Spinoza e as Américas

Volume 2

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR
JACKSON COELHO SAMPAIO

VICE-REITOR
HILDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

CENTRO DE HUMANIDADES
LETÍCIA ADRIANA PIRES FERREIRA DOS SANTOS (DIRETORA)

EDITORA DA UECE - EdUECE
ERASMO MIESSA RUIZ (DIRETOR)

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA
RUY DE CARVALHO (COORDENADOR)

Coleção Argentum nostruM

EdUECE

EDITORES
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

COORDENAÇÃO EDITORIAL
ERASMO MIESSA RUIZ

CONSELHO EDITORIAL
ALBERTO DIAS GADANHA
AYLTON BARBIERI DURÃO
EDUARDO JORGE O. TRIANDOPOLIS
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
ENÉIAS FORLIN
ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO
JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO
LOURENÇO LEITE
MANFREDO RAMOS
MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA
MARIA TERESINHA DE CASTRO CALLADO
MARLY CARVALHO SOARES
REGENALDO RODRIGUES DA COSTA
RUY DE CARVALHO RODRIGUES JÚNIOR
SYLVIA PEIXOTO LEÃO ALMEIDA
XESÚS BLANCO-ECHAURI

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)
MANUEL 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)

Coleção Argentum nostruM

Baptiste Noel Auguste Grasset
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Ericka Marie Itokazu
Franscisco de Guimaraens
Mauricio Rocha
(Organizadores)

Spinoza e as Américas

Volume 2

1ª Edição

Ed UECE

Rio de Janeiro (RJ)/Fortaleza (CE)
2014

SPINOZA E AS AMÉRICAS - VOLUME 2
© 2014 *Copyright by* EDUECE/CMAF
Impresso no Brasil/*Printed in Brazil*
Efetuado depósito legal na Biblioteca Nacional
TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Coleção Argentum nostrum

Publicação da EDUECE EM CO-EDIÇÃO COM O CMAF/UECE

EDITORA FILIADA À

CAPA
MAURICIO ROCHA E EQUIPE (RJ)
EDITORAÇÃO
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
REVISÃO DE TEXTO
GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA
IMPRESSÃO
PÁDUA GRÁFICA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Estadual do Ceará - UECE/Biblioteca Central do Centro de Humanidades
Bibliotecária Responsável - Doris Day Eliano França - CRB-3/726

S758 Spinoza e as Américas: volume 2/Baptiste Noel Auguste Grasset; Emanuel Angelo da Rocha Fragoso; Ericka Marie Itokazu; Francisco de Guimaraens; Mauricio Rocha (organizadores). – Fortaleza: EdUECE, 2014.

398 p. (Coleção *Argentum Nostrum*).
ISBN: 978-85-7826-234-1

Inclui Bibliografia.

1. Spinoza. 2. Filosofia moderna. 3. Filosofia política. 4. Ética. 5. Metafísica. 6. Filosofia - história. 7. Epistemologia. I. Título. II. Grasset, Baptiste Noel Auguste. III. Fragoso, Emanuel Angelo da Rocha. IV. Itokazu, Ericka Marie. V. Guimaraens, Francisco. VI. Rocha, Mauricio.

CDD: 190

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

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

Sumário

Percurso VIII

Realismo y don del militante
Diego Tatián (UNC, Argentina), p. 11.

Cooperação e igualdade social e política em Spinoza e Van den Enden
Francisco de Guimaraens e *Maurício Rocha* (PUC-Rio, Brasil), p. 35.

A democracia como "a Verdade da Política"
Diogo Pires Aurélio (Univ. Nova de Lisboa, Portugal), p. 49.

De la naturaleza y la eventualidade de la democracia (en la politica de Spinoza)
Ezequiel Ípar (UBA – IEALC, Argentina), p. 67.

Percurso IX

Os conflitos no seio da multitudo
Marilena Chaui (USP, Brasil), p. 85.

O espaço da multidão
Stefano Visentin (Univ. degli studi di Urbino, Itália), p. 109.

Afirmação de si e conflito: notas sobre a imitação afetiva
Daniel Santos da Silva (USP, Brasil), p. 123.

La analítica de los afetos: el político y la multitud
Gisel Farga (UNC, Argentina), p. 137.

Polarización y soberbia en política según Spinoza
Sergio Rojas Peralta (UCR, Costa Rica), p. 147.

Sumário

Percurso X

A educação como ética: Spinoza com Vygostki
Pascal Sévérac (Univ. de Paris-Est Créteil, França), p. 159.

Paidéia da liberdade em Espinosa: experimento pedagógico
Bárbara Lucchesi Ramacciotti (UMC-SP, Brasil), p. 181.

Talento como critério meritocrático: uma crítica spinozista
Pablo Pires Ferreira (UFRJ, Brasil), p. 193.

Análise das mudanças urbanas a partir da compreensão dos afetos em Espinosa: proposta de uma tradução conceitual
Fátima Bertini (PUC-SP, Brasil), p. 205.

Percurso XI

Da confiança política: construir a *Hilaritas* democrática
Laurent Bove (Univ. Amiens, França), p. 215.

A amizade como fundamento ético-político em Spinoza
Thais Florencio de Aguiar (USP, Brasil), p. 237.

Spinoza e a avareza
Alex Leite e Tatiane Lôbo (UNEB, Brasil), p. 249.

Afinal, existe uma tristeza ativa?
Mímese natural e catarse política das paixões em Spinoza
Baptiste Noël Auguste Grasset (Unirio, Brasil), p. 255.

Mímesis y devenir
Gonzalo Gutiérrez Urquijo (FFyH – UNC, Argentina), p. 267.

Percurso XII

O problema do Bem e do Mal no KV e nas Cartas do Mal
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE, Brasil), p. 281.

***Ética* IV 68-73: Modelo del hombre libre?**
Andrea B. Pac (UNPA, Argentina), p. 297.

Sumário

Spinoza e a servidão humana
Erika Belém (UECE, Brasil), p. 309.

O conhecimento dos afetos em Espinosa
Paula Bettani Mendes de Jesus (USP, Brasil), p. 317.

Beatitude – uma política contemporânea
Donati Caleri (UFF, Brasil), p. 327.

Percurso XIII

La metafísica de Spinoza y la física de los cuántos. Consideraciones en torno a la noción de potencia
Christian de Ronde (UBA-CONICET/Univ. Nac. Arturo Jauretche/Vrije Univ. Brussel), p. 337.

Dinamismo epistemológico da ideia no *Tratado da Emenda do Intelecto*
Juarez Lopes Rodrigues (USP, Brasil), p. 347.

Notas introdutórias sobre o método geométrico em René Descartes e Benedictus de Spinoza
Francisca Juliana Barros Sousa Lima (UECE, Brasil), p. 359.

Percurso XIV

***Scientia* intuitiva e método morfológico: a leitura goethiana de Spinoza**
Mario Spezzapria (USP, Brasil), p. 373.

Reflexões espinosanas sobre a duração, a história e a impossível luz do meio-dia
Ericka Marie Itokazu (Unirio, Brasil), p. 383.

PERCURSO VIII

Realismo y don del militante

Diego Tatián (UNC, Argentina)

I. ¿Qué motiva a un militante para serlo? ¿Cuáles son las pasiones, manifiestas y secretas, de su actividad junto a otros en una organización que procura el crecimiento continuo, sea para la conservación de un estado de cosas al que considera valioso, sea para su transformación o destrucción por ominoso e injusto? Así formulada, la cuestión militante se inscribe en un problema mayor de la filosofía política, el que inquiere por la constitución de las identidades políticas -en el mundo, en un país, en el interior del campo popular, en la Universidad-, una vez desvanecida la evidencia de una humanidad dividida en dos y de la noción de clase como sujeto excluyente de la historia (sin que ese desvanecimiento, que lo es de una evidencia pero no de la categoría de clase, autorice a la teoría y la práctica políticas a desconocer el complejo mundo del trabajo como potencia transformadora fundamental de la que ningún realismo democrático podrá prescindir).

La pregunta por las razones que inducen al compromiso político es al mismo tiempo filosófica y situada. En efecto, la interrogación del militante no es anacrónica en Latinoamérica, habida cuenta de una patente restauración de la política y la irrupción de un entusiasmo que había estado perdido durante muchos años a resultas de una derrota que parecía haber depuesto de manera definitiva la confianza en los seres humanos para transformar el mundo -o los mundos-, es decir a resultas de una victoria -de los otros- que parecía imponer la inexorabilidad de una condición histórica ya sin lugar para revivir el anhelo de igualdad, cuyas pasiones parecían extintas tras la derrota de la política por la economía, de la conjetura democrática por el poder del mercado.

Una aproximación inmediata a la noción de militancia nos remite a un conjunto de acciones no directamente orientadas al beneficio personal, animadas por una idea o una ideología; su significado convoca muchas veces una *indignatio* ante la "vida dañada" y ante un perjuicio hacia personas o grupos de personas aunque no nos afecte directamente; también un uso del lenguaje inspirado por la cuestión social y su transformación –si bien su origen remoto es religioso y los primeros en usarla fueron quienes en tiempos de la Iglesia temprana se autodesignaron como "militantes de Cristo". Militancia remite pues en todo caso a una pluralidad, a una ruptura con las motivaciones puramente individuales (aunque como cualquier actividad humana no exenta de los tres grandes poderes que los filósofos clásicos consideraban los más importantes impulsos que rigen el comportamiento de los hombres: la pasión del dinero, la persecución del placer sexual y el ejercicio del poder –*avaritia*, *libido*, *gloria*).

Sin detrimento de lo anterior, la interrogación del militante que ahora se propone quisiera desvanecer cualquier concesión respecto de su figura y partir de un principio materialista, en el sentido en que Althusser definió alguna vez al materialismo: como la decisión de "ya no contarse más historias"[1]. La "historia" que una interrogación materialista del militante comienza por disipar es, precisamente, la de su "idealismo"; la historia de la juventud idealista dispuesta a todos los sacrificios y motivada sólo por la utopía de un mundo mejor; la historia, pues, cuyo núcleo límpido nos transmitió alguna vez Deodoro Roca al escribir la conocida línea del *Manifiesto liminar* -que se descontextualiza aquí con fines operatorios- donde afirma que "la juventud… es desinteresada, es pura"[2], y

[1] Rosset, Clément, *En ce temps-là. Notes sur Louis Althusser*, Paris, Minuit, 1992, p. 32.

[2] Roca, D., "La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sudamérica", en *Obra reunida I. Cuestiones universitarias*, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2008, p. 21.

por tanto capaz de animar su acción sólo por ideas para entregarla a la justicia hacia los demás. El principio materialista -o "realista"- que adoptamos como punto de partida enseña en cambio a desconfiar de toda presunta pureza tanto como del desinterés. Ni vocación de servicio, ni sacrificio por los otros, la militancia es el lugar del otro en un sentido más complejo: práctica con otros conforme una lógica de la composición cuyo régimen de signos no excede las aventuras del interés, sólo que según un significado irreductible al "individualismo posesivo" legado por la tradición liberal como determinación en última instancia de la acción racional –que solo sería tal si regida por el cálculo y la obtención de beneficio. Seguramente, en efecto, hay más cosas entre el cielo y la tierra de lo que la hipótesis utilitarista de la acción humana -hegemónica en las ciencias sociales- puede imaginar.

II. Una decodificación de la vida militante a través de las pasiones que la animan convoca un elenco extenso, contradictorio y complejo: esperanza, miedo, odio, amor, envidia, narcisismo, generosidad, resentimiento, ambición de poder, indignación, solidaridad, deseo de reconocimiento, venganza, compasión… No es imposible que todas ellas conformen una trama única en las que algunas tienen primacía sobre otras (relegadas y constitutivas de un fondo oculto pero no ausentes), según las circunstancias. En el extremo tendríamos el "endemoniado" dostoievskiano y en general un tipo de apasionamiento militante capaz de un desujetamiento del principio vital de la autoconservación, dispuesto a elevarse por encima de la vida y subordinarla a una idea. Figura, esta última, que tal vez pueda en algún sentido ser remitida a la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, y quizás podríamos aproximar la repetida consigna que el Che imponía a quienes aceptaban reclutarse para el combate -"el guerrillero es un muerto, quien entra a la guerrilla ya está muerto"-, con el vínculo entre el espíritu y la muerte (en tanto negación de la vida natural) que

orientaba la interpretación existencialista de Hegel en la Francia de entre-guerras: "el hombre es la muerte misma que vive una vida humana".

La contigüidad de la política y lo demoníaco es no solo una creencia corriente sino también la constatación de cualquiera que la ha practicado en alguna instancia, y nos era recordada por el viejo Weber en una página de su siempre actual conferencia *Politik als Beruf*: "También los primeros cristianos sabían que el mundo está gobernado por demonios y quien entra en la política, es decir, en el fuego del poder y la violencia como medios, pacta con fuerzas diabólicas; en cuanto a sus actos, no es cierto que el bien solo pueda resultar del bien y el mal solo del mal, sino que con frecuencia ocurre lo contrario. Quien no llegue a percibir esto es, en verdad, infantil políticamente" [3].

En la historia argentina reciente, lo que se conoce como "teoría de los dos demonios" es una insistencia en el lenguaje de esta dimensión de la política cuyo origen suele inscribirse en el nombre de Nicolás Maquiavelo [4], luego puesta de manifiesto por Dostoievski, Nietzsche, Weber y muchos otros –y que de manera menos metafórica la teoría política designa con el nombre de "realismo".

---

[3] Weber, M., "La política como profesión", en *El sabio y la política*, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2008, p. 158.

[4] En la misma conferencia citada, Weber recordaba que "Un maquiavelismo realmente radical, en el sentido popular de la palabra, está representado clásicamente en la literatura hindú en el *Kautaliya Arthasastra* (muy anterior a Cristo, probablemente de tiempos de Chandragupta). Comparado con este documento *El príncipe* de Maquiavelo es inofensivo…" (*ibid*., p. 159). El realismo político que corrientemente es asociado a Maquiavelo - pero en Occidente muy anterior a él, basta pensar en Tucídides, en los Sofistas, en Agustín…- tiene pues, como lo muestra la investigación weberiana, su elaboración en diferentes y muy antiguas culturas.

Percurso VIII

La originaria dia-bolicidad de la política[5] alberga siempre como posibilidad la militancia "endemoniada", que no es sino una manifestación de esa marca originaria; el "realismo democrático" o una democracia realista nunca deniega esta deriva que acecha siempre la vida en común, o, para usar una penetrante frase de Guillermo Vazquez, asume que en un cierto sentido "siempre estamos en Weimar"[6]. Pero la mediación de la historia y la transmisión de la experiencia que las generaciones han sido capaces de producir, permiten otro régimen de pasiones y otras militancias que se sustraen a la repetición e impiden traducir lo anterior en la afirmación: "estamos en 1975" –o directamente en 1933, como agita la presente producción mediática del miedo.

La evidente recuperación de la militancia y de la acción políticas en la Argentina y en muchos lugares de Latinoamérica

---

[5] "Símbolo" (*symbolon*: reunión, coincidencia, convención) es la palabra griega que originariamente designaba una tablilla de tierra cocida con la que se buscaba proteger la hospitalidad, la frágil hospitalidad, de los embates del tiempo. En el momento de seguir el peregrino su camino, él y quien lo había alojado tomaban la terracota por los extremos y la partían en dos, guardando una de las mitades cada uno; la coincidencia entre ellas en cualquier circunstancia futura reestablecía la hospitalidad (cuya eficacia pasaba de generación en generación). Siempre dentro de la lengua griega, el antónimo de *symbolon* es *diabolos* (*dia-ballo*: desavenir, imposibilidad de reunir, desacordar). Diabólico es así lo imposible de ser representado, ni en el sentido de formar una imagen suya, ni en el sentido de ser representado por otro. Pura multiplicidad sin reconciliación, la intrínseca dibolicidad de la política es imposibilidad de una *reductio ad unum* por ser el ámbito de una pluralidad que nunca deja de ser tal, una multiplicidad sin síntesis y la marca de la finitud en la acción humana (para esta contraposición *diaballein/ symballein* ver Roberto Esposito, *Confines de lo político. Nueve pensamiento sobre política*, Trotta, Madrid, 1996, p. 29).

[6] Vazquez, G., "1933", en revista *Deodoro,* n° 32, junio de 2013, Córdoba, p. 3.

en realidad no debiera ser pensada como un retorno de lo reprimido sino como la singularidad de una potencia instituyente, como una fuerza productiva de institucionalidad que se confronta con el que acaso sea el mayor problema de la *virtù* democrática; a saber, la capacidad de producir *duratio* en un proceso de transformaciones, que nada sino la acción humana puede sostener en el tiempo. En efecto, todo régimen político está acechado por la impermanencia, por fuerzas destituyentes o, para hablar en la lengua de los clásicos, por la *fortuna*. La acción militante es un trabajo sin fin contra las intrusiones de la fortuna (que Maquiavelo piensa con la metáfora de la creciente imprevista de ríos de suyo tranquilos) en los territorios ganados por las, siempre amenazadas y frágiles, transformaciones políticas. Pero se impone aquí una aclaración: estamos tratando ahora de pensar una reciente irrupción militante que procura con su acción sostener una experiencia política continental, o bien provocar en su marcha desvíos que la radicalicen desde singularidades inorgánicas o autonomistas, pero no cabría lo que se viene diciendo para otras militancias de carácter reactivo o directamente reaccionario – cualitativamente menores y hoy por hoy de escaso valor teórico –, que ostentan como única *virtù* la posibilidad de aliarse a la *fortuna* para destituir esa experiencia sin más. Es decir, no es el objeto de este texto pensar la militancia en abstracto bajo el modo clásico de la pregunta filosófica ("¿qué es militancia?"), sino indagar las militancias que de manera compleja[7] se orientan a sostener o radicalizar un proyecto social y político inscripto en un proceso más general de transformaciones en otros países de la región, y que no reviste antecedentes en cuanto a su dimensión continental.

Con ese propósito, quisiera a continuación establecer brevemente una doble referencia maquiaveliana y spinozista en orden a concebir una noción de la militancia capaz de ya

[7] Sobre la militancia kirchnerista en particular, remito al excelente trabajo de Cecilia Abdo Ferez, "La pelea de las juventudes", en revista *El ojo mocho*, n° 2-3, primavera verano 2012-2013, pp. 57-61.

no contarse "historias" -es decir de mantenerse a distancia de cualquier perspectiva moral-, que acaso permita obtener elementos para una comprensión de sí alternativa a la que encierra la remanida creencia en un presunto "idealismo de los jóvenes" que militan por ser "desinteresados" y "puros". Y alternativa también a cualquier comprensión *demonizadora* de las fuerzas en conflicto, adopta la enseñanza que el *Tratado político* deja en herencia a los militantes de todos los tiempos: "…me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas (…*humanas acciones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*…)" (TP, I, IV) –explícita contraposición al *ars vituperandi* de la retórica clásica [8] del que se vale el género satírico, y probablemente cita oculta de una línea de

[8] El propósito declarado del TP es el de pensar una política en vez de una sátira -contigua a la misantropía, sátira es el género literario que consiste en censurar y ridiculizar personas o cosas. Connatural a la sátira es el *ars vituperandi*, cuyo presupuesto es que los hombres tienden a fines naturales y que la naturaleza humana es tal que alcanza su plenitud mediante la moral y un sistema de deberes. Cuando la realización de tales fines sucede necesariamente, los seres en cuestión son objeto de una ciencia especulativa. Cuando se trata de operaciones humanas (que por tanto no cumplen necesariamente el fin propio de su naturaleza), se trata de una ciencia práctica. Puesto que la ciencia práctica deriva de un conocimiento teórico de los fines asignados al hombre, se convierte en la ciencia especulativa de una ciencia que no existe en ninguna parte [y considera como "desvío" o "vicio" la que realmente existe (Cfr. *Il principe*, cap. XV)]. Spinoza toma distancia de esta dicotomía clásica en favor de un realismo político cuyo principio es: no partir de presuntos fines hacia los cuales tendería la naturaleza humana sino elaborar una ciencia de los afectos –que presenta una articulación estrecha con el "realismo político" de cuño spinozista y establece su singularidad más propia (sobre Spinoza y la retórica ver Marilena Chaui, *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, Companhia das letras, Sao Paulo, 2011, pp. 101-132).

Maquiavelo en la primera página de los *Discursos*: "Los hombres… están más dispuestos a denostar que a elogiar las acciones de los otros… (*per essere quelli [gli uomini] più pronti a biasimare che a laudare le azioni d'altri*…)".

Recuperación realista y materialista de la militancia política que encuentra en esa doble referencia una inspiración temprana, y una clave en el carácter reversible de los conceptos de *virtù* y *conatus* [9].

III. En el Proemio al segundo libro de los *Discorsi*[10], Maquiavelo somete a crítica el elogio de los tiempos antiguos, no sólo por parte de los autores que los transmiten -la mayoría de los cuales pertenecen a "la fortuna de los vencedores" y ocultan verdades que acarrearían la infamia del pasado en tanto magnifican lo que le depara la gloria-, sino también debido a un ardid de la memoria que impulsa a los viejos a mistificar lo que recuerdan haber visto durante su juventud. Es por ello que, según enseña Maquiavelo, el ejercicio de la capacidad de juzgar los tiempos, actuales y pretéritos, sucumbe al genio

[9] Esta comprensión en clave realista cuestiona retrospectivamente cierta representación de la contienda política en los años 60 y 70 que presenta las juventudes armadas o desarmadas de entonces en términos idealizados desplazando la teoría de los dos demonios por una "historia" de ángeles y demonios. Hacer justicia a esas vidas militantes es ante todo no escamotear sus opciones reales, las responsabilidades deliberadamente asumidas y los actos efectivamente realizados en el fragor de la lucha ideológica, inscripta en el horizonte histórico y cultural de la violencia revolucionaria.

[10] Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, versión de Roberto Raschella, Losada, Buenos Aires, 2004, pp. 205-209 [el original italiano en Niccolò Machiavelli, *Opere* (vol. 29 de *La letteratura italiana. Storia e Testi*), al cuidado de Mario Bonfantini, Riccardo Ricciardi Editore, Milano/Napoli, 1954, pp. 216-221]. Sobre este Proemio ver el texto de Claude Lefort "Maquiavelo y los jóvenes", en *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*, México, 1988, pp. 130-142.

maligno de la historia y al "engaño" (*inganno*). Por haber visto los tiempos antiguos y los actuales, los viejos se arrogan pues la autoridad de compararlos y de ponderarlos. Pero es necesario considerar que no solamente cambian los tiempos sino también las vidas, los apetitos (*appetiti*), los deleites (*diletti*) y las fuerzas (*forze*). Lo que en la juventud les parecía bueno en la vejez les parece malo no siempre por evidencia de *le cose* sino por hallarse ellos presa del *fastidio*, que los lleva a "acusar a los tiempos cuando deberían acusar a su juicio". La postulación de un genio maligno de la memoria y de la historia es la prudencia de la transmisión, que aconseja someter la imitación de los antiguos a la crítica del juicio (en el doble sentido del genitivo) –de la que en este caso sale confirmada.

El motivo principal de este extraordinario texto maquiaveliano -orientado a "los jóvenes que lean mis escritos"- es el carácter político de la transmisión: la transmisión de un pasado remoto (la historia de Roma) como inspiración revolucionaria, y la de un fracaso reciente por revertir la miseria del mundo. Por una parte Maquiavelo insta a los jóvenes a desconfiar de los viejos, quienes travisten como sabiduría y experiencia lo que no es sino impotencia, extinción del deseo, cansancio; por otra parte, asume como tarea política la importancia de la transmisión depurada del *inganno*; adopta para la escritura de la historia la probidad intelectual que procura colocar el pasado a resguardo de cualquier malversación edificante, a la vez que politizar los tiempos antiguos (esto es traerlos a la interlocución del presente) bajo el presupuesto de que no hay transformación de las cosas despojada de una inspiración en el pasado –pero tampoco sin una fortuna generacional que reemprenda y precipite la obra de la libertad: "Porque es deber del hombre bueno -escribe Machiavelli- enseñarles a otros el bien que por la malignidad de los tiempos y de la fortuna no pudo hacer, para que, siendo muchos los capaces de ello, algunos de los más amados por el Cielo puedan hacerlo".

El recurso al pasado no redunda aquí en el juicio reaccionario del presente ni en el bloqueo de la invención histórica sino en inspiración de la "*audacia*" que el capítulo XXV del *Príncipe* atribuye a los jóvenes y por la cual obtienen la amistad de la fortuna. Esta ruptura con el conservadurismo de *i savii d'nostri tempi*, que considera el presente como errático desvío de una presunta naturaleza perdida de la sociedad, no prescinde de la prudencia necesaria para distinguir la novedad de la pura repetición. Prudencia es lo que resguarda aquí la audacia de su captura en las artimañas del pasado, que muchas veces aparenta lo contrario de sí con el propósito de perseverar como pasado. Audacia acompañada de prudencia es la formula maquiaveliana para la ruptura revolucionaria, que presupone la conversación de los vivos y los muertos (¿puede esta conversación acaso prescindir de "los viejos"?) –es decir la *virtù* como encrucijada de la transmisión y del deseo.

IV. La vía spinozista es aquí inversa a la maquiaveliana. Mientras el "agudísimo florentino" disputaba a los humanistas de su tiempo el emblema romano con el propósito de motivar en los jóvenes el deseo de una transformación del presente, Spinoza toma como objeto filosófico-político la historia del pueblo hebreo y el Libro que la transmite con el propósito de desactivar sus efectos en la imaginación colectiva, liberar de la *superstitio* la potencia filosófica de las mentes y la potencia democrática de los cuerpos. En tanto Maquiavelo procura inspirar en la historia el deseo de sus lectores, la operación spinozista sobre el texto bíblico procura en cierto modo desvanecer "la pesadilla de todas las generaciones muertas que oprime el cerebro de los vivos".

En un trabajo presentado hace algunos años en el Coloquio Spinoza de Córdoba, Florencio Noceti proponía la conjetura de un "Spinoza militante", inversa a la clásica representación del filósofo solitario solo preocupado por lograr condiciones de aislamiento que le proporcionaran la

tranquilidad requerida por la escritura de su obra[11]. En los años 60 del siglo XVII, Spinoza habría sido lo que hoy llamaríamos un "intelectual orgánico" de la Asamblea de los

[11] En clave política puede ser interpretada la denegación de la cátedra en la Universidad de Heildelberg que le ofreciera el Príncipe Karl Ludwig por intermedio del teólogo Fabritius, quien el 16 de febrero de 1673 escribe a Spinoza para ofrecerle un puesto de profesor ordinario. No se trata, claramente, de una renuncia ascética por parte del filósofo, ni de un desprecio "heroico" por los bienes de este mundo (cfr. El ensayo de Paolo Cristofolini, "La cattedra avvelenata", en *La scienza intuitiva di Spinoza*, Morano, Napoli, 1987, pp. 107–117), sino de una preservación del pensamiento, una abstención (casi una anticipación de la fórmula bartlebyana: "I would prefer not to"); denegación cortés a la vez que irónica ("…hace tiempo que deseo vivir bajo el gobierno de un Príncipe…"), por tanto, de lo que inevitablemente redundará en perjuicio. No gusto por la soledad y el ascetismo sino *caute*.

Más allá de la amabilidad formal con la que está formulada, la carta en cuestión deja entrever una clara hostilidad de fondo por parte de su redactor y no oculta un tono amenazante: "El Serenísimo Elector Palatino me ha ordenado que le escriba a usted, para mí hasta ahora desconocido, pero para el serenísimo príncipe de altísima estima, y le pregunte si estaría dispuesto a aceptar la cátedra de profesor ordinario de filosofía en su ilustre Universidad… Tendrá usted la más amplia libertad de filosofar, y el príncipe confía en que usted *no abusará de ella para perturbar la religión públicamente establecida*". La construcción negativa de la frase siguiente resulta por demás admonitoria: "Yo no he podido menos que cumplir con la orden del sapientísimo Príncipe (*Ego Sapientissimi Principis mandato non potui non obsecundare*)". Y finalmente: "…si usted viene aquí, disfrutará de una vida digna de un filósofo, *a menos que todo suceda en contra de lo que esperamos y pensamos*" (carta 47).

Son demasiados indicios como para que alguien como Spinoza no advierta el carácter real de la proposición (la "trampa", según escribe Colerus, único biógrafo antiguo que refiere el hecho). Teólogo calvinista acérrimo, Fabririus conocía perfectamente al TTP, del que hablaba toda Europa [por su biógrafo Heidegger, sabemos que el 1671 lo había denostado: "*Horresco*", escribiría tras su lectura]. Antes de su respuesta (escrita el 30 de marzo del mismo año), Spinoza deja pasar un mes. Lo que sigue es su pasaje más significativo: "Si alguna vez hubiera deseado **[CONTINUA]**

Estados Generales de Holanda[12]. En efecto, durante su juventud tuvo trato tal vez asiduo con los referentes más encumbrados del partido republicano (y acaso con el mismo Jan de Witt), y en 1665 interrumpiría la redacción de la *Ética* para abocarse cinco años al trabajo en un panfleto anónimo orientado a intervenir en la disputa ideológica de su tiempo –el *Tratado teológico-político* es, en efecto, un escrito de coyuntura –, y que por un extraño destino acabaría por convertirse en uno de los libros más importantes de la historia de la filosofía. El más radical pensamiento político del siglo XVII no surge por una inspiración teórica sino por una motivación práctica: defender un gobierno de las embestidas ortodoxas y monárquicas -que acabarían finalmente con él en 1672, dos años después de la publicación del TTP.

Si bien la hipótesis de un Spinoza militante –abonada asimismo por la gran investigación de Jonnathan Israel sobre la Ilustración radical[13], y antes también por Meinsma[14]– no

---

[CONTINUACIÓN DE LA NOTA 11] aceptar el cargo de profesor en alguna Facultad, sólo hubiera podido desear éste... Pero como nunca he deseado ejercer públicamente la enseñanza, no puedo decidirme a aprovechar esta preciosa ocasión, pese a haber meditado largamente el asunto. Porque pienso, en primer lugar, que dejaré de promover la filosofía, si quiero dedicarme a la educación de la juventud. Pienso, además, que no sé dentro de qué límites debe mantenerse esa libertad de filosofar, si no quiero dar la impresión de perturbar la religión públicamente establecida… Y como ya tengo experiencia de esto, mientras llevo una vida privada y solitaria, mucho más habré de temerlo si asciendo a tan alta dignidad. Ve, pues, dignísimo señor, que no me resisto porque espere una fortuna mejor, sino porque prefiero la tranquilidad, que creo poder alcanzar en cierta medida mientras me mantenga alejado de la enseñanza pública…" (carta 48).

[12] Noceti, Florencio, "Spinoza militante", en Tatián, Diego (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Brujas, Córdoba, 2007, pp. 175-182.

[13] Israel, J., *Radical Einlightenment. Philosophy and the Making of the Modernity 1650-1750*, Oxford University Press 2001.

[14] Meinsma, K. O., *Spinoza et son cercle*, Vrin, Paris, 2006.

resulta indiferente para concebir la fecunda tensión entre el contenido filosófico de la política y el contenido político de la filosofía que anima su pensamiento, abandonamos ahora esta interesante vía historiográfica y recurrimos a un concepto estrictamente teórico para nuestra interrogación del militante: la noción spinozista de *conatus*, y en particular el tratamiento que en su discusión con los maussianos le confiere Frédéric Lordon como "interés generalizado", equidistante de la acepción utilitarista de interés en que se fundamenta la ideología del *homo economicus* y de la "historia" (en sentido althusseriano) de un presunto "desinterés" perdido que recuperar, a la base de un también presunto *homo donator* postulado por los antiutilitaristas[15]. Por fuera de esta

[15] Los trabajos de Frédéric Lordon a los que aquí aludimos vinculan la ontología del *conatus* con la sociología, la economía, la antropología, en un programa más general que propone "un devenir spinozista de las ciencias sociales". Ver en particular *L'intérêt souverain* (La découverte, Paris, 2006), donde Lordon redirecciona hacia la teoría del *conatus* la disputa con el *Mouvement anti-utilitariste en sciencies sociales* (MAUSS), que reivindica lo que hay de extra-utilitario y desinteresado en los comportamientos humanos, pretende encontrar allí una base para superar la sociedad capitalista, y postula como central el fenómeno social de la reciprocidad -relevado por la antropología del don / contra-don- que, aunque oculto, estaría en el centro de la sociedad. Si el capitalismo encuentra su base en una institución -el mercado-, y en un *ethos* -el utilitarismo-, es decir en un tipo de hombre -egoísta y calculador-, entonces el anti-utilitarismo del MAUSS es lo contrario de lo precedente: un hombre altruista más que egoísta; donador más que calculador; en una sociedad de la solidaridad más que del mercado (pp. 27-32). Resultan asimismo relevantes para nuestra temática "*Conatus* et institutions: pour un structuralisme énergétique" (*L'Anée de la régulation*, n° 7, 2003, pp. 111-147); la compilación -junto a Yves Citton- *Spinoza et les sciences sociales* (Éditions Amsterdam, Paris, 2008) y *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza* (La Fabrique Éditions, Paris, 2010).

dicotomía simplificadora en torno a la noción de interés, el *homo militans* –si se permite la expresión en un sentido provisorio y restringido– podría hallar en la teoría spinozista del *conatus* -y la noción de *utilitas*, que le es correspondiente– una matriz para su claridad y para su práctica.

V. El concepto espinociano de *utilitas* debe ser sustraído de toda homologación semántica con el concepto de "egoísmo" o de "individualismo posesivo", para ser vinculado más bien, según sugiere Remo Bodei, a la *oikéiosis* estoica[16] –que Cicerón transmite al mundo latino como *conciliatio*. En otros términos, la búsqueda del "útil propio" (*suum utile*) coincide con la búsqueda del "útil común" (*comune utile*). Este es, de algún modo, el fundamento no sacrificial de la moral y la política spinozistas.

Utilitas no presenta aquí un sentido "utilitarista", más bien se trata de un concepto que puede ser aproximado al de *philautía*[17] –término que Spinoza recupera en E, III, 55, esc. 1 como sinónimo de *acquiescentia* y con él la ecuación aristotélica que homologa la *amistad consigo mismo* y la *amistad con los demás*. "Puesto que la razón no pide nada contra la naturaleza, pide, pues, que cada uno se ame a sí mismo, que busque su propia utilidad –la que es verdaderamente tal– y apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una mayor perfección, y, en general,

[16] "…legítimo derecho a la autoconservación como copertenencia de todos los seres animados a la gran comunidad de los seres vivientes… La *oikéiosis* es el acto de apropiarse de sí mismos, de sentirse en cierto modo en casa en el mundo, es la tendencia por la cual todo ser viviente busca ponerse de acuerdo consigo mismo" (Remo Bodei, *Geometría de las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 325). Ver también el trabajo de Sebastián Torres, "Utilidad y concordancia en la política spinoziana", en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2007, pp. 141 y ss.

[17] Remo Bodei, op. cit., pp. 327-330.

que cada uno se esfuerce, en cuanto de él depende, en conservar su ser" (E, IV, 18, esc.). En tanto *pars naturae*, el hombre sigue un orden común. Pero si se mueve entre individuos que concuerdan con su naturaleza, su potencia será incrementada, en tanto que si se mueve entre individuos que nada tienen en común y no concuerdan con su naturaleza, apenas podrá acomodarse a ellos (E, IV, cap. 7). El supremo derecho de la naturaleza consiste en seguir la propia utilidad (E, IV, cap 8). Y nada puede concordar más con la naturaleza de una cosa que otros individuos de la misma especie. Por lo tanto nada es más útil al hombre para conservarse y gozar de una vida racional que otro hombre que se guía por la razón (E, IV, cap. 9).

La "utilidad" está asociada a la razón pero no en sentido de cálculo interesado (no como razón racionalista ni como cálculo instrumental con arreglo a fines): "Cuanto más busca cada uno de los hombres lo que a él le es útil, tanto más útiles son los unos para los otros" (E, IV, 35, corol. 2). La ecuación *conservatio / utilitas* redunda en potencia de obrar, y esta en una vida según la razón[18].

[18] En un ensayo en el que se detiene en el pasaje más nítidamente estoico de Spinoza (el de E, IV, App., cap. 32), Matheron ha mostrado que la puesta en relación de las nociones de *conatus* y *convenientia* remite a dos capítulos del *De Finibus* ciceroniano (cap. 5 y 6 del libro III), en los que se produce un pasaje (por boca del estoico Catón) del instinto de conservación animal a la sabiduría. El ser viviente, dice allí Catón, se esfuerza en conservarse en armonía consigo mismo. Se trata pues de la primitiva *conciliatio*, forma espontánea e inmediata del *conatus*. Luego, con la aparición de la razón, continuamos buscando nuestra conservación pero de manera reflexiva, deliberadamente, cumpliendo así las acciones que devienen los *officia* [deberes] (Alexandre Matheron, "Le moment stoïcien de l'*Éthique* de Spinoza", en *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, ENS Éditions, Lyon, 2011, pp. 651-664).

El escolio de E, IV, 35 resulta aquí fundamental. Se trata de un texto que muestra el *realismo antimisantrópico* de Spinoza, conforme el cual, no obstante admitirse que los hombres pocas veces viven según la razón y que la mayor parte de las sociedades están sacudidas por conflictos y por contradicciones entre seres humanos que buscan su utilidad de manera apasionada, s*in embargo*, toda sociedad [cualquiera sea] procura a sus miembros más beneficios que perjuicios. Los teólogos, los satíricos y los melancólicos detestan las acciones humanas, se ríen de ellas y las denuestan alabando la soledad y la vida agreste. Sin embargo, *nada hay más contrario a la naturaleza humana que la soledad*.

Conatus es originariamente interés fundamental de una existencia por ella misma; la palabra con la que Spinoza designa la esencia en acto del hombre y de todas las cosas (E, III, 7); una pura fuerza de existir (*vis existendi*) y de perseverar; deseo, pero deseo intransitivo que establece sus objetos en el curso mismo de la vida social. En todo el arco de sus determinaciones posibles, desde la elemental aprehensión para sí en detrimento de otros hasta la paradójica orientación donadora hacia seres desconocidos o lejanos sin aparente compensación o equivalencia, el *conatus* no se descentra nunca de esa fuerza de existir que busca su inscripción cada vez más plena en el ser. El interés por el otro no cae nunca fuera de un interés por sí. No hay generosidad en sentido corriente del término –a no ser que sea comprendido como una forma de la *philautía*: conciencia de un conjunto de efectos en nosotros mismos, en los otros y en el mundo, cuya causa reconocemos en nuestra propia potencia de obrar. *Philautía* es ante todo autorreconocimiento; el sentimiento de plenitud que acompaña la capacidad de afectar en acto; manifestación del interés vital irreductible a cualquier forma solo calculadora, utilitarista y equivalencial; interés como apertura instituyente que conjunta el cuidado de sí y el cuidado del mundo; excedencia irrecíproca en las antípodas del despojo, la

alienación o el sacrificio. No desinterés sino interés como *dépense*[19].

Tarea interminable de la teoría y la práctica de interrogar la militancia como potencia democrática manifestada en un conjunto de acciones e instituciones que procuran un sentimiento de *philautía* colectiva y común; como *conatus* "singular" y múltiple [20] que podemos pensar en tanto generalización y socialización de la *virtù* atribuida por Maquiavelo a la acción del Príncipe (y a la inversa: además de una teoría de la potencia popular, de una comprensión de

[19] Esta interpretación del *conatus* como *dépense* y de la generosidad como potencia intransitiva se sustrae de una reintroducción de la trascendencia en la teoría del *conatus* que según un pasaje de Toni Negri comportaría su interpretación a partir de la temática del don. "E incluso si consideramos el *conatus* -escribe Negri-, a diferencia de lo que pretende la teoría hobbesiana de este, como apertura generosa y dadivosa ('*munifica*', es decir en tanto afirmación del '*munus*', del don) -sean cuales fueren, por otra parte, las dificultades que ese enfoque suscitaría en la lectura del texto spinoziano-, incluso en ese caso, pues, no lograríamos romper la tensión natural y ética que el *conatus* revela y que la *cupiditas* orienta. Incluso en ese caso, estaríamos inmediatamente obligados a una operación ulterior y artificial que consistiría en introducir trascendencia, es decir, en una operación dialéctica. Pues el *conatus* spinozista -y esta es la paradoja-, no es reductible en ningún caso a la figura generosa del don. En el don, lo que se da se ha sacado necesariamente de algún lado; mientras que para el *conatus*, el don es una potencia que no incluye carencia" (Antonio Negri, "Spinoza: una sociología de los afectos", en *Spinoza y nosotros*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2011, pp. 98-99).

[20] "Por cosas singulares entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Pero, si varios individuos concurren a una misma acción, de tal manera que todos a la vez sean la causa de un solo efecto, los considero a todos ellos como una cosa singular" (*Ética*, II, def. 7 -versión de Atilano Domínguez, Trotta, Madrid, 2000. En las sucesivas citas de la *Ética* se utiliza siempre esta versión).

la política *ex parte multitudinis*, pensar también un spinozismo del poder: ¿quién sería, cómo sería, propiamente, un Príncipe spinozista?). Inmanencia del poder constituido al poder constituyente; fragua colectiva de una institucionalidad cuya distancia con la intensidad conativa y deseante –"salvaje", dice Lefort- en la que halla su origen, es mínima.

No se trata de poner en marcha un "optimismo de la voluntad" –palabra que, como se sabe, designa una ilusión en la filosofía de Spinoza–, ni mucho menos de sucumbir a un "pesimismo de la inteligencia" –si quisiera mantenerse la fórmula sería en todo caso plausible a la inversa, como pesimismo de la voluntad y optimismo de la inteligencia–, sino: producción política de un conjunto de condiciones que hacen posible la extensión del *conatus* común (que será, precisamente, más extenso –y más intenso– cuanto más común); manifestación de la *virtù* que aloja un cuerpo colectivo, siempre indeterminada y abierta a nuevas prácticas para su "afirmación" y su "resistencia" [21].

Inscripta en el fragor de las fuerzas en conflicto; excedencia "sin precio" [22], irreductible a una ecuación costo/

[21] Sobre el *conatus* como afirmación y resistencia, ver el libro ya clásico de Laurent Bove, *La stratégie du conatus*. Vrin, Paris, 1996.

[22] Marcel Hénaff, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris, 2002. Acaso la acción humana que se manifiesta en la política conserva una vieja dimensión irrecíproca revelada por el origen del lenguaje y transmite en un cierto sentido esa significación arcaica, cuya indicación no autoriza a ninguna sobreestimación. En su estudio sobre el vocabulario de las instituciones indo-europeas correspondiente al análisis de las palabras pertenecientes al mundo económico, tras establecer la relación entre "*gratia*" y "reconocimiento" y marcar la evolución paralela entre el gr. *kháris* y el lat. *gratia*, concluía Benveniste: "Cuando creemos que las nociones económicas han nacido de necesidades de orden material que se trata de satisfacer, y que los términos que reflejan esas nociones sólo pueden tener un sentido material, nos engañamos gravemente. Todo lo que está **[CONTINUA]**

beneficio y sin embargo arraigo en el interés de sí del que la antropología spinozista enseña es imposible abjurar o trocar en renuncia, la militancia se practica en consecuencia como adición y composición, conforme permiten concebirla dos pasajes centrales para la fundación de un spinozismo político: "*…[Los hombres] que buscan su utilidad propia bajo la guía de la Razón, no persiguen para ellos mismos nada que no deseen para los otros hombres*" (E, IV, 18, esc.); "*El bien que persigue para sí mismo todo hombre que busca la virtud, lo desea también para los demás*" (E, IV, 37).

VI. La perseverancia que Spinoza afirma como el impulso fundamental de todas las criaturas no equivale, en el caso de los seres humanos, a una simple supervivencia en detrimento de otros -contra otros o sin los otros-, pues se trata siempre de una perseverancia *en su ser*, que en los seres humanos es irreductible a la pura conservación biológica. Antes bien la expresión *in suo esse perseverare conatur* adopta aquí la forma de un proceso de afirmación y reconocimiento –de afirmación por el reconocimiento y de reconocimiento por la afirmación. La *conservatio* es el lugar del otro.

Encontramos un vestigio de esta lógica de la afirmación común en un concepto latino clásico al que recurre Spinoza

---

[CONTINUACIÓN DE LA NOTA 22] relacionado con las nociones económicas se halla ligado a representaciones mucho más vastas que ponen en juego el conjunto de las relaciones humanas o de las relaciones con las divinidades: relaciones complejas, difíciles, en las que siempre se hallan implicadas las dos partes. Pero el vaivén de la prestación y del pago puede ser voluntariamente interrumpido: servicio sin retorno, ofrenda de favor, pura 'gracia", que abre una reciprocidad nueva. Por debajo del circuito normal de los intercambios, de lo que se da para obtener, existe un segundo circuito, el del beneficio y el del reconocimiento, de lo que es dado sin espíritu de retorno, de lo que se ofrece para 'agradecer'" (Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européenes. 1. Économie, parenté, societé*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969, pp. 200-202).

en el *Tratado político* al concebir el estado civil como una continuidad y una extensión del derecho natural. La temática spinozista del *obsequium* –palabra que suele ser traducida por "obediencia" y que llega al español moderno como sinónimo de *don*– presenta una complejidad semántica en la que se cifran las diversas dimensiones del reconocimiento: desde la obediencia al amo (que acentúa la etimología de Giambattista Vico en la versión de 1744 de la *Scienza Nuova* [23]) hasta la nociones de "respeto" (que es la acepción del término en la cultura latina más clásica, por ejemplo en Terencio y Cicerón[24]) y la de "premio" u "obsequio", que pareciera ser el sentido de un pasaje de Maquiavelo, en el que cita a Tácito [25].

[23] "Con toda la elegancia latina, los feudalistas eruditos traducen esta voz bárbara [*homagium*] por *obsequium*, que primeramente fue la diligencia con la que el hombre seguía al héroe, donde quiera que lo llevase, a cultivar sus campos. Esta voz *obsequium* contiene de manera eminente la fidelidad del vasallo hacia el barón: tanto que el 'obsequio' latino significa además el homenaje y la fidelidad que hay que jurar a la investidura de los feudos…" (*La scieza nuova seconda. Giusta l'edizione del 1744*, V, 2 , Laterza, Bari, 1953, p. 518).

[24] En la última parte del *Laelius*, Ciceron aprehende los elementos que trazan la línea de demarcación entre el amigo y el adulador -el término que en el texto encontramos con mayor frecuencia no es *adulatio* sino *adsentatio*. Discutiendo con Terencio -quien en *Andria* v. 68 había escrito: "El respeto (*obsequium*) produce amigos, la verdad odio"-, afirma Cicerón: "…en el respeto (*obsequio*) -uso con gusto la palabra terenciana- haya gentileza pero no adulación (*adsentatio*), que no es digna de un amigo, y ni siquiera de un hombre libre; pues en un caso se vive con un tirano, en otro con un amigo" (Cicerón, *Laelius de amicitia*, XXIV, 89).

[25] "…para gobernar una multitud, parece mejor ser humano y no soberbio, piadoso y no cruel. Sin embargo, Cornelio Tácito… afirma lo opuesto en una de sus sentencias, cuando dice: *'In multitudine regenda plus poena quam obsequium valet'* [porque en el dirigir una multitud valen más las penas que el obsequio]… Y se ve muchas veces que los capitanes romanos que se hacía amar por los ejércitos y los manejaban con premios (*ossequio*), obtuvieron **[CONTINUA]**

Percurso VIII

El término *obsequium* aparece en capítulo II del *Tratado político* para afirmar que tiene sentido una vez constituida la sociedad común de los hombres, y que en cambio carece de significado (al igual que las nociones de pecado, justicia, injusticia, etc.) en el estado natural [26]. Es decir, se trata de un término cuya demarcación spinozista lo inscribe en el léxico político, y sólo de manera impropia (*nisi admodum impropriè*) podría ser aplicado a la vida de la razón como "obediencia" a sus dictámenes [27] –en

---

[Continuación de la nota 25] mejores frutos… Pero, el que manda a los súbditos, como dice Cornelio, para que no se vuelvan insolentes y no te pisoteen por tu excesiva condescendencia, debes inclinarte más al castigo que al premio (*ossequio*)…" (*Discorsi*, III, 19 –pp. 386-387).

[26] "…es pecado lo que no puede hacerse o está prohibido por el derecho, mientras que la obediencia (*obsequium*) es la voluntad constante de ejecutar lo que es bueno según derecho, y que, por unánime decisión [por decisión común] debe ser puesto en práctica" (TP, II, § 19, p. 95; G., III, pp. 282-283).

"Y, lo mismo que el pecado y la obediencia (*obsequium*) en sentido estricto, también la justicia y la injusticia solo son concebibles en el Estado. Pues en la naturaleza no existe nada que se pueda decir, con derecho, que es de éste y no del otro, ya que todas las cosas son de todos y todos tienen potestad para reclamarlas para sí. En el Estado, en cambio, como el derecho común determina qué es de éste y qué del otro, se dice justo aquel que tiene una voluntad constante de dar a cada uno lo suyo, e injusto, por el contrario, aquel que se esfuerza por hacer suyo lo que es de otro" (TP, II, § 23, p., 97; G., III, p. 284).

[27] "No obstante, solemos llamar también pecado lo que va contra el dictamen de la sana razón; y obediencia (*obsequium*) la voluntad constante de moderar los deseos según el dictamen de la razón. Yo aprobaría, sin reparo alguno, esta forma de hablar, si la libertad humana consistiera en dar rienda suelta a los deseos, y la esclavitud, en el dominio de la razón. Pero, como la libertad humana es tanto mayor cuanto más capaz es el hombre de guiarse por la razón y de moderar sus deseos, sólo con gran imprecisión podemos calificar de obediencia (*obsequium*) a la vida racional y de pecado, lo que es, en realidad, impotencia del alma…" (TP, II, § 20, pp., 95-96; G., III, p. 283).

cuanto tal, el sujeto ético-político que se guía por los dictámenes de la razón es un sujeto motivado por la cautela, no por el *obsequium*; sólo lo es en cuanto sujeto social confrontado con las leyes particulares de una sociedad dada [28].

En una nota de *El sentido práctico* –preciosa para comprender la dimensión de "reconocimiento" que encierra asimismo la acepción spinozista de *obsequium*–, Pierre Bourdieu interpreta el concepto en un sentido más amplio, en tanto vínculo del individuo con el grupo establecido por formas de intercambio simbólico, y por un régimen de signos que manifiesta una pertenencia más que una obediencia: "El término *obsequium* que utiliza Spinoza para designar esta 'voluntad constante' producida por el condicionamiento, a través del cual 'el Estado nos moldea para su uso y que le permite consevarse' (A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 349), podría reservarse para designar los públicos testimonios de reconocimiento que todo grupo exige de sus miembros…, es decir, los tributos simbólicos esperados de los individuos en los intercambios que se establecen en todo grupo entre los individuos y el grupo: porque, al igual que en el don, el intercambio es su fin en sí mismo, el homenaje que el grupo reclama se reduce generalmente a naderías, es decir a ritos simbólicos (ritos de pasaje, ceremoniales de cortesía, etc.), a formalidades y formalismos cuyo cumplimiento 'no cuesta nada' y que parecen tan 'naturalmente' exigibles… que la abstención tiene valor de desafío" [29].

---

[28] "…esta cautela no es una obediencia (*sane cautio non obsequium*), sino la libertad de la naturaleza humana" (TP, IV, § 5, p. 115; G., III, p. 294).

[29] Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, siglo XXI, Buenos Aires, 2007, p. 109. En las *Meditaciones pascalianas* retomará el tema del obsequio para poner de manifiesto su ambigüedad o -según la expresión de Bourdieu- su "doble verdad". Se designa con este concepto el autoengaño, individual y colectivo, a la base de actos presuntamente generosos; "la *illusio* en el fundamento de la economía **[CONTINUA]**

Percurso VIII

La complexión afectiva de los individuos requerida por la constancia de lo común es lo que designa la palabra *obsequium*; aquello que teje una potencia colectiva irreductible a un despojo del derecho natural y a una anulación de los afectos. Más bien trama afectiva que sostiene el *imperium*, inmanente a la condición natural.

La reciprocidad así conquistada por medio del conocimiento y el reconocimiento (por la filosofía y la política) revela la utilidad como común, la comunidad del interés en expansión. El don del interés común no es ya vínculo contingente y pasivo –no es altruismo ni compasión ni un conflicto de deseos por el prestigio y por las cosas–, sino generosidad en su comprensión activa y radical: potencia del alma "en cuanto entiende", composición de los cuerpos para construir singularidades, fuerza productiva de amistad, *dépense*. Al final del recorrido spinozista que había comenzado

---

[Continuación de la nota 29] de los bienes simbólicos", y la denegación del cálculo y el interés "con el propósito de perpetuar una fe colectiva en el valor de lo universal". En tanto acto generoso -afirma Bourdieu- el obsequio es posible gracias a disposiciones generosas adquiridas y ajustadas a estructuras objetivas que garantizan un reconocimiento o una recompensa. Es decir, a la base de la experiencia del obsequio hay una disposición del *habitus* que se representa como generosidad y cuya orientación es un incremento del capital simbólico. En cuanto acto de conciencia (que "no conoce más economía que la del cálculo racional"), el obsequio gratuito resulta imposible –pues la misma intención de obsequiar destruye el obsequio. Sólo puede comprenderse por su inscripción en las instituciones sociales, es decir en clave política, no moral. Por ello, concluye Bourdieu, es necesario "sustituir la cuestión puramente especulativa y típicamente escolática, de saber si la generosidad y el desinterés son posibles, por la cuestión política de los medios que se deben utilizar para crear universos en los que, como en las economías del obsequio, los agentes y los grupos tengan interés en el desinterés y la generosidad" (Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999, pp. 252-265).

en formas conflictivas o ambivalentes del reconocimiento, el don se revela como *obsequium*, potencia democrática, excedencia que no admite correlato ni contra-don; afirmación colectiva e intransitiva; *acquiescentia* en plural.

En la encrucijada de realismo y don (y en las antípodas del idealismo y el desinterés); en la perspectiva de un materialismo estricto que parte del poder y nunca abandona su ley de hierro (el poder sólo puede encontrar un límite en el poder; "sobre esta tierra no hay otra fuerza que la fuerza"[30]) conjugada con una excedencia del *conatus* que redunda en deseo de comunidad, militancia es capacidad manifestada de afirmar una potencia instituyente transindividual y de afectar con otros; también resistencia a poderes que requieren de la impotencia de los demás para su incremento, de la tristeza de los demás para su alegría, de la alienación de los cuerpos y lo que los cuerpos pueden para su dominio.

[30] Simone Weil, *La prima radice*, Comunità, Milano, 1980, p. 191 - citada por Roberto Esposito en "La perspectiva de lo impolítico", revista *Nombres*, n° 15, Córdoba, 2000, p. 57.

Cooperação e igualdade social e política em Spinoza e Van den Enden

Francisco de Guimaraens e *Maurício Rocha* (PUC-Rio, Brasil)

Os temas da cooperação e da igualdade pertencem à linhagem materialista do pensamento político da qual participam Spinoza e Van den Enden. Essas noções possuem de recíproca implicação para o materialismo, o que permite pensar a questão da igualdade fora dos limites formais concebidos pelo liberalismo político. Essa recíproca implicação determina uma espécie de adensamento da igualdade, pois não se esgota na igualdade diante da lei ou de oportunidades, mas envolve a igualdade de condições de vida, fundamento de todo e qualquer bem-estar social. Já a cooperação assume feição democrática quando entre iguais que são tão mais iguais quanto mais cooperam. Pode-se, inclusive, afirmar que a recíproca implicação entre igualdade e cooperação reconstitui o próprio sentido da cooperação e fulmina qualquer possibilidade de confusão entre a cooperação e a servidão.

A questão da cooperação e sua ausência nas formulações políticas liberais é notada por Marx em *A questão judaica*, cuja argumentação é semelhante à de Spinoza e expõe a superficialidade e limitação da concepção liberal de igualdade se dissociada da cooperação. Segundo Marx,

> O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar de seu patrimônio e dele dispor arbitrariamente, sem atender aos demais homens, independentemente da sociedade, é o direito do interesse pessoal. A liberdade individual e esta aplicação sua constituem o fundamento da sociedade burguesa, sociedade que faz que todo homem encontre em outros homens não a realização de sua liberdade, mas, pelo

> contrário, a limitação desta [...] A igualdade, considerada aqui em seu sentido não político, nada mais é senão a igualdade da liberdade acima descrita, a saber, que todo homem se considere igual, como uma mônada presa a si mesma.[1]

O raciocínio marxista é útil para introduzir o tema deste trabalho porque apresenta os elementos essenciais desenvolvidos por Spinoza e por Van den Enden. Para Marx, há necessária relação entre a desigualdade, efeito da apropriação privada, o ensimesmamento individualista, decorrente de uma concepção de igualdade indissociável da propriedade privada, e a impossibilidade da cooperação. Pode-se dizer, com Marx e Spinoza, que a existência afirma-se política e socialmente e que a liberdade realiza-se na instituição da cooperação fundada na igualdade de condições. No mesmo sentido Van den Enden cunhou a ideia de liberdade igualitária. O objetivo deste trabalho, portanto, é compreender como Spinoza e Van den Enden se aproximam e se complementam ao investigarem as noções de igualdade e de cooperação.

I. COOPERAÇÃO

Para Van den Enden o auxílio mútuo entre os homens é uma aptidão humana e condição necessária à existência individual. Os homens, por natureza, constituem vínculos de cooperação e deles dependem para escaparem do destino de uma vida miserável e solitária. Eis a percepção de Van den Enden a esse respeito:

Sostengo que en general las personas nacen por naturaleza libres, como los más ingeniosos seres entre todos los otros tipos de animales, dotadas de lenguaje para la mutua comunicación del pensamiento, tratables, dóciles, responsables, amantes de los demás y de los niños y, en consecuencia,

[1] MARX, Karl, *Oeuvres III* (ed. M. Rubel), Gallimard, 1982, pp. 367-368.

plenamente capaces de compañerismo [2]. Todos nosotros, sin excepción, somos débiles y también míseros humanos y entre los cuales nadie posee en sí mismo el poder de subsistir propia y valerosamente sin la mutua ayuda y asistencia del otro [3].

Spinoza também considera a cooperação uma condição existencial fundamental.[4] No entanto, seu argumento desdobra-se além dessa concepção da cooperação. Na verdade, Spinoza constrói uma relação entre cooperação, alegria, potência da multidão e instituição dos direitos, o que lhe permite determinar os desdobramentos políticos e institucionais da cooperação, ao invés de limitar seu papel ao de condição da vida individual e política. Mais do que condição, a cooperação é causa eficiente imanente da sociedade e dos direitos.

O tema da cooperação surge, na *Ética*, na Parte IV, quando Spinoza investiga o processo de instituição da sociedade comum dos homens, ou seja, o processo de socialização. A sociabilidade e a expansão da potência de agir, decorrentes da cooperação, constituem o caminho necessário à afirmação da liberdade, à superação da servidão, ao reforço do desejo e, portanto, à experiência da alegria. A existência humana demanda a composição de potências para sua perseverança, na medida em que a finitude da potência de cada indivíduo exige a instituição de noções comuns aptas a

---

[2] VAN DEN ENDEN, Franciscus. *Libertad política y Estado*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010. p. 75.

[3] Ibid., p. 122.

[4] É totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser, e que não vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca com as coisas que estão fora de nós. Se, além disso, levamos em consideração a nossa mente, certamente o nosso intelecto seria mais imperfeito se a mente existisse sozinha e não compreendesse nada além dela própria. (SPINOZA, Baruch. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. Parte IV, 18, Escólio).

consolidar relações entre potências e a conservar a potência comum instituída.

A fundação dessa potência comum leva as potências instituintes a experimentar necessariamente sua própria ampliação e, portanto, a vivenciar a alegria. Tal alegria reforça o desejo dos indivíduos cooperantes que a experimentam. O desejo individual é fortalecido ao longo de instituição da potência coletiva. A cooperação entre as potências singulares é causa do útil comum e do desejo alegre associado ao útil comum e, por essa razão, o desejo alegre é mais forte do que o desejo triste. Trata-se de um desejo partilhado e de um efeito da composição de potências, enquanto o desejo triste exprime uma espécie de subtração ou de neutralização da potência individual. Em suma, a cooperação é causa de alegria e de fortalecimento do desejo.

Retornemos ao exemplo histórico de Marx. A cooperação permite às potências cooperantes realizar sua própria liberdade porque, ao fundar o útil comum fora de si, mas por si mesmas, as potências cooperantes causam sua própria ampliação. Já o proprietário ensimesmado, que enxerga nos demais uma ameaça ou um limite à liberdade, neutraliza, de saída, as possibilidades de ampliação contínua de sua potência e, se sobrevier lesão ou mesmo a perda de sua propriedade, o proprietário experimenta uma subtração do investimento da potência na propriedade. É o que afirma Spinoza nesta passagem: "A força do desejo que surge da alegria deve ser definida pela potência humana e, ao mesmo tempo, pela potência da causa exterior, enquanto a força do desejo que surge da tristeza deve ser definida exclusivamente pela potência humana" [5]. O ensimesmamento individualista produz uma inconstância da experiência afetiva. Eis o motivo de o desejo inerente a esse estado da mente e do corpo ser mais fraco do que o desejo constituído pelo auxílio mútuo.

[5] *Ética*, IV, 18, Demonstração.

Percurso VIII

Se a alegria se realiza pelos encontros formados com as coisas semelhantes a nós e pela instituição de uma potência coletiva, causa da ampliação da intensidade de nosso desejo alegre de perseverança na existência, por necessidade a cooperação é uma exigência existencial. A maior força do desejo associado à alegria é também o fundamento do processo de socialização afetiva e de instituição dos direitos para Spinoza. A composição de potências provoca a ampliação em progressão geométrica da intensidade da potência coletiva instituída e, por consequência, das próprias potências individuais constituintes da potência coletiva [6]. Esse processo de multiplicação da intensidade das potências – individuais e coletiva – permite a experiência de uma vida mais segura e seu desenvolvimento é uma estratégia de perseverança na existência, uma estratégia do *conatus*.

Essa estratégia de perseverança na existência contém um sentido profundamente diverso do hobbesiano. Não é a competição pela propriedade, o desejo ilimitado de apropriação e o limite pactuado da liberdade que constituem o princípio da instituição política, mas a experiência comum do exercício dos direitos. A relevância dessa experiência comum é tamanha que Spinoza afirma ser nulo o direito natural determinado simplesmente pela potência individual. Uma vez mais é preciso tomar contato com o texto de Spinoza:

O direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter. [...] A isto acresce que os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente. E, assim, concluímos que o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam

[6] Idem, IV, 18, Escólio.

habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. Com efeito, quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direito tem todos juntos [7].

A vida solitária é física, ética e politicamente impossível, é ausente de potência, nula de direitos, um efeito sem causa. Não à toa Spinoza identifica a sensação partilhada entre os homens acerca da utilidade da cooperação ao registrar a opinião geral de que o homem é um animal social [8]. Os homens habitualmente concordam com essa definição da natureza humana porque experimentam constantemente os benefícios do auxílio mútuo e da sociedade comum dos homens. Aliás, não apenas experimentam os benefícios da sociedade comum dos homens, mas, sobretudo, todo e qualquer indivíduo se subjetiva no interior da sociedade comum e sem ela sequer conseguiria ser, pensar e viver.

II. IGUALDADE

O tema da cooperação se vincula diretamente ao da igualdade. Tanto Spinoza quanto Van den Enden partem da igualdade entre os homens para sustentar a perspectiva cooperativa de suas filosofias políticas. Nos prefácios das Partes III e IV da *Ética*, Spinoza afirma que "a natureza é sempre a mesma" (Prefácio, Parte III) e que "todas as coisas são iguais"

---

[7] SPINOZA, Baruch. *Tratado Político (TP)*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. Capítulo II, 15.

[8] "É raro que os homens vivam sob a condução da razão. Em vez disso, o que ocorre é que eles são, em sua maioria, invejosos e mutuamente nocivos. Mas, apesar disso, dificilmente podem levar uma vida solitária, de maneira que, em sua maior parte, apreciam muito a definição segundo a qual o homem é um animal social. [...] Por meio da ajuda mútua, os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam e que apenas pela união das suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam por toda parte" (*Ética*, IV, 35, Escólio).

(Prefácio, Parte IV). Ou seja, nada na natureza pode ser considerado extraordinário ou mesmo degenerado, pois não há vício nem virtude na natureza. Por essa razão, todas as coisas são iguais, não no sentido de que existiria uma identidade entre as coisas, e sim de que nenhuma delas goza de privilégio em relação às demais.

No que se refere ao homem, essas asserções levam à conclusão de que o homem, como todas as demais coisas, é parte da natureza, uma parte finita e incomensuravelmente menos potente do que a natureza inteira, o que exige dos homens auxílio mútuo para afirmação e conservação na existência. Ou os homens cooperam e instituem uma potência multitudinária, fundamento das potências e dos direitos dos indivíduos, ou sequer têm condições de perseverar em seu ser. Essa conclusão spinozana é também a de Van den Enden[9].

O desenvolvimento da questão da igualdade uma vez mais aproxima Spinoza e Van den Enden. Ambos defendem em suas filosofias políticas a organização igualitária e democrática do poder, ainda que Van den Enden negue radicalmente qualquer possibilidade de experiência da liberdade em aristocracias e monarquias[10] e Spinoza apresente

[9] "Pero, considerando que todo hombre encomendado a sí mismo resulta ser muy débil e impotente, incluso imposibilitado de saciar sus necesidades más discretas, y que se encuentra a sí mismo también afectado por el deseo de procrear e inclinaciones similares; de modo que muestran ambos, hombre y mujer, también somos una consecuencia de su más tierna educación e disciplina de cuando niños, tantas necesidades que están completamente urgidos de procurarse ayuda mutua de sus compañeros y elegir algún tipo de morada fija y duradera. Y así podemos descubrir de la propia naturaleza y disposición humana que el hombre es conducido hacia la sociabilidad mutua y la cohabitación con sus pañeros, primero por necesidad y por mayor asistencia y luego para disfrutar de mayor placer y entretenimiento" (*Libertad política y Estado*, pp. 47-48).

[10] Idem, p. 66.

um projeto de democratização das monarquias e das aristocracias sem transformá-las em democracias. De qualquer modo, o radicalismo igualitário de Van den Enden e o reformismo também igualitário de Spinoza convergem para a necessidade de democratização do Estado e das instituições e para a defesa intransigente da igualdade. De certo modo, as propostas de ambos, além de convergirem, complementam-se, na medida em que a análise spinozana aponta para a instituição da igualdade política e da igualdade perante a lei, enquanto a posição de Van den Enden se orienta para a questão da igualdade social e até para a igualdade de gênero.

A igualdade em Spinoza tem caráter nitidamente político e jurídico. Ao tratar da democracia, Spinoza evidencia esse duplo caráter da igualdade. Vejamos o que Spinoza compreende a respeito da necessária relação entre democracia e igualdade política:

Penso, com isso, ter deixado suficientemente claro quais são os fundamentos do Estado democrático. Se preferi falar dele em vez de falar dos outros, é porque me parece o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a cada um. Em democracia, com efeito, ninguém transfere o seu direito natural para outrem a ponto de este nunca mais precisar de o consultar; transfere-o, sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte e, nessa medida, todos continuam iguais, tal como acontecia anteriormente no estado de natureza[11].

Em um Estado democrático, a transferência do poder de decidir é uma espécie de autotransferência, e não uma renúncia, visto que todos transferem para o corpo social e político, do qual todos fazem parte, o poder de decidir. Eis a profunda igualdade que caracteriza a experiência democrática. Além disso, na origem da democracia se encontra o direito de

[11] SPINOZA, Baruch. *Tratado Teológico-Político (TTP)*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Capítulo XVI, p. 242.

participar politicamente. Ou seja, segundo Spinoza, a distinção entre democracia e aristocracia não é numérica, quantitativa, mas, sobretudo, qualitativa. Na democracia, a participação política se dá por direito, é instituída por lei, e não por graça ou favor da assembleia de patrícios. A participação política é, na democracia, um direito, e não um privilégio ou honraria[12].

O projeto igualitário spinozano, embora defenda firmemente a democracia, também se estende às aristocracias e às monarquias. Isso se percebe pela determinação de que até monarcas e aristocratas sejam governados. No caso da monarquia, a multidão sempre conservará seu governo sobre o monarca e lhe será superior, evitando cometer o erro dos aragoneses que acreditaram na igualdade entre o monarca e a multidão[13], se mantiver as armas sob seu controle[14], por exemplo. O monarca, temeroso do uso das armas pelo povo, será governado pela multidão na medida em que se obrigará a consultá-la permanentemente para evitar que a indignação da multidão se volte contra ele, principalmente porque uma multidão armada pode facilmente depor o monarca. Deste modo, ainda que o monarca seja o governante, ele, tanto quanto qualquer outro cidadão, é governado. Eis a igualdade política entre o monarca e cada cidadão particular: todos são governados.

Para Spinoza, nas aristocracias também deve haver mecanismos de controle dos governantes. O primeiro diz respeito à possibilidade de perda do título de patrício caso a fortuna seja gasta em razão de vícios, como prodigalidade, prostituição e jogos. "Quem não é capaz de se governar a si mesmo e às suas coisas privadas, muito menos será capaz de olhar pelas públicas"[15], segundo Spinoza. Exige-se, portanto, uma certa austeridade do patriciado, uma conduta espartana

[12] Ver *TP*, XI, 1 e 2.
[13] Idem, VII, 30.
[14] Idem, VI, 10.
[15] Idem, VIII, 47.

sem a qual se perde a legitimidade de governar. Uma república, mesmo aristocrática, não pode permitir que seus governantes desejem diferenciar-se pelo fausto, pelo luxo, pelo excesso. A diferenciação deve ocorrer única e exclusivamente pela virtude [16].

Por fim, mesmo nas aristocracias há uma certa igualdade perante a lei. Para Spinoza, estimular o desejo de glória, de honrarias e de prêmios é o mesmo que estimular a servidão, pois são os servos que desejam e atribuem prêmios [17]. Por essa razão, mesmo nas repúblicas aristocráticas deve-se proibir a qualquer custo as honrarias, as condecorações e todo gênero de promoção pública do desejo de glória e de distinção. É o que afirma Spinoza: "É certo que a igualdade, retirada a qual desaparece a liberdade comum, não pode de maneira nenhuma conservar-se a partir do momento em que são atribuídas pelo direito público honras especiais a um homem famoso pela virtude" [18].

A expressão "direito público" é essencial para compreender a defesa da igualdade perante a lei inscrita na passagem acima. A lei, ou seja, a decisão do Estado, o direito público, não pode se transformar em mecanismo de estímulo da servidão. Sua função é a promoção da liberdade, que desaparece quando extinta a igualdade de tratamento pelo Estado, mesmo em aristocracias. Apesar de as aristocracias se fundarem em uma honraria, pois a participação política dos patrícios não é um direito, mas um privilégio ou uma honra que os distingue dos demais, não é conveniente ampliar as honrarias e estimular a própria causa da servidão, o desejo de glória. Esta causa deve ser contida no momento fundador da aristocracia e todas as demais instituições devem neutralizá-la para que se conserve a liberdade política.

Se Spinoza se preocupa mais com as instituições políticas aptas a produzir a igualdade, Van den Enden enfrenta

[16] Idem, X, 4.
[17] Idem, X, 8.
[18] Idem, X, 8.

o problema da igualdade do ponto de vista social. São tantas as propostas de caráter social que é possível vislumbrar em seu pensamento político uma questão social. A distribuição dos bens, o trabalho e a pobreza são os temas por ele desenvolvidos ao tratar da igualdade.

O conceito central de sua filosofia política é o de liberdade igualitária[19]. Segundo a noção de liberdade igualitária, a desigualdade leva necessariamente à servidão, ou seja, à perda da liberdade. Van den Enden e Spinoza concordam sobre esta questão, na medida em que ambos associam a liberdade e a igualdade. O que há de inovador no pensamento de Van den Enden é a relação da liberdade igualitária com o bem-estar, elemento tão fundamental da organização política e social que deve-se considerar inimigo todo aquele que puser em risco o bem-estar. Eis a posição de Van den Enden:

> Tenemos motivo para considerar como enemigos y para tratar de destruir a todos aquellos que intencionalmente tienden a privarnos y a alejarnos de nuestro próprio bienestar. Consistiendo el hombre en alma y cuerpo, existen por consiguiente dos tipos de bienestar. Sin embargo, están tan mutuamente conectados, que faltando uno o el otro, el hombre completo deberá sufrir.[20]

Quem não experimenta o bem-estar padece e não afirma adequadamente sua potência física e intelectual, o que o conduz ao engano e à servidão, uma situação próxima à dos animais [21]. A superação dessa condição de engano e de servidão

[19] Sobre o conceito de liberdade igualitária, ver TATIÁN, Diego. "Quien más ama las cosas: radicalismo democrático y libertad igualitaria en Francis Van Den Enden", mimeo. Tal trabalho foi apresentado no colóquio "Republicanismo e democracia: colóquio internacional em homenagem a Marilena Chaui", na USP, em novembro de 2011.

[20] *Libertad política y Estado*, p. 52.

[21] Idem, p. 50.

se encontra, portanto, na experiência do bem-estar e na fundação da liberdade igualitária. Tanto um quanto a outra se implicam, pois a concepção de bem-estar diz respeito ao juízo alheio, mas deve-se instituir a partir de nosso próprio juízo e aprovação [22]. O contrário dessa concepção de bem-estar é a servidão e a escravidão, situações em que o servo ou o escravo tomam por seu o bem-estar do senhor e do tirano. Eis a razão da primeira e mais fundamental norma da república democrática projetada por Van den Enden: a proibição da escravidão e de todos os males corporais [23].

A proibição da escravidão, na verdade, é uma condição para a promoção do bem estar físico e psíquico. O projeto de Van den Enden inclui, além dessa proibição, medidas positivas voltadas para a realização do bem estar, na medida em que o objetivo do governo é o crescimento e florescimento do povo e a melhoria contínua e geral do bem-estar do corpo e da alma [24]. Tais medidas se orientam pelo seguinte princípio: a busca e o exercício do bem-estar por uma pessoa não pode obstar outra de também alcançar seu próprio. Ainda que um homem possa experimentar um bem-estar mais intenso do que outro, é inadmissível que essa experiência individual seja tão excessiva que inviabilize o bem-estar dos pelos demais. Esse princípio tem a finalidade de impedir o sequestro do bem comum pelo bem particular. O bem comum é, portanto, a soma dos bens particulares, jamais um meio para a promoção do bem-estar particular de um dos cidadãos [25].

O raciocínio de Van den Enden se desdobra em temas concretos como o trabalho, sua remuneração e divisão, a pobreza, a educação, a saúde e a relação entre cônjuges, o que permite concluir que o projeto de república democrática

[22] Idem, p. 51.
[23] Idem, p. 57.
[24] Idem, p. 55.
[25] Idem, p. 56.

de Van den Enden possui nítido caráter social. Há, ainda que não formulado em termos contemporâneos, uma proposta de distribuição dos bens sociais sem a qual é impossível exercer a liberdade igualitária.

A questão do trabalho é um exemplo claro do projeto de Van den Enden. São três as propostas de regulação do trabalho apresentadas pelo autor. Em primeiro lugar, em uma república bem ordenada, mesmo que haja diferenças de remuneração, ninguém pode receber uma miséria, pois apenas se ninguém perceber remuneração miserável todos ganham adequadamente em conjunto [26]. Da mesma forma, a questão da divisão social do trabalho é também fundamental. Não basta a distribuição adequada dos frutos do trabalho, pois a má divisão do trabalho produz sujeitos acostumados a servir e outros acostumados a serem servidos. Por essa razão, em uma cidadania livre ninguém pode eximir-se de servir e de ser servido, o que leva Van den Enden a defender o mútuo serviço entre os cidadãos [27]. Por fim, no que se refere ao trabalho, os ofícios denominados "bestiais" por Van den Enden, pois embrutecem os homens, devem ser moderados e intercalados com exercícios que impeçam que os cidadãos caiam na ignorância [28].

A noção de liberdade igualitária ainda envolve a necessária eliminação da pobreza e da iniquidade [29] – a ponto de Van den Enden sugerir a suspensão de cobrança de impostos a trabalhadores pobres[30] –, a promoção pelo Estado da educação das crianças e dos jovens [31], a proibição do exercício privado da medicina e o custeio, pelo Estado, da remuneração dos médicos [32]. Há extensa pauta referente à igualdade social

[26] Idem, p. 55.
[27] Idem, p. 63.
[28] Idem, p. 108.
[29] Idem, p. 53 e p. 100.
[30] Idem, p. 107.
[31] Idem, p. 59 e p. 108.
[32] Idem, p. 59 e p. 60.

no conceito de liberdade igualitária, fundamento do projeto de república democrática de Van den Enden.

Por fim, em seu projeto também se incluem propostas de igualdade de gênero, tais como a liberdade sexual dos cônjuges e a liberdade do homem e da mulher de estabelecer os deveres conjugais e tudo o que for relativo ao bem-estar familiar [33]. Até mesmo a autorização do divórcio, a ser pleiteado por qualquer dos cônjuges, se inscreve no projeto de Van den Enden, pois, em sua opinião, é pernicioso para o bem-estar da república que duas pessoas sejam constrangidas a permanecer juntas para sua mútua tristeza e de sua família[34].

Em suma, os projetos de Van den Enden e de Spinoza, de certo modo, são complementares. A igualdade social e política e a cooperação são elementos desenvolvidos ora mais profundamente por um, ora mais precisamente por outro. A anomalia de Spinoza e de Van den Enden é, hoje, algo semelhante à anomalia latino-americana. Eis uma feliz intercessão entre Spinoza, Van den Enden e as Américas.

[33] Idem, p. 111.
[34] Idem, p. 112.

A democracia como "a Verdade da Política"

Diogo Pires Aurélio (Univ. Nova de Lisboa, Portugal)

Ao longo da história do pensamento político, a democracia tem sido quase sempre apresentada e discutida como se fosse, unicamente, um tipo de regime. Montesquieu, por exemplo, não a refere senão como uma das duas formas de governo republicano, aquela em que a soberania reside na totalidade do povo, por oposição ao que acontece tanto em aristocracia - a outra forma de república - como nos governos unipessoais - a monarquia e o despotismo. Ser soberano, porém, não significa para Montesquieu governar. Sobre essa matéria, o autor do *Espírito das Leis* repete a doutrina tradicional: «o povo que detém a soberania deve fazer por si próprio tudo aquilo que é capaz de fazer bem; pelo contrário, aquilo que não consegue fazer bem é preciso que o faça através dos seus ministros». O que é que o povo consegue fazer bem? Escolher os governantes. E o que é que o povo não consegue fazer bem? Governar. A democracia, portanto, é o regime onde o povo escolhe quem o vai governar. Somente nesse sentido se pode dizer que ele é soberano. No resto, a sua condição permanece a de súbdito, uma vez que deve obediência aos magistrados que soberanamente escolheu [1].

Semelhante concepção, que sobreviveu, no essencial, até aos dias hoje, só virá a ser realmente questionada por Tocqueville, um autor em cuja obra, à semelhança do que acontece em Marx, se bem que em registo obviamente distinto, a ideia de democracia extravasa os limites de uma simples forma de poder. Se abrirmos *A Democracia na América,* logo no início, vemos que essa ideia aparece vinculada não apenas

[1] Montesquieu, *De l'esprit des lois* I, parte I, livro II, cap. 1 e 2, Paris, Garnier-Flamarion,1979, pp. 131-136.

a um tipo de governo, mas também e sobretudo à «igualdade de condições», a qual é descrita como um «fato» que «estende a sua influência muito para lá dos costumes políticos e das leis, e que não impera menos sobre a sociedade civil do que sobre o governo: cria opiniões, faz nascer sentimentos, sugere hábitos e modifica tudo aquilo que ele próprio não produziu» [2]. Além disso, ainda segundo Tocqueville, «o desenvolvimento gradual da igualdade é um fato providencial», que trabalha nos subterrâneos da história – qual «velha toupeira», como diria Marx – e transforma simultaneamente os costumes e as leis, isto é, a sociedade e o estado. Na América, os colonos criaram instituições, que Toqueville descreve como sendo a negação do que eles, ou os seus antepassados, haviam conhecido no Velho Continente, porque asseguram a igualdade a gente que deixou a servidão. Na Europa, por sua vez, a história vem desde há séculos minando os privilégios e a estratificação social, pelo que, também aí, se caminha para a igualdade. Num futuro mais ou menos próximo, crê Tocqueville, a igualdade vai tornar-se universal, chegando ao mundo da política como a todos os outros aspetos da vida em sociedade.

No plano estritamente político, a igualdade afasta qualquer hipótese de o estado se constituir como uma entidade que transcendesse a sociedade: «Há países», diz Tocqueville, «em que um poder, de alguma forma exterior ao corpo social, age sobre este e o obriga a prosseguir numa certa direção. Há outros em que a força está dividida, encontrando-se na sociedade e ao mesmo tempo fora dela. Nos Estados Unidos, não se vê nada de semelhante. Ali, a sociedade age por ela própria e sobre ela própria. Não existe potência senão no seu seio» [3]. Além disso, a igualdade estimula o gosto da liberdade, pois desenvolve nos indivíduos o hábito de se guiarem pela sua própria vontade, de rejeitarem na vida privada a autoridade

[2] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* I [1835], Introduction, Paris, Gallimard/Folio, 1986, p. 37.

[3] Ibidem,I Parte, cap. IV, cit., p. 109.

de outrem, estando «naturalmente inclinados para as instituições livres». O problema da democracia, por conseguinte, é o da possibilidade de sobrevivência das instituições livres, que protegem os indivíduos da discricionariedade do poder, num regime em que a dinâmica social induz os desfavorecidos a lutarem pela redução de toda a desigualdade, se necessário com sacrifício da própria liberdade [4].

Para Tocqueville, as instituições livres provêm, em primeiro lugar, do sufrágio e da representação, que requerem a salvaguarda dos direitos individuais e a existência de um verdadeiro espaço público, ou seja, o direito de criticar o poder. Em momento algum, a soberania do povo e o fato de o poder democrático ser imanente à sociedade se lhe afiguram como equivalentes a uma ausência de magistraturas e de um estado que dê uma forma ao todo social. A democracia não é a anarquia. Tocqueville acredita, de resto, à semelhança de boa parte do conservadorismo liberal, que, embora difícil, não é totalmente impossível a democracia contrariar os efeitos nocivos da igualdade social e preservar não só a liberdade singular, como até um certo «aristocratismo», mediante a escolha dos melhores para o exercício das diversas magistraturas. A verdadeira dimensão e as consequências da revolução industrial já em marcha não alteram essa convicção. A formação de uma nova «aristocracia», através da concentração do capital e da desvalorização da mão-de-obra, assim como a captura do poder político pela burguesia e a agudização da luta de classes, são matérias sobre as quais a sua posição permanece ambígua, de tal maneira está convicto de que a democracia tende para a igualdade de condições,

[4] «Esta paixão [da igualdade] tende a elevar os pequenos ao patamar dos grandes. Mas existe também no coração humano um gosto depravado pela igualdade, que leva os fracos a quererem arrastar os fortes para o seu nível, e que reduz os homens a preferirem a igualdade na servidão à desigualdade na liberdade». Ibidem, I, Parte I, cap. III, cit., p. 104.

conforme observou Claude Lefort[5]. Desse modo, a crise de 1848, não lhe passando totalmente ao lado, também não cabe na moldura teórica em que ele desenha, com tanta finura, os contornos dos novos tempos. Os motins em Paris podem ter originado dramas, oportunismos e desvarios. Tocqueville sabe, inclusive, que a questão não é apenas o sufrágio universal, é também o direito de propriedade, um assunto reconhecidamente sério, «o mais sério para que podem olhar os filósofos e os homens de estado» [6]. Mas uma coisa não condiz com a outra. Por isso, na hora em que o estado se eclipsou por um instante, surgindo em seu lugar a multidão dos deserdados, a imagem desse breve instante, em que a propriedade individual ficou, por assim dizer, desguarnecida, vai perdurar para sempre na memória de Tocqueville: «Durante esse dia [25 de fevereiro], não vi em Paris um único dos antigos agentes da força pública, um soldado, um guarda, um agente da polícia; a própria guarda nacional havia desaparecido. Só o povo empunhava armas, guardava os espaços públicos, vigiava, comandava, punia; era uma coisa extraordinária e terrível ver nas mãos apenas dos

[5] Claude Lefort, «Préface» a Alexis de Tocqueville, *Souvenirs,* cit., p. XLII. A «ambiguidade», neste caso, é literal, uma vez que Tocqueville, embora os encare como excepcionais, está longe de ignorar estes fenómenos, os quais interpreta, muito coerentemente, como naturais na sociedade igualitária: «Comment des classes pauvres, inférieures et pourtant puissantes n'auraient- eles pas songé à sortir de leur pauvreté et de leur inferiorité, en se servant de leur pouvoir? (…) Et pour parler spécialement de la propriété, qui est comme le fondement de notre ordre social, tous les privilèges qui couvraient et qui, pour ainsi dire, cachaient le privilège de la propriété étant détruits, et celui-ci restant le principal obstacle à l'egalité parmi les hommes, et paraissant en être le seul signe, n' était pas necessaire, je ne dis pas qu'on vînt à l'abolir à son tour, mais du moins que la pensée de l'abolir se présentait à l'esprit de ceux qui n'en jouissaient pas?» *Souvenirs*, cit. pp. 101-102.

[6] Alexis de Tocqueville, *Souvenirs,* cit., p. 102.

que não possuíam nada toda esta imensa cidade, cheia de tanta riqueza, ou melhor, toda esta grande nação, pois graças à centralização reinante, Paris manda na França»[7].

A Revolução de Fevereiro, essa «coisa extraordinária e terrível», não levaria sequer uma semana a ser debelada. Se saldou, é certo, pela restauração da república, a redução do horário de trabalho, de 12 para 10 horas, e a instauração do sufrágio universal masculino. Mas o direito de propriedade não foi sequer beliscado. Para a maior parte dos revoltosos, a eleição dos legisladores e dos governantes era quanto bastava para evitar a oligarquia, isto é, para evitar que o poder político, por definição adstrito ao universo dos cidadãos, fosse capturado por um punhado de particulares, dentro ou fora da Assembleia.

Aparentemente triunfal, essa cavalgada em direção à chamada democracia representativa não selou a história. Ainda os tumultos de Paris não tinham eclodido, em fevereiro de 1848, já Marx e Engels se erguiam contra um tal entendimento da soberania popular, baseado na hipótese de uma reconciliação nacional por virtude apenas da universalização do direito de voto. Num opúsculo que viria a marcar todo um século, de seu nome *O Manifesto Comunista*, os autores vão pôr em causa a pretensa neutralidade do estado, seja este monárquico ou democrático, e a sua alegada posição acima dos conflitos em que se divide a sociedade civil, tal como Hegel o havia apresentado nos *Princípios da Filosofia do Direito*. Na prática, como sublinham os autores do *Manifesto*, o estado, depois de 1848, permaneceu de fato ao serviço da burguesia. E da mesma forma que a alienação religiosa se perpetuara no deísmo dos filósofos do século XVIII, ficando a transcendência divina a salvo da crítica a que as religiões foram então submetidas, a alienação política se perpetua no estado liberal do século XIX, não obstante, com as revoluções americana e francesa, a soberania se haver teoricamente transferido da pessoa do monarca absoluto para o universo dos cidadãos.

[7] Alexis de Tocqueville, *Souvenirs,* cit., p. 97.

Aquilo que o *Manifesto* reclamava era, por conseguinte, uma soberania efetiva do povo, a «verdadeira democracia», como lhe chama o jovem Marx, a única forma política em que uma comunidade de homens livres poderá aceder à sua própria verdade, pois só aí estará ausente a dominação de um indivíduo, ou de um grupo social, sobre os demais. Semelhante forma política põe em causa, obviamente, a ideia de estado na sua formulação hobbesiana, fundada no contrato entre os indivíduos, a quem o soberano, seu representante, constituiria como corpo político. Mas o que ela refuta acima de tudo é o estado na sua formulação hegeliana, a qual contrapunha à ideia de representação dos indivíduos em abstrato, proposta por Hobbes, a representação corporativa dos interesses concretos, que só na monarquia constitucional hereditária poderia ter lugar. Hegel, como se sabe, rejeita a ideia liberal de fundar o estado nessa abstração que é um povo indeterminado, reduzido à mera soma de votos singulares, que não exprimem a vontade senão como particularidade e interesse privado, como «belo prazer, opinião e arbítrio de muitos (*der Vielen*)»[8]. Porque um «estado político», diz Hegel, é antes de mais «o poder de determinar e de fixar o universal – poder legislativo»; é, depois, «a subsunção das esferas particulares e dos casos singulares sob o universal – poder executivo»; e é, finalmente, «a subjetividade enquanto última decisão da vontade – poder do príncipe».

Por mais diferentes que sejam entre si, quer o texto de Hobbes, quer o texto de Hegel, tomam a unidade do soberano como o operador da unidade do povo. Se Hegel rejeita a formulação hobbesiana, é tão-só porque esta degrada a necessária universalidade da lei – expressão da vontade de todos – na positividade de um direito que não exprime senão a vontade particular do soberano, um direito, no fundo, despótico. É essa a razão pela qual Hegel se opõe a toda a conceção política em que o soberano, que é em si mesmo a

[8] *Grundlineen,* § 281.

ideia da vontade unificada do todo, seja apresentado como se fosse algo surgido *a posteriori*, originado a partir dos votos, das opiniões e das vontades dos particulares. Para ser realmente a expressão da vontade comum, ou vontade do estado – uma vontade que está acima dos humores e interesses variáveis dos eleitorados – a monarquia., conclui Hegel, terá de ser hereditária.

É precisamente este o ponto em que vai incidir a crítica do jovem Marx, quando argumenta, logo em 1843, num texto que ficaria inédito até 1927, ser impossível que uma soberania empiricamente personificada por um indivíduo constitua a expressão da soberania popular: «Se a soberania existe no monarca, é uma extravagância falar de uma soberania oposta no povo, uma vez que faz parte do conceito de soberania esta não poder ter uma vida dupla, ou contraditória»[9]. Em matéria política, afirma ainda o autor, «o *Uno*, muito simplesmente, não possui verdade senão na medida em que ele for numerosos *Unos*»[10]. Dito por outras palavras, a soberania popular não se pode entender senão como democracia. Em todas as restantes formas de governo – monárquicas ou republicanas – o estado se apresenta como uma forma universal abstrata, que subsume o povo concreto, que organiza e regula através das suas instituições as diversas esferas em que se desenvolve a existência dos particulares: o casamento, os negócios, em suma, a vida civil. Aí, a constituição e o direito, enquanto aparato jurídico-formal do estado, determinam quais os conteúdos legítimos da vontade privada, ou seja, o que é permitido ao cidadão. Pelo contrário, na democracia, o estado político é «ele próprio um conteúdo particular, uma forma de existência particular do povo», ou seja, uma esfera a par das restantes em que se materializa a vontade concreta dos

[9] Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* [1843-1844], trad. franc. de Albert Baraquin, *Critique du droit politique hegelien*, Paris, Les Editions Sociales, 1975, p. 77.

[10] Ibidem, p. 74.

indivíduos. Conforme explicita o próprio Marx, «na democracia, a Constituição, a lei, o próprio estado não é senão uma autodeterminação do povo e um determinado conteúdo deste» [11]. É por isso que, se «em monarquia temos o povo da Constituição, em democracia nós temos a Constituição do povo» [12].

A ideia marxista de democracia, como explicou desenvolvidamente Miguel Abensour [13], tem subjacente uma conceção da política que é diferente do tradicional modelo da dominação unitária, visível ainda na arquitetura hegeliana do estado. Segundo Hegel, sem uma forma política, a qual só pode surgir mediante um poder soberano assente num estado, o povo não seria senão uma massa inorgânica. Para que o povo aceda à vida política, é necessário um príncipe que efetive a sua Constituição. Por isso, na perspetiva de Hegel, a verdadeira forma política não poderá ser senão a monarquia constitucional, porque só aí a multidão dos indivíduos e dos grupos de interesses particulares se encontra unificada e superada na universalidade da Constituição e dotada de um operador adequado para legislar e punir, que o mesmo é dizer, para poder agir no tempo histórico. Conforme explicita o próprio Hegel, «o poder do príncipe contém ele próprio, dentro de si, a *universalidade* da Constituição e das leis, o conselho (de ministros) enquanto relação do *particular* ao universal, e o momento da decisão última, enquanto *autodeterminação* para a qual tudo o resto remete e de onde tudo retira o começo da efetividade» [14]. A monarquia constitucional hereditária constitui, por isso, o regime em que todos os outros têm a sua verdade.

Ao arrepio de semelhante conclusão, Marx observa que o registo da política em que ela está assente, além de "contraditório" e "extravagante" no que toca à soberania,

[11] Ibidem, pp. 80-81.
[12] Ibidem, p. 79.
[13] Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, PUF, 1997.
[14] *Grundlineen*, § 275.

reconstitui, uma vez mais, o dualismo senhor – súbdito e a dominação do homem pelo homem, na medida em que, também aí, a soberania aparece como forma exterior, acima da massa informe dos particulares. «Hegel define aqui o monarca», diz Marx, «como "a personalidade do Estado, a sua certeza de si mesmo". O monarca é a "soberania personificada", a "soberania que se fez homem", excluindo, por conseguinte, todos os outros indivíduos, não só da soberania, mas também da personalidade e da consciência do Estado. Ora, Hegel não consegue, ao mesmo tempo, dar outro conteúdo a esta "soberania-pessoa" senão o "eu quero", o momento do arbitrário na vontade. A "razão do estado" e a "consciência do Estado" é uma pessoa empírica "única", com exclusão de todos os outros, mas esta razão personificada não tem outro conteúdo senão o "eu quero". *L'État c'est moi*» [15]. Para pensar a política enquanto atualização da liberdade e da vida em comum, vai ser necessário furtá-la a essa metamorfose laica da transcendência, ainda patente no estado hegeliano. Porque a única forma de ela se realizar é na imanência do *demos*. O único regime em que a política se efetiva como união na liberdade é a democracia.

Cabe, porém, perguntar: será a política, inclusive a política democrática, pensável à margem do paradigma da dominação? Haverá um registo em que ela subsista na pura imanência do coletivo? A esta questão, como é sabido, o anarquismo responde pela negativa: o fim do estado significará o resgatar da natureza humana da condição alienada em que a política, tal como a religião, até agora a mantiveram submissa. Só enquanto o homem estiver submetido a deuses ou a chefes, reconhecendo quer o poder religioso, quer a máquina do estado, acima da sua vontade, ele viverá como um ser que é estranho à sua própria essência. Moses Hess, companheiro de Marx na *Gazeta Renana* e seu amigo a vida

[15] *Zur Kritik*, cit., p. 74.

inteira, mau grado as divergências filosóficas e políticas, afirma expressamente a esse respeito: «Essa maldição», diz Hess, «aparecida com a religião e a política, só desaparecerá com o fim do reino da religião e da política»[16]. O próprio Lenine, cuja relação com o anarquismo se poderá dizer, no mínimo, complexa, escreverá em 1917: «A democracia é uma forma de estado, uma das suas variedades. E, consequentemente, ela representa em si, como qualquer estado, a aplicação organizada, sistemática, da violência sobre as pessoas. Isto, por um lado. Mas, por outro lado, ela significa o reconhecimento formal da igualdade entre os cidadãos, do direito igual para todos de determinar a organização do estado e de o dirigir». Lenine, repare-se, não é indiferente ao reconhecimento da igualdade pela democracia. Observa, porém, a natureza meramente formal desse reconhecimento e conclui, por isso mesmo, que «quanto mais completa for a democracia, mais próximo está o momento em que ela se tornará desnecessária»[17].

Contudo, para Marx, pelo menos o Marx de 1843, o problema não está tanto na política em si mesma, como no facto de ela se assumir como forma determinante do todo, eludindo a sua condição de simples esfera particular, contígua às demais, para se impor como figuração do universal e se emancipar de tal modo, que bloqueia a emancipação da sociedade. Além de abstrata, essa figura em que o todo alegadamente se realizaria cava de facto um fosso entre a política e o social. É o que acontece na monarquia constitucional hegeliana, onde, segundo Marx, «o todo, o povo, é subsumido sob uma das suas maneiras de ser, a constituição política». Ora, uma vez instalada a política no lugar do todo, o povo não pode senão reduzir-se à pura

[16] Moses Hess, *Philosophie de l'action,* cit. *in* Miguel Abensour, cit. p. 59.

[17] *O Estado e a revolução*, V.I.Lenine, *Obras escolhidas*, Tomo II, Lisboa, Edições Avante, 1981, p. 291.

indeterminação da massa informe. Pelo contrário, «na democracia, a *própria constituição* não aparece senão como *uma* determinação, a saber, a autodeterminação do povo»[18]. A democracia, instituindo-se como reenvio para o plano da existência concreta do *demos*, intrinsecamente plural e multitudinário, une a política e o social, ao mesmo tempo que une homem livre com homem livre, abandonando assim a dupla abstração de um estado separado da sociedade e de um homem promovido a uma cidadania meramente jurídica. Nesse sentido, a democraciase projeta para além da questão tradicional dos regimes políticos, para se afirmar como horizonte de refundação permanente do *demos,* quer fazendo alastrar o princípio da soberania popular a todas as esferas da sociedade, quer resistindo à tendência que todo o poder manifesta para se impor como fecho absoluto e se confundir com o todo. Só assim se compreende a conhecida conclusão de Marx: «Em todos os estados que se distinguem da democracia, o *estado*, a *lei*, a *constituição*, é que domina, sem que o estado domine realmente, isto é, sem que ele penetre materialmente o conteúdo das outras esferas não políticas. Na democracia, a constituição, a lei, o próprio estado, não é senão uma autodeterminação do povo e um conteúdo determinado deste, na medida em que este conteúdo é constituição política. Todas as formas de estado têm a democracia por verdade e, precisamente por isso, são não verdadeiras na medida em que não são a democracia»[19].

Semelhante inversão da tese hegeliana, segundo a qual, recorde-se, a verdade da política estava na monarquia, constitui com toda a nitidez o eco de um enunciado surgido, um século e meio antes, numa obra de Baruch Espinosa, o *Tratado Teológico-Político*. O estado democrático, afirma Espinosa, no cap. XVI desse tratado, e repete, logo a seguir,

[18] *Zur Kritik*, cit., p. 68.
[19] Cit. p. 70.

no cap. XX, «é o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza concede a cada um» [20]. Em 1843, recorde-se, Espinosa é visto por muitos intelectuais alemães, em particular os chamados «hegelianos de esquerda», como um verdadeiro «profeta». Feuerbach chamara-lhe «o Moisés dos livre - pensadores e materialistas» [21]. O já citado Hess, além de o considerar «o verdadeiro fundador da filosofia alemã (…), cuja visão do mundo está igualmente presente na fundação da filosofia social francesa» [22], leva o entusiasmo ao ponto de anotar na sua *História Sagrada da Humanidade:* «O período que começou com Espinosa não foi senão aquele pelo qual Cristo havia suspirado, e que ele e os seus discípulos, tal como toda a Cristandade, haviam esperado e profetizado» [23]. Esse período é evidentemente a modernidade, o tempo, segundo Hess, em que a verdade, ou o absoluto, já não se

[20] TTP, GIII, p. 195 e p. 245, trad. de Diogo Pires Aurélio, Lisboa, INCM, 3ª ed. Integralmente revista, 2004, p. 332. E p. 389. Sobre a questão do espinosismo na Alemanha de finais do século XVIII, princípios do século XIX, cf. Willi Goetschel, *Spinoza's Modernity. Mendelssohn, Lessing and Heine,* Madison, The University of Winsconsin Press, 2004; Steven B. Smith, «The Legacy of the *Treatise*», in Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity,* New Haven and London, 1997, pp. 166-196; *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreit*, Würsburg, Königshausen & Neumann, 1988; Winfried Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Würsburg, Königshausen & Neumann, 1987; Michel Espagne, «Le spinozisme de Moses Hess», *in* Pierre-François Moreau (coord.) *Spinoza entre lumière et romantisme, Les Cahiers de Fontenay nº 36 à 38,* Fontenay aux Roses, 1985, pp. 143-157.

[21] Cit. *in* Maximilien Rubel, «Marx à la rencontre de Spinoza», *Cahiers Spinoza*, 1, p. 28.

[22] Moses Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit von einem Jünger Spinoza's* [1837] trad. de Shlomo Avineri, *The Holy History of Mankind and Other Writings,* ed., Cambridge Uk, Cambridge University Press, 2004, p. 101.

[23] Ibidem, p. 44.

reflete unicamente como objeto, conforme acontecia na Antiguidade, nem como sujeito, como aconteceu depois na Idade Média, mas sim como substância que é simultaneamente matéria e espírito. Na metafísica hegeliana, comenta Hess, o espírito ainda sobreleva e domina a matéria, transformando-a através do princípio da negação, como verdadeiro sujeito da história, num processo dialético através do qual, de negação em negação, ele caminha para a reconciliação consigo próprio, como espírito absoluto que finalmente conjuga em si o ser e o dever ser. Em Espinosa, pelo contrário, a metafísica apresenta-se imediatamente como uma *Ética,* o ser afirma-se por inteiro na diversidade dos seres existentes, como subjetividade já objetivada na história, como *praxis,* em suma. A substância, como diz Espinosa, é por essência *actuosa*, razão pela qual cada uma das suas modificações – os seres de que é composta – se identifica como *conatus*, isto é, como esforço para perseverar na existência, estando o seu ser, que é seu agir, sujeito às marcas ou afeções que nela imprimem todas as outras com as quais entra em contacto e que aumentam ou reduzem a sua própria capacidade de ser e agir. Todos os seres se encontram neste horizonte em que emergem e desaparecem constantemente novas singularidades, formadas por agregação ou desagregação de indivíduos. Em rigor, nem há sequer, a não ser por abstração, indivíduos isoladamente tomados, mónadas separadas. O indivíduo é sempre um ser coletivo e complexo, um aglomerado de partes cujas naturezas se conjugam momentaneamente num todo em que as forças de sinal positivo, que tendem a preservá-lo na existência, são superiores às de sinal negativo, que tendem a desagregá-lo. É esta a ontologia, desenvolvida nas duas primeiras partes da *Ética,* que serve de fundamento à antropologia e à política de Espinosa.

É também aí que reside, de acordo com Moses Hess, a chave para um abandono da metafísica hegeliana. Incorporando, à maneira de Espinosa, a unicidade da substância e o paralelismo da matéria e do espírito,

identificando a essência do ser com o agir, com o esforço para perseverar no ser, a teoria pode, enfim conjugar-se com a prática, e a ideia de liberdade abandonar as alturas metafísicas do espírito, para emergir como ação concreta no mundo. Hess considera que a Revolução Francesa, ao moldar a realidade de um povo aos imperativos da razão, tinha sido uma prova inconfundível dessa reconciliação do ser com o dever-ser, à qual os diversos movimentos socialistas, em acelerada propagação por toda a Europa, viriam acrescentar a componente igualitária. Tal como escreveu Michel Espagne, «ao fazer assentar a filosofia da ação num processo contra Hegel, Hess (…) oferecia pela primeira vez ao jovem-hegelianismo um horizonte socialista»[24]. Decerto, Marx jamais comungou do entusiasmo por Espinosa que é visível em Moses Hess, que seria, de resto, um dos destinatários das críticas do *Manifesto Comunista* aos auto-proclamados «verdadeiros socialistas»[25]. Mas o conceito de democracia por ele teorizado em 1843 apresentava marcas evidentes do autor cuja obra, redescoberta no último quartel do século XVIII, tinha inflamado a cultura alemã, suscitando a célebre «querela do panteísmo» (*Pantheismusstreit*), a que estiveram associados nomes como Lessing, Jacobi, Mendelsshon, Goethe, Fichte e

[24] Cit, p. 148.

[25] Marx e Engels acusam os «literatos alemães» de copiarem as ideias francesas, sem se darem conta de que, «com a imigração deste escritos de França, não imigraram ao mesmo tempo para a Alemanha as relações de vida francesas». Assim, «Como nas mãos do Alemão [a literatura socialista-comunista francesa] deixou de exprimir a luta de uma classe contra outra, o Alemão ficou consciente de ter triunfado da "unilateralidade francesa", de ter fendido, em vez das necessidades verdadeiras, a necessidade da verdade, e em vez dos interesses do proletariado, os interesses da essência humana, do homem em geral, do homem que não pertence a nenhuma classe, que nem sequer pertence à realidade, que pertence apenas ao céu nebuloso da fantasia filosófica». *Manifesto do Partido Comunista*, cit., pp. 150-151.

Hegel. Dificilmente o jovem Marx poderia ficar imune aos efeitos dessa querela, os quais perduravam ainda no seu tempo, tanto nos meios literários, como na Universidade. Três dos seus cadernos de estudante comprovam, aliás, não só a leitura de Espinosa como, inclusive, a cópia de dezenas de extratos da sua correspondência e do *Tratado Teológico-Político*. Na verdade, nem é bem uma simples cópia, é uma verdadeira reescrita, que se apropria do texto de Espinosa através de um processo de seleção e colagem que faz dos cadernos aquilo que alguns estudiosos não hesitam em considerar como uma "obra" da autoria do jovem Marx [26].

Na obra de Espinosa, Marx depra-secom aquela que é, porventura, a primeira defesa sistemática da democracia em toda a história do pensamento moderno. Não é apenas uma defesa em termos retóricos; é também uma conclusão necessária, a partir de uma ontologia que rejeita a transcendência e o finalismo, e que não pode, em coerência, identificar a política senão como realização coletiva dos indivíduos, preservando a liberdade de cada um deles e aumentando a sua potência de ser e agir. Boa parte do pensamento político declara inconciliáveis esses dois objetivos: a liberdade, que por natureza assiste a cada um, se afigura um impedimento à obtenção de benefícios tão essenciais como a segurança e a paz, alegadamente impossíveis sem a subordinação de todos a uma única instância soberana, isto é, a uma estrutura de poder, dotada de força para julgar e castigar os prevaricadores. O tratado de Espinosa afirma exatamente o contrário, apontando como seu objetivo, logo no subtítulo, demonstrar que a liberdade de opinião, longe de constituir uma ameaça para a paz, é sua condição imprescindível.

[26] Cf. Karl Heinrich Marx, *Cuaderno Spinoza*, tradução, estudo preliminar e notas de Nicolás Gonzalez Varela, Barcelona, Montesinos, 2012. O texto, orinalente publicado na edição MEGA, I, Berlim, 1929, foi depois editado em francês, nos *Cahiers Spinoza*, nº 1, 1977, acompanhado de estudos e comentários de Maximilien Rubel e François Matheron.

Na verdade, para Espinosa, é o fomento da liberdade que produz aqueles efeitos que Hobbes espera obter através da repressão, isto é, a tranquilidade e a paz da república. Primeiro, porque a repressão da liberdade, sendo impotente para eliminar o que os indivíduos sentem e pensam que deve ser feito, é inútil, senão perigosa. Segundo, porque a repressão, ao sustentar a opinião e o interesse de uns contra a opinião e os interesses de outros, divide a cidade, ou o estado, e dá azo à captura do poder soberano pelos grupos assim favorecidos. Pelo contrário, a liberdade, assegurando os direitos que a natureza concede a cada um, conduz à união e promove a existência de uma verdadeira comunidade. Não admira, por isso, que no último capítulo do *Teológico-político* se afirme lapidarmente: «o verdadeiro fim da república é de facto a liberdade» [27].

Atribuir como função à política a instituição da liberdade equivale a reconhecê-la como operador da afirmação de cada um como *sui juris*, como ser que se auto-determina, que se dá a lei a si mesmo. Todo sentido e função da política consiste em resgatar o indivíduo do domínio alheio, aproximando-o da sua verdadeira natureza, que é a de um homem livre. Porém, este exercício de individuação traduz-se, ao mesmo tempo, num exercício de trans-individuação, conforme observou Balibar. Por natureza, o indivíduo integra uma comunidade, a qual é parte de um todo maior, e assim sucessivamente, até à substância infinita: quanto mais o indivíduo for *sui juris*, mais próximo estará da razão, a qual não impele senão à concórdia.

Sem dúvida, os indivíduos não se guiam unicamente pela razão. Cada um deles experimenta em si mesmo a influência e as marcas do contato com os outros, os quais formam a rede passional em que se dilacera, quer a identidade individual, quer a identidade do grupo ou nação a que pertence. A história, por isso mesmo, é sempre um horizonte de possível conflito, onde a luta pela dominação ou pela

[27] TTP, cap. XX, GIII, p. 241, cit. p. 385.

emancipação se trava. Embora inerentes à razão, a liberdade individual e a concórdia constituem na realidade um desafio que convoca a política em permanência, o desafio de sustentar o direito comum face ao arbítrio, a liberdade face à dominação.

Observado a partir da perspetiva espinosista, o fundamento ou razão de ser da política é, pois, intrinsecamente democrático, seja qual for o tipo de regime. No *Tratado Político*, essa tese virá depois a se radicalizar, mediante a definição do direito comum como «potência da multidão». Já antes, porém, no *Tratado Teológico-Político*, onde ainda predomina um registo a que poderíamos chamar de contratualismo crítico, a soberania efetiva se identifica, em certa medida, com essa potência multitudinária: diz Espinosa, «os soberanos», diz Espinosa, «têm todo o interesse, para se precaverem e conservarem o poder, em olhar pelo bem comum e conduzir tudo conforme os ditames da razão»[28]. De um ponto de vista estritamente realista, o exercício do poder encontra-se estruturalmente determinado pela totalidade dos cidadãos, não existindo, por conseguinte, qualquer margem para uma diferença ontológica entre lei natural e direito natural, como aquela que Hobbes estipulava. Se o direito comum é potência da multidão, política e direito pertencem por inteiro ao domínio da *natura, sive Deus*. Não existe, por conseguinte, lugar para nenhuma deontologia, nem teleologia, que transcendesse o corpo da multidão que se constitui como corpo político, mediante a determinação comum do direito.

Não quer dizer que a diferença entre os regimes se torne, por isso, irrelevante. Tanto para Hobbes, como para Espinosa, ela permanece decisiva. Ao distinguir o direito e a lei, o autor do *Leviatã* considera que os vários regimes não se distinguem tanto pelo tipo de poder que estipulam, como pela sua «maior ou menor aptidão para produzir a paz e a segurança do povo»[29]. Com efeito, se o poder se fundamenta no contrato,

[28] TTP, cap. XVI, GIII, p. 194, cit., p. 330.

[29] *Leviatã*, cap. XIX.

que é postulado pela lei natural, então, quer ele esteja na mão de um ou nas mãos de muitos, «todos os indivíduos são autores de tudo quanto o soberano faz»[30]. Porém, o imanentismo de Espinosa, faz coincidir a lei e o direito, sendo por isso obrigado a reconhecer já não apenas uma diferença de grau, mas uma diferença de «natureza» entre os regimes: há os que são adequados ao direito natural e aqueles que lhe repugnam; há os que se ajustam à condição plural e essencialmente fluida da potência coletiva e aqueles que a violentam. É por essa razão que Espinosa afirma ser a democracia o mais natural dos estados, o «império totalmente absoluto», como lhe chama o *TP*, porquanto o seu direito, longe de provir de uma qualquer instância exterior ao *demos*, é imanente ao ser da comunidade e determinado pela totalidade dos cidadãos.

[30] Ibidem, cap. XVIII.

De la naturaleza y la eventualidade de la democracia (en la politica de Spinoza)

Ezequiel Ípar (UBA – IEALC, Argentina)

1. Introducción

En distintos esfuerzos por pensar lo moderno más allá de la configuración histórica que llegó a ser pre*dominante* en el pensamiento y las instituciones de la modernidad capitalista, reaparece recurrentemente y con fuerza el nombre de Spinoza. Esta reaparición del nombre suele situar a Spinoza en los márgenes de la modernidad filosófica y política. Su extraña presencia en los debates contemporáneos recuerda a aquella de los espectros de Derrida, que asedian desplazándose a través de los extremos de una lógica cultural, sin llegar nunca a hacerse presentes en una configuración definitiva. En el contexto de estas reapariciones, que tienden a llevar lo moderno hasta sus extremos, la filosofía de Spinoza sirve para mostrar múltiples problemas contemporáneos de los paradigmas filosófico-políticos dominantes, pero se abre también a dificultades interpretativas con respecto a algunos de sus conceptos centrales, que debemos también atribuir a la letra de su filosofía. No pocos conceptos de su filosofía se nos presentan como auténticos enigmas. Entre ellos, y a mi modo de ver por razones estrictamente vinculadas a este forzamiento del esquema de la modernidad, el concepto de democracia.

No resulta extraño, entonces, que un filósofo como Spinoza haya podido encarnarse tanto en los proyectos teóricos que procuran una modernidad intelectual e institucional alternativa (o inclusive una contra-modernidad), como que haya podido transformarse en el cuerpo filosófico sobre el que se diseccionan y se diagnostican los violentos excesos de la racionalización del mundo individual, social y político. En estas dos direcciones lo interpreta, para citar sólo un ejemplo,

Theodor Adorno. Para Adorno, la relación de Spinoza con la modernidad tiene que ser pensada a partir de la dramática ambivalencia que atraviesa su obra: por un lado, el filósofo perseguido que con su extraña ontología muestra la falsedad y des-construye la clausura de la metafísica moderna, proponiendo, al mismo tiempo, sobre el vacío de la fundamentación teológica de la totalidad social, una relación directa y positiva entre el conocimiento que surge de la crítica de las ideologías y la ética[1]; no obstante esto, desde el otro extremo, lo que aparece con el fantasma de Spinoza es el poder de la metafísica racionalista, que piensa al esfuerzo ego-céntrico de auto-conservación como el primer y único fundamento de la virtud civil y absolutiza el método de conocimiento que va a derivar en una concepción formalizada e instrumental de las pasiones humanas. La combinación de ambos principios, que produce "la máxima de toda civilización Occidental, en la que desaparecen las diferencias religiosas y filosóficas de la burguesía", es la que va a conducir, según este análisis de la dialéctica de la modernidad, a la tragedia de Auschwitz [2].

Ahora bien, al interior de esta dialéctica, lo que Adorno rescata de Spinoza es el hecho de haber mostrado la no-identidad entre las pretensiones liberadoras de la razón y su cumplimiento totalitario como sistema teológico-metafísico. Lo que rechaza es el estatuto que adquiere en la modernidad tardía el principio de auto-conservación, fundamentalmente allí donde es puesto como el único criterio de racionalidad posible para un mundo cultural post-teológico y post-tradicional. Frente al peligro de esta racionalización de la vida individual y colectiva, Adorno va a proponer en sus estudios sobre las subjetividades y las ideologías políticas (incluidos aquellos que realiza como sociólogo en los EE.UU. a mediados

[1] Adorno, Theodor, 1997. *Negative Dialektik*, GS Band 6. Frankfurt: Suhrkamp, p. 33.

[2] Adorno, Theodor y Max, Horheimer, 1997. *Dialektik der Aufklärung*, GS Band 3. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 46 y 105.

del siglo XX) un antídoto que nunca se ocupó de aclarar o desarrollar, pero que llamó sin ambigüedades: personalidad "democrática". La importancia que va a adquirir dentro de la *Teoría Crítica* de la Escuela de Frankfurt el requisito de una moral democrática explica de alguna manera el extraño desinterés de Adorno por la teoría política spinoziana de la democracia, que podría haber sido el lugar en el que podía encontrar algunas de las respuestas a sus preocupaciones por las causas y los modos de evitar las grandes tragedias de la humanidad.

Una ausencia similar se puede encontrar en revisiones críticas contemporáneas de las teorías de la democracia como las de Jürgen Habermas o David Held. Desde un punto de vista filosófico o sociológico, ambos ignoran completamente el nombre de Spinoza al momento de reconstruir la genealogía del concepto moderno de democracia. Esta ausencia, que señala con mucha precisión la dificultad de la teoría política de Spinoza, depende –a mi modo de ver– de una doble falta que vuelve a su concepto de democracia impensable: por un lado, como hemos visto en el análisis de Adorno, la falta consiste en la desaparición del privilegio del discurso moral de la caja de herramientas teóricas con las que se van a reconstruir las piezas de la *esencia de la democracia*; por otro lado, el des(re)conocimiento de la originalidad del linaje teórico que le da forma a la *verdadera democracia*. El hecho de haber transformado a la democracia de algo extraordinario en algo natural y de haberla enunciado más allá del discurso moral, explica, finalmente, la enorme paradoja de que estos dos importantes filósofos y sociólogos críticos de la democracia contemporánea puedan omitir completamente al que tal vez fue uno de los únicos filósofos modernos que intentó defender abiertamente la forma de gobierno democrática.

El trabajo de revisión de la praxis y del pensamiento democrático que elabora David Held nos puede servir para establecer algunas conjeturas sobre esta ausencia. En principio no existen razones para que no aparezca la posición teórica

de Spinoza. Como Held pretende realizar una genealogía crítica exhaustiva de "todos" los modelos de democracia, que abarca desde el "modelo antiguo" de la democracia griega hasta los distintos modelos en los que se pueden reconocer a las democracias contemporáneas, resulta evidente que en el análisis de la modernidad política, entre el republicanismo y el liberalismo, entre los nombres de Maquiavelo y Locke, de Rousseau y John Stuart Mill, tendría que haber surgido el nombre de Spinoza (Held, 2006). Pero el hecho de que Spinoza permanezca totalmente ausente de esta genealogía, de un modo ciertamente muy sintomático, señala algunos de los verdaderos problemas que la política de Spinoza le plantea a la tradición de la modernidad política. Al no poder situarlo en su época ni en la tradición del republicanismo que funda la superioridad de los ideales del auto-gobierno, ni en la tradición liberal que defiende la existencia de derechos insuprimibles que le perteneces a cada miembro individual de la sociedad política, ni en ninguna de las posibles combinaciones que pudieran surgir entre ambas tradiciones, nos permite constatar mejor la fuerza de las herejías teóricas y la anomalía del pensamiento político de Spinoza para los linajes de herencias e influencias que habrían conformado el pensamiento democrático contemporáneo.

La anomalía más general la constituye, sin dudas, como lo han notado la mayoría de los autores que se interesan en la política de Spinoza, su ontología, sobre todo si se la piensa frente a la metafísica política moderna. En tanto la soberanía nunca está plenamente presente ni en el todo, ni en los elementos, sino en una relación variable que los constituye, los diferencia y los determina, Spinoza evita e indirectamente confronta con las bases de una doble idealización que resulta fundamental para la modernidad política: la idealización de la vida pública, de la deliberación y del poder del consenso en la comunidad política; y la idealización de la racionalidad, la sociabilidad y la interacción cooperativa de los individuos.

Ambas idealizaciones, que fundan de alguna manera la reconstrucción que hacen las teorías contemporáneas de la democracia del republicanismo y del liberalismo moderno, son las que sostienen y demandan el privilegio del discurso moral y el evolucionismo historicista que le da forma a las teorías de la democracia dominantes. La ausencia del nombre de Spinoza en esas genealogías y en esas teorías sitúa, de alguna manera, uno de los lugares esenciales que la problemática de la modernidad no puede pensar sobre la cuestión de la democracia. Esta problemática, que se abre más allá de las ilusiones morales e historicistas, que se insinúa en los márgenes de las idealizaciones de la vida pública y la racionalidad individual, plantea de un modo completamente novedoso la relación que existe entre la lectura de la historia social, la escritura política y las tesis que se formulan sobre las potencialidades de la democracia.

2. El carácter enigmático de la democracia

Decimos, entonces, que en torno a la palabra democracia Spinoza comienza creando un espacio extraño para todos sus lectores, un espacio en el que nunca se está porque desde siempre se cree haber estado allí, en abstracto, habitando un lugar seguro, conocido y próximo.[3] Contra esta familiaridad, quisiera defender la interpretación que sostiene que Spinoza nos sitúa, en torno a la palabra democracia, frente a un horizonte filosófico que esencialmente no nos pertenece. Desde el comienzo del concepto se le asigna a la palabra democracia el carácter de un extraño enigma. Spinoza: "he

[3] La famosa tesis de Spinoza que considera a la democracia como "el más natural de los regímenes" depende de la aclaración clave que agrega: "según me parece". Spinoza (des)naturaliza el orden político en el mismo movimiento en el que escribe/inscribe una *interpretación* del derecho natural. Esta inscripción muestra, al mismo tiempo, la labilidad del deseo natural y la necesidad del orden político.

tratado del Estado democrático, porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo" (Spinoza, 2008: 195). ¿Qué puede significar el "más natural" de los Estados en estos ejemplos del Tratado Teológico Político que intentan exponer el derecho natural y el proceso de asociación política entre los hombres? Si seguimos la letra del texto, en ese mismo pasaje Spinoza sugiere algo todavía más polémico para nuestra concepción de la democracia, ligada al origen mítico de Atenas [4]. En ese otro pasaje, que complementa al anterior, Spinoza sugiere que todos los hombres tuvieron que hacer, tácita o explícitamente el pacto democrático [5]. Todos significa, en primer lugar, cada uno de los miembros de la asociación política que le da forma a la más elemental vida en común, pero este pasaje no excluye, sino que sugiere con fuerza la hipótesis que expande ese todos hasta abarcar a todas las formas de sociedad. En este segundo significado, descubrimos que en todas las culturas, en todos los tiempos históricos, los hombres tuvieron que asociarse a partir de una *relación* entre sus miembros que Spinoza llama *democrática*.

Con este extrañamiento de la palabra, el significado de la democracia pierde toda su excepcionalidad, su trascendencia con respecto al orden natural de las formas de sociedad y su ubicuidad absolutamente limitada a un único origen espacial y temporal. A partir de este desplazamiento,

[4] Este origen tiene que ser puesto en relación, y esto no deberíamos olvidarlo en ningún programa de relectura política de la cuestión democrática, al linaje de los Estados imperiales que se imaginan a sí mismos (desde la Atenas de la antigüedad) dignos y únicos herederos de la lucha de la libertad contra la tiranía a través del procedimiento ideológico que proyecta esencialmente siempre fuera, en las otras culturas, en los otros estadios, en los otros Estados del mundo, el principio del despotismo y de la sujeción de los hombres.

[5] Baruch, Spinoza. *Tratado Teológico-Político*. Madrid: Alianza, 2008, p. 193.

de este auténtico desajuste de la palabra democracia, ésta ya no podrá erigirse en el *telos* de las doctrinas políticas, porque no tendría sentido hablar de una orientación posible o de una causa final que surge de algo que ya se ha realizado o, mejor aún, que forma parte de la naturaleza de toda sociedad. Al mismo tiempo, con esta extraña elaboración de su concepto, la libertad necesaria para instituir el pacto democrático ya no va a depender ni del desarrollo de la *tékne*, o de la fuerza militar, ni del aprendizaje moral, o de la consciencia libre, ni del desarrollo del espíritu, o del raciocinio de la filosofía. Se entiende mejor ahora lo que diferencia a Spinoza del historicismo idealista de las formas políticas, que llega veladamente con todo su poder hasta las teorías contemporáneas de la democracia. Sin origen y sin *telos*, la democracia se transforma en el terreno en el que siempre ya estamos cuando reflexionamos sin prejuicios sobre las formas de sociedad, sobre la relación entre la vida humana y la normatividad cultural, en el entramado siempre complejo de sus conflictos, sus tragedias y los modos de interrogarnos por los caminos de la liberación.

Pero lo anterior no implica, desde luego, que el significado de esta palabra que se ha vuelto ahora ordinaria y natural, se vuelva por esto auto-evidente y transparente en relación a todas sus determinaciones. Habría que seguir en sus textos el largo camino –que no podemos reproducir, obviamente, aquí– a través del cual Spinoza muestra de qué modo cuando la democracia deja de ser un misterio escondido en la historia de occidente, se transforma en un verdadero enigma para el pensamiento político, esto es, en un significante disputado que exige ser interpretado por una escritura política. Que la democracia deja de ser un misterio significa que deja ser algo comprensible sólo por pocos y para pocos, un sentido que siempre se aleja, por su irrealidad constitutiva o su carácter utópico. Al mismo tiempo, que la democracia se transforma en un enigma significa que desde esta nueva composición de

sus elementos sólo se proyecta sobre sus lectores como una interrogación que modifica esencialmente su modo habitual de pensar la política. En este pasaje del misterio del sentido al carácter enigmático de la palabra democracia, pasaje que se realiza mediante la inscripción de la democracia en la naturaleza de lo social, Spinoza instituye el nombre de una "cierta eternidad" de la democracia.

Contra el historicismo evolucionista, entonces, el enigma del carácter natural y ordinario de la democracia, *accesible para todos y presente en todas las culturas*, en todos los tiempos. Pero dijimos que este planteo combatía también la interpretación moralista, que quiere establecer la superioridad universal de **una** misma forma de Estado, de un único régimen político y de un modo de gobernar ideal. Contra esta interpretación moralista, Spinoza realiza un nuevo desajuste, al asignarle a la palabra democracia un primer estrato de significación absolutamente restringido, haciendo un uso minimalista de esta expresión. De esta manera, al reducir al máximo la determinación de su significado, reduce al máximo la presencia de la democracia que puede decirse eterna, esto es, aquella que puede establecerse como una "ley firmemente grabada en la naturaleza humana, que hay que situarla en las verdades eternas que nadie puede ignorar" [6]. Lo único que Spinoza inscribe en esta eternidad de la democracia es el carácter absolutamente insuprimible del derecho natural de todos y algunas consecuencias Generales que se siguen de éste para la constitución de cualquier sociedad. Nada dice en este primer estrato de significaciones "eternas y naturales" sobre la necesidad o el privilegio del Estado Constitucional, ni sobre la duración del deseo de los hombres por ejercer el auto-gobierno de su vida en común, ni sobre la existencia de una

[6] Baruch, Spinoza. *Tratado Teológico-Político*. Madrid: Alianza, 2008, p. 192.

potencia de auto-organización de la multitud que podría permanecer siempre latente, inclusive bajo el dominio de fuerzas e instituciones no-democráticos. El derecho natural a lo que se desea y se puede, que es lo único que aquí se afirma bajo la especie de una cierta eternidad en todos los miembros de todas las sociedades, permanece en este respecto completamente lábil, maleable, expandible, dominable y expropiable. La naturaleza democrática de la distribución de esta potencia va de la mano de su necesaria variabilidad y de la indeterminación de su significado.

En el plano de esta Generalidad en la que se afirma la democracia, el único significado verdadero que descubre la filosofía es el de una capacidad individual de juicio sobre lo útil que no puede desaparecer por completo con la institución de ninguna forma de sociedad. Esa instancia del deseo permanece insuprimible en todos los hombres, por lo cual todas las formas de Estado y todos los diferentes modos de gobernar que pudieran existir tendrán que surgir necesariamente como modificaciones esenciales de esas potencias resistentes a los imperativos externos. Pero lo que muestra Spinoza con esto es tan sólo la falsedad de las legitimaciones teológicas del poder político coercitivo, que bajo distintos regímenes imaginarios pretenden que es el poder del Soberano el que crea a los súbditos y no, como realmente sucede, que es siempre el poder de los súbditos el que crea al Soberano (Spinoza, 2010: 170). Como el deseo y la potencia democráticamente distribuidos son esencialmente lábiles y modificables, nada en la naturaleza impide que ambos sean instrumentalizados, verticalizados y unilateralizados, generando así en su infinito devenir la multiplicidad de historias humanas en y para las cuales el auto-gobierno democrático de sus protagonistas no puede establecerse nunca ni como origen, ni como *telos*, ni como sujeto de las mismas.

3. De la duración y la eventualidad de la democracia

Para pensar a la democracia en la forma de la soberanía popular o para reflexionar sobre los modos a través de los cuales el pueblo puede resistirse a las tentativas de verticalización y confiscación del poder común, Spinoza nos obliga a cambiar la perspectiva. Tenemos que pasar de la Generalidad eterna del derecho natural al análisis de la duración de las formas particulares de gobierno. Pero con este pasaje lo que cambia no es sólo el concepto de democracia, sino también la posición de enunciación de su escritura y la relación con la temporalidad, que devienen radical y estratégicamente políticas. Esto significa que la *interpretación democrática* de la naturaleza democrática de lo social no es algo que este escrito en la esencia objetiva eterna de las cosas políticas, como era el caso del derecho natural, sino que es el producto de una intervención estratégica en el campo de las teorías políticas.

Esta estrategia democrática del texto de Spinoza se vuelve particularmente intensa, a mi modo de ver, en el *Tratado Político*. Este texto vuelve a poner a sus lectores frente a una nueva serie de enigmas teóricos, pero ya no por las extrañas Generalidades que propone, sino por los pequeños detalles que utiliza para particularizar las formas de Estado, los regímenes políticos y los modos de gobernar. Si restringimos este análisis a la relación entre la temporalidad y los significados de la democracia se pueden identificar dos operaciones que resultan especialmente interesantes: en primer lugar, la sutil re-escritura de las tres formas tradicionales de gobierno, en las que Spinoza hace aparecer una extraña tonalidad democrático-normativa, que las vuelve equivalentes en más de un aspecto [7]. Spinoza dice Monarquía, Aristocracia y Democracia, pero no establece diferencias absolutas, por lo cual parece estar definiendo en todos los

[7] Baruch, Spinoza. *Tratado Político*. Madrid: Alianza, 2010, pp. 133 y ss.

casos una forma de Estado muy similar. Se trata en realidad de una monarquía completamente atravesada por el poder del pueblo, de una aristocracia no-meritocrática y, lo que va a resultar esencial para nuestro argumento, de una democracia no-idealizada. La segunda operación, que aparece en los breves pasajes que ha dejado sobre la democracia, consiste en explicitar la mínima diferencia que separa a la forma estatal democrática de las otras dos, para hacer aparecer una serie de problemas que serán fundamentales para pensar no ya la democracia bajo la especie de una cierta eternidad, ni la lógica de su duración particular como esencia política formal, sino la eventualidad de una radicalización de la democracia.

En la primera operación, lo que Spinoza presenta son las potenciales variaciones democráticas de los Estados que están ya configurados formalmente como Monarquías, Repúblicas Aristocráticas o Repúblicas Democráticas. Se podría decir que en este nivel la estrategia político-democrática trabaja transformando desde dentro la teoría de las formas políticas, volviéndolas tenuemente irreconocibles, fundamentalmente por la desaparición de la frontera que debería separar a la aristocracia de la democracia. Como resultado de esta estrategia aparecen Reyes *elegidos por el pueblo*, sometidos a las *deliberaciones de los Consejos* y esencialmente *preocupados por el bien común*.[8] Lo mismo sucede con las Repúblicas aristocráticas y las Repúblicas democráticas. Se enuncian reglas institucionales y procedimentales que tienden a garantizar la participación del pueblo en los asuntos públicos y en las transformaciones del derecho común. Con este objetivo, Spinoza propone reglas

[8] El Rey puede ser un auxiliar del derecho común, que decide en última instancia las controversias irresolubles y coordina el tiempo de la decisión con la dimensión externa de las cuestiones, pero siempre es evaluado por el pueblo, que lo obliga a permanecer atento al bien común. Lo mismo sucede con la asamblea de Patricios y con sus instituciones.

que tienden a ordenar las pasiones y los intereses de los individuos y los grupos, reglas que establecen el contenido, la duración y la sustitución de las magistraturas y reglas que resguardan la deliberación, la división y la cooperación de los poderes públicos. Estas formas de Estado determinan, entonces, una normatividad moral, institucional y procedimental, que justifica su validez al garantizar la realización de distintos objetivos fundamentales para el mantenimiento de la sociedad: la seguridad, la paz y la racionalidad de las decisiones del Estado.

Ahora bien, lo único que estas reglas formales garantizan es, en todos los casos, distintos modos de subordinación al poder común que suprimen la relación de esclavitud dentro del Estado y permiten que esa forma de Estado pueda proyectarse en la duración gracias al consenso activo de sus miembros. Es decir, se trata de reglas que llevan al límite el potencial democrático de cada una de las formas estatales, pero no del potencial democrático mismo, o de una expresión auténtica o absoluta de éste. En este nivel de las formas de Estado particulares el potencial de un auto-gobierno absoluto permanece, en tanto tal, ausente de las tres formas, incluida la de la propia normatividad democrática.

Lo que Spinoza muestra en esta otra parte de la constelación del significado de la palabra democracia, lo que él pone estratégicamente como condiciones de la duración de la esencia formal de los distintos tipos de Estado, son estructuras normativas que tienden a facilitar la mejor expresión del deseo del pueblo en un Estado suficientemente ordenado, sea éste gobernado formalmente por uno, por algunos o por muchos. A su vez, esta normatividad resguarda a los hombres que viven en sociedad de una doble caída, de la caída en la esclavitud y/o de la caída en la disolución de las relaciones sociales, sin que se vuelvan por esto hombres autónomos. La normatividad democrático-estatal es, entonces, esa mediación que hace posible la existencia de hombres libres,

capaces de reflexión moral y de juicio sobre el sentido de los asuntos públicos, pero que no crea ni depende de la existencia concreta de hombres autónomos. En torno a esta distinción entre esclavitud y libertad, que deja afuera la cuestión de la autonomía, Spinoza va a exponer, a contra-mano de las teorías de la democracia que se basan en el privilegio del discurso moral, el lugar necesario, limitado y frágil de toda constitución normativa, incluida la democrática.

Pero Spinoza dice democracia todavía con otro significado, que aquí sólo voy a intentar sugerir. No se trata del significado que permanece asociado ni a la especie de eternidad del derecho natural, ni a la duración abstracta de la democracia; refiere a lo que podríamos llamar la *eventualidad de la democracia*. La diferencia entre este tercer nivel del significado y los anteriores la podemos interpretar acompañando dos pasajes claves del *Tratado Político*. En los dos la cuestión clave es el límite de las formas abstractas del Estado y de los modos de su conocimiento.

En el primero pasaje, se establece claramente la mínima diferencia que existe entre la forma de la aristocracia y la forma de la democracia: en ésta última, afirma Spinoza, "los ciudadanos destinados a gobernar el Estado no son elegidos como los mejores por el Consejo Supremo, sino que se destinan a esa función por Ley" [9]. Esa mínima diferencia consiste, entonces, en que en la forma democrática del Estado la división del cuerpo social entre los hombres potencialmente autónomos y los hombres potencialmente libres o esclavos, esto es, la exclusión constitutiva del Estado de una parte de la sociedad, queda expuesta abiertamente a través de la publicidad y de la fuerza de una Ley. La particularidad que a Spinoza le interesa destacar de la normatividad democrática, su diferencia mínima, no es un objetivo o una justificación de la necesidad de esta normatividad, como era el caso de la

[9] Baruch, Spinoza. *Tratado Político*. Madrid: Alianza, 2010, p. 358.

seguridad para la monarquía o de la racionalidad de las decisiones del Estado para la Aristocracia. Según la estrategia que prosigue Spinoza, no habría que mirar a las reglas de la democracia formal ni como el mejor instrumento para lograr la paz social, ni como la mediación que le da validez al gobierno racional de los hombres racionales. Para eso están la Monarquía y la Aristocracia. Su particularidad reside exclusivamente en que inscriben en la existencia social el límite constitutivo del Estado, es decir, se trata de una normatividad que no trascendentaliza ni esconde en una justificación su diferencia con la facticidad. Por eso se permite agregar, con la ironía del realismo político, que esta "publicidad" de la normatividad democrática puede generar estructuras y modos de participación política que fácticamente pueden resultar aún más restringidas y prohibitivas que las de la aristocrática.

En el segundo pasaje, Spinoza comenta una diferencia que habría existido entre el modo de elegir a los jueces, es decir, a los intérpretes de la Ley, en una república aristocrática considerada en abstracto, que es el nivel al que confiesa llegar con su análisis en el *Tratado Político*, y el modo singular que siguieron los genoveses a partir de conocer más "la idiosincrasia de su pueblo que la naturaleza del Estado"[10]. Como era sabido en su época, los genoveses decidieron contrariar las prescripciones republicanas básicas y no eligieron a sus jueces entre los patricios, sino entre los "peregrinos", la excluidos formal y prácticamente del Estado. En un extraño movimiento, le dieron el poder de interpretar la Ley a los que no tenía el poder real sobre la Ley.

Quisiera finalizar esquemáticamente entrelazando las significaciones anteriores con el comentario de estos dos pasajes:

En primer lugar, podemos decir que para Spinoza existe entonces, junto con la eternidad del derecho natural y el significado que dura junto a la forma democrática, un tiempo

[10] Baruch, Spinoza. *Tratado Político*. Madrid: Alianza, 2010, p. 341.

político concreto de la democracia que promueve una radicalización de su forma. En este otro tiempo, que es el tiempo de la eventualidad de la democracia, aparecen modos de democratización de las sociedades que contradicen las reglas institucionales y procedimentales de la propia forma de ese Estado. Por ejemplo, eligiendo a sus jueces entre los "peregrinos" de esos Estados. Lo importante es que sólo en este tiempo político singular de la democracia ya no son las reglas formales las que determinan las posibilidades de expresión y ejercicio de la voluntad popular, sino que es el deseo de un pueblo el que intenta expresarse autónomamente en sus reglas.

En segundo lugar, debemos notar que esta eventualidad de la democracia no produce ni pretende producir una identidad plena entre el deseo del pueblo y las instituciones que gobiernan la vida en común. Una radicalización de la democracia no debe ver en la normatividad democrática nada más que la exposición y la problematización de la fisura que divide necesariamente a lo social a partir de su propia inscripción. De hecho, vimos que para el Spinoza del análisis político lo que define a la teología política es esa pretensión de realizar plenamente el deseo de la multitud a través de las formas de su organización institucional. Sólo los monarcas o los especialistas en el arte de gobernar pretenden representar plenamente a la totalidad del cuerpo social. Por el contrario, la singularidad del tiempo democrático es aquella en la que se abren y se intensifican las fisuras del cuerpo social, que impiden que éste coincida consigo mismo. El político democrático, en la perspectiva de este significado que propone Spinoza, no trabaja bajo el anuncio de un imposible gobierno de todos y para todos, ni deviene en un predicador de un bien que sería susceptible de ser común a todos. La intensificación política de la democracia es aquella en la cual se hace algo con la existencia concreta de los límites del Estado (ahora expuestos a publicidad, crítica y oposición), se transforma o se revoluciona la exclusión constitutiva de la sociedad (la que separa a los gobernantes de los gobernados),

sin auspiciar la ilusión de su superación en una supuesta racionalidad, imaginación o deseo común a todos.

Pero si la democracia no es más que una nueva exclusión o como leímos en el *Tratado Político*, una exclusión consciente de sí, resulta esencial el modo en que se ejerce esa exclusión. No tanto los objetivos o los fines ideales que la justifican. Vimos que Spinoza prácticamente no le asigna ninguna justificación a la exclusión democrática. Pero esto tal vez sólo nos sirva para reinterpretar el carácter absoluto de la forma democrática como la eventualidad de la explicitación de algo paradojal, que yace en la pretensión de totalidad que nunca estará completamente ausente en la palabra democracia: el gobierno de todos, por todos, para todos. El tiempo político singular de la democracia se lo puede pensar como existiendo más allá de cualquier mistificación consensualista del orden político, pero no se lo puede pensar más allá de los esfuerzos por instituir el deseo de igualdad.

En su breve definición Spinoza parece haber comprendido esto: la democracia no es aquello que garantiza una superación definitiva de las tragedias históricas de los hombres, como pretenden su interpretación moralista o racionalista, sino la forma y la práctica social que, eventualmente, puede inscribir un potente deseo de igualdad asumiendo el carácter paradojal de esa institución. En esta extraña conjunción con la que Spinoza piensa a la democracia a partir de una interpretación no-sacrificial del deseo de los hombres y de una economía de la violencia que se esfuerza por que la tragedia no se repita siempre de la misma manera, Adorno podría haber encontrado otra respuesta a su pregunta: ¿cómo es posible una filosofía (política) después de Auschwitz?

PERCURSO IX

Os conflitos no seio da multitudo[1]

Marilena Chaui (USP, Brasil)

1.

Sabemos que há uma diferença no tratamento da *multitudo* no *Tratado teológico-político* (*TTP*) e no *Tratado político* (*TP*). De fato, no *TTP*, Espinosa não distingue entre a plebe, o vulgar e a *multitudo*, distinção que será feita no *TP*.

No *TTP*, a *multitudo* vem antecedida de um adjetivo, *saeva* – feroz, furiosa –, é a turba, descrita como inconstante, variável, perpassada por afetos contrários, sempre conduzida "segundo sua própria índole" (*ex suo ingenio*) e para mantê-la nos limites necessários à estabilidade e conservação do poder soberano (*imperium*) é preciso homens prudentes e vigilantes, capazes de conformar as leis à índole da gente a ser governada (*ingenium gentis*) – exatamente como fez Moisés com os hebreus. Entretanto, no *TP*, apesar de sua índole variável e de suas paixões contrárias, a *multitudo* é concebida como sujeito político e seu direito ou potência natural se torna a própria definição do poder soberano (*imperium*). As diferenças entre os dois tratados decorrem dos novos elementos conceituais estabelecidos pela *Ética*, graças à física da coerência, comunicção e conveniência entre os corpos, à dedução do modo humano como união de corpo e mente, à definição da essência singular pelo *conatus,* à distinção entre afetos tristes e alegres e à teoria das noções comuns que permite, na Parte IV, demonstrar que o homem racional só é livre na Cidade e não na solidão.

[1] **Observações de tradução** (porque haverá divergência com algumas traduções de Pires Aurélio, que serão citadas):
Multitudo: multidão / *Imperium=summa potestas*: soberania; poder soberano / *Potestas*: governo, poder governamental / *Ingenium*: índole / *Res ordinandae*: as instituições / *Civitas*: a Cidade como entidade política.

Examinemos brevemente as duas figuras da multidão segundo o *TTP* e o *TP*.

No capítulo III do *TTP*, Espinosa afirma que a razão tanto quanto a experiência ensinam que o meio mais seguro para viver em paz e em segurança é formar uma sociedade com leis determinadas, ocupar uma certa região do mundo, trabalhar em conjunto e trocar os produtos do trabalho e "concentrar as forças de todos como num corpo único". Ora, desde o início do *TTP*, quando interpreta as diferenças entre as profecias e entre os profetas, Espinosa apresenta como causa dessas diferenças a variação da imaginação de cada profeta e, portanto, de seu corpo e de sua índole (*ingenium*). Tomada como conjunto de corpos individuais, exatamente a mesma variabilidade é atribuída à índole da multidão (*multitudinis ingenium*), tornando-se claro porque é preciso que a multiplicidade dos corpos individuais que a compõem deva estabilizar-se tornando-se um só corpo, isto é, o corpo da sociedade. Eis porque Espinosa introduzirá a noção de pacto, porém não à maneira da tradição, isto é, como fundador do político e sim como uma imagem ou uma representação de que a multidão precisa para dar sentido à unidade de seu corpo como corpo social e político.

Ao contrário, no capítulo III, §2, do *TP*, Espinosa demonstra que o direito da potência soberana (*imperium*) ou o poder soberano (*summa potestas*) é simplesmente o direito natural coletivo, determinado não pela potência de cada indivíduo, mas pela da *multitudo* quando esta "é conduzida como que por uma única mente" (*una veluti mente*). E explica: "da mesma forma que cada um no estado natural, o corpo e a mente do poder soberano (*imperium*) têm tanto direito quanto vale sua potência". Podemos observar que estamos diante de uma nova figura do coletivo, elaborada graças à ontologia, à física e a psicologia dos afetos. E é justamente porque agora a *multitudo* é *una veluti mente*, é que ela não mais precisará da imagem do pacto para formular sua própria unidade.

PERCURSO IX

Também podemos assinalar uma diferença entre os dois tratados do ponto de vista de suas argumentações. Em ambos, Espinosa se refere aos ensinamentos simultâneos e concordantes da experiência e da razão, isto é, o ponto no qual ambas se cruzam, ponto de intercessão que Espinosa denomina com a expressão *lei natural* para marcar sua universalidade e necessidade: em conformidade com a lei natural, experiência a razão ensinam que entre dois males, sempre se prefere o menor, entre dois bens, sempre se prefere o maior, e que evitamos fazer um mal a alguém por medo de receber um dano maior. Também em ambos os tratados, Espinosa sublinha o papel fundamental das paixões e da mobilidade incessante das circunstâncias. Entretanto, o *TTP* enfatiza a dimensão racional da fundação política, ainda que Espinosa fale na necessidade de uma arte política e se refira às estratégias que o poder soberano deve empregar para se servir da imaginação e das paixões dos cidadãos a fim de conservar-se. Esse apelo a uma arte política voltada para a imaginação dos cidadãos é perfeitamente compreensível, uma vez que se trata do *corpo* da sociedade e do *corpo* da soberania e, portanto, como todo corpo, submetidos à variação das circunstâncias e aos caprichos da fortuna, pondo continuamente em risco a instituição social e política. Diversamente, o *TP* enfatiza a dimensão passional da fundação política, que decorre da condição natural dos humanos, e elogia a habilidade empírica dos homens políticos contra as abstrações inúteis dos filósofos; entretanto, Espinosa também enfatiza a racionalidade das instituições cuja qualidade é o único meio para conservar o poder político soberano. Em suma, no *TTP*, no caráter racional da fundação política não impede e sim solicita a exigência de uma arte política, isto é, a qualidade das instituições e das leis depende da prudência e vigilância dos dirigentes políticos, enquanto que, no *TP,* apesar do

caráter passional da instituição do campo político, a qualidade racional das instituições e das leis é que determina a prudência e a vigilância dos dirigentes políticos. Consideramos que essa mudança da argumentação nos dois tratados corresponde à passagem da referência ao *corpo único* da multidão, que orienta o *TTP*, à unidade da *mente única* da multidão, que orienta o *TP*.

Embora tenhamos até aqui salientado as diferenças entre os dois tratados, gostaríamos agora de assinalar suas semelhanças, tomando como critério o lugar e o papel do conceito de multidão segundo a distinção entre o que chamaremos de sujeito social e sujeito político. Essa distinção nos permitirá compreender as causas da instituição sócio-política, as das mudanças de um regime político e também as de sua desaparição.

2.

Em suas cartas e nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa toma a palavra *multitudo* no sentido aritmético de multiplicidade numérica ou pluralidade extrínseca oposta à unidade. No *TTP*, embora a *multitudo* ainda esteja referida à multiplicidade numérica, entretanto ela já pertence ao léxico da política, pois Espinosa não a distingue de duas outras figuras políticas, quais sejam, a plebe (a massa submetida ao poder de um só ou de um pequeno grupo) e o vulgar (o supersticioso, ignorante, intemperante, movido pelo medo e submetido ao poder teológico-político). Um outro aspecto que comprova o pertencimento da *multitudo* ao campo político é a distinção espinosana entre a multiplicidade da índole variável e inconstante da multidão (*varium multidunis ingenium*) e a unidade da índole das gentes (*ingenium gentis*) ou da índole do povo (*ingenium populi*), isto é, a distinção política entre três figuras que pertencem ao campo político: a multidão como multiplicidade variável, as gentes (isto é, rigorosamente, a

nação [2]) e o povo como unidades estáveis. Além disso, no capítulo XVIII, Espinosa identifica a *saeva mulitudinis ira* – a cólera da *multitudo* furiosa – e a manifestação política da índole do povo, quando os cidadãos se voltam contra a violência dos dirigentes políticos.

O trabalho teórico do *TTP* e do *TP* descreve uma prática por meio da qual uma multiplicidade extrínseca consegue tornar-se uma unidade intrínseca, ou seja, a passagem dos indivíduos à *multitudo* e desta ao *imperium* e à *civitas*. Essa prática de passagem da multiplicidade numérica à unidade sócio-política se realiza em dois níveis que podem ser simultâneos ou sucessivos, conforme as circunstâncias.

O primeiro nível é o da instituição material da sociedade quando um grupo de indivíduos concorda para ocupar em conjunto um território, estabelece relações de cooperação na divisão do trabalho e na distribuição dos produtos, inventa uma linguagem comum e meios para se proteger contra os perigos que o ameaçam do exterior.

No capítulo III do *TTP*, lemos:

> *tanto a razão como a experiência ensinam que não há processo mais seguro para atingir tais fins do que fundar uma sociedade com leis fixas, ocupar uma determinada região do mundo e congregar as forças de todos para formar como que um só corpo, o corpo da sociedade* (et omnium vire ad unum quasi corpus, nempe societas redigere).[3]

E no capítulo II§13 do *TP*:

---

[2] O termo nação vem do latim *natio*, derivado do verbo *nascor*, que significa a ninhada ou os nascidos da mesma mãe. A *natio* romana se divide em *gens* (no plural *gentes*). No singular, *gens*, a referência é a origem familiar; no plural, a referência é ao conjunto das *nationes* que formam a *natio* romana, isto é, a origem comum ou os ancestrais.

[3] *TTP*, III, Pires Aurélio, INCM: Lisboa, 2004, p. 168.

> *Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, mais direitos terão todos juntos.*[4]

Disso decorre a conclusão trazida pelo §15:

> *E, assim, concluímos que o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles.*[5]

O segundo nível é o da fundação ou instituição da política como passagem do direito natural comum da *societas* (materialmente ou economicamente formada) ao direito civil ou ao poder soberano, ou seja como passagem da potência individual e grupal para a potência única da multidão como sujeito da potência soberana. Assim, a *civitas* ou a política é instituída com o objetivo de proteger a *societas* ou a vida social, isto é, como lemos nos dois tratados, seu objetivo é impor limites ao direito natural de cada indivíduo que compõe a multidão, imposição feita por meio do direito natural da multidão constituída pela unidade dos cidadãos sob a lei. Em outras palavras, a sociedade é uma *composição* unificada de indivíduos e a política uma *constituição* unitária de cidadãos – *a passagem da composição à constituição é a obra da instituição da política.*

A noção de passagem é fundamental, uma vez que do direito natural ao direito civil não há ruptura, visto que todo direito se define pela potência para ter ou fazer alguma coisa. Por isso, no capítulo III §2 do *TP*, Espinosa escreve:

> O direito da potência soberana (*imperii*) ou dos poderes soberanos, não é senão o próprio direito de

[4] *TP II* § 13. Pires Aurélio, INCM: Lisboa, 2008, p. 281.

[5] Ibidem, § 15. Pires Aurélio, INCM: Lisboa, 2008, p. 282.

> natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por um só mente (*una veluti mente ducitur*); ou seja, da mesma da mesma forma que cada um no estado natural, o corpo e a mente de todo o Estado têm tanto direito quanto vale sua potência.[6]

Podemos observar que a instituição da sociedade é apresentada como reunião ou concentração de *forças* individuais para formar como que um corpo único enquanto que a instituição da política é apresentada como união de *potências* individuais para constituir a potência da multidão conduzida "como uma só mente". Dessa maneira, podemos afirmar, em consonância com a definição da mente oferecida pela *Ética*, que a política, uma só mente, é a ideia da sociedade, um só corpo. Disso podemos concluir: 1. assim como *Ética* demonstra que todos os corpo são animados em graus diversos (isto é, todos têm a experiência da vida ou o sentimento vital), assim também o corpo social é animado por uma *anima* comum ou a experiência da vida em comum; 2. assim como *Ética* demonstra que todo indivíduo humano é constituído pela coerência,comunicação e concordância de inúmeros corpos que o constituem e dos quais uma mente é a ideia, assim também o corpo social e político possui uma mente que é sua ideia, e, neste caso, essa ideia é o direito civil como direito natural coletivo ou potência do sujeito coletivo; e 3. mas entre o indivíduo humano e o corpo sócio-político há uma diferença, marcada pelo emprego de *veluti* para se referir à mente do corpo político isto é, "como se fosse". O "como se fosse" indica que, embora a vida social e política devam ser deduzidas da condição natural dos humanos, entretanto, elas não estão imediatamente dadas, mas são *instituídas* pela ação humana quando se passa da multiplicidade extrínseca ou numérica de composição à pluralidade intrínseca de um novo corpo e uma

[6] *TP III* § 2. Pires Aurélio, INCM: Lisboa, 2008, p. 93.

nova mente. Que se trata de *instituição*, três afirmações de Espinosa não deixam dúvidas: 1. o *TTP* declara que a Natureza não cria povos, mas que estes são instituídos pelos humanos e o *TP* declara que os homens não nascem cidadãos e sim se tornam cidadãos; 2. no capítulo IV do *TTP*, Espinosa define a lei como decisão dos homens por meio da qual prescrevem a si mesmos e aos outros as regras da vida em comum; e 3. na abertura do *TIE*, ao se referir à decisão de mudança na maneira de viver, Espinosa fala em *novum institutum*.

Enquanto "como se fosse um só corpo", a sociedade é a materialidade da concentração e reunião de *forças* individuais. Enquanto "como se fosse uma só mente", a política é a união das *potências* individuais sob a forma da lei ou do direito civil. Essa união de potências institui o sujeito político como soberania. Esta, portanto, é um *conatus* coletivo.

Enquanto corpo, a sociedade se define pela índole da multidão (*ingenium multitudinis*). Por conseguinte, ela se define, ao mesmo tempo, pelo esforço de auto-perserveração na existência e pela variação e mudança das relações sociais porque abertas às circunstâncias, à contingência e ao jogo incessante de forças individuais conflitantes ou concordantes. Isso explica tanto o que se passa no *TTP* como no *TP*. De fato, se no *TTP*, no momento em que fala da fundação política, Espinosa sublinha a importância de homens prudentes e vigilantes para que a ordenação institucional seja mantida e se, no *TP*, ele afirma que é preciso que a política seja uma arte para manter a concórdia e a fidelidade dos cidadãos, é porque ele concebe a multidão não só como origem do social e do político, mas sobretudo porque a concebe dilacerada internamente por afetos contrários que podem colocar em perigo as duas instituições das quais ela é a causa eficiente, a *societas* e o *imperium*. Em outras palavras, *a presença da multidão como sujeito não é a presença da razão no espaço público e sim das paixões*. Lembremos que, no *TTP*, Espinosa declara que se os homens nascessem com o pleno uso da razão

jamais fariam dano uns aos outros e não precisariam da política; lembremos também que no capítulo I do TP escreve:

> Mostramos que a razão pode certamente muito a reprimir e a moderar os afetos, mas vimos também [na *Ética*] que o caminho que a mesma razão ensina é extremamente árduo; de tal modo que aqueles que se persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer os que se confrontam com os assuntos públicos, a viver unicamente segundo o que a razão prescreve sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula.[7]

Eis porque, embora a multidão tenha a potência para passar da dispersão numérica à unidade plural da sociedade e da política, entretanto, pela mobilidade e variação de sua índole passional, ela pode fazer com essa unidade plural recaia na dispersão numérica, desfazendo o social e o político.

Julgamos que essa duplicidade característica da multidão nos permite compreender a maneira como Espinosa trabalha com a dualidade inescapável entre o social e o político. É o que examinaremos mais à frente.

3.

Graças à *Ética*, sabemos que um coisa singular (*res singularis*) é aquela cujos componentes operam juntos e em simultâneo, ou em sinergia, como uma causa única para produzir uma ação ou um efeito. Sabemos também que uma essência singular (*essentia singularis*) é uma potência de existir e agir que opera em vista de sua auto-conservação e se define como desejo. Assim, a unidade causal, que define a coisa singular, e a potência de existir e agir, que define a essência singular, significam que, da coisa à essência, há uma passagem dos *componentes* aos *constituintes* de uma

[7] *TP* I § 5. Pires Aurélio, INCM: Lisboa, 2008, p. 76.

singularidade, isto é, sua natureza (visto que uma *natura* é uma maneira determinada de agir). Enfim, também graças à *Ética*, sabemos que um indivíduo é a integração e a diferenciação internas das partes que o constituem e que essas partes se distinguem em fracas e fortes de acordo com suas afecções corporais ou suas relações com as causas externas. São fracas as partes afetadas que se submetem à potência das causas externas; fortes aquelas que são capazes não só de resistir á potência das causas externas, mas também capazes ou de vence-la ou de afeta-la de maneira a faze-la concordar com a sua própria potência e assimila-la às suas, tornando-se ainda mais fortes. Dessa maneira, um mesmo indivíduo pode ser fraco em certas afecções e forte noutras, e a potência de seu *conatus* dependerá de sua capacidade para afastar ou minimizar as partes fracas e fortalecer as partes fortes.

Dessa maneira, Espinosa pode conceber a concordância ou conveniência entre um indivíduo e as potências externas (é exatamente isso que lhe permite conceber o acordo que leva os humanos à sociabilidade) assim como pode conceber o conflito como forma de relação do indivíduo com essas potências externas, conforme o afetem de fraqueza ou de força. Além disso, Espinosa pode também conceber o conflito no interior de um mesmo indivíduo entre suas partes fracas e fortes. Em outras palavras, o conflito não se limita à relação com o exterior, mas também se dá interiormente entre as partes constituintes do indivíduo e a intensidade desses dois tipos de conflito depende da fraqueza ou da força da potência dos objetos que afetam de tristeza, alegria e desejo os constituintes do indivíduo, uma vez que um afeto é uma afecção corporal e a ideia dela quando aumenta ou diminui a potência do *conatus*. A dinâmica das afecções corporais e a lógica dos afetos estão, portanto, abertas à concordância e ao conflito do indivíduo com os outros e consigo mesmo. Isso significa que todo ser singular é um campo de forças ou de

intensidades internamente concordantes e contrárias e em relação com outros campos de forças que concordam ou conflitam com ele.[8]

Enquanto "como se fosse um só corpo" e "como se fosse uma só mente", a *multitudo* deve ser concebida como uma singularidade complexa cujos componentes formam uma causa única (como toda coisa singular) e constituem uma única potência (como toda essência singular), mas, ao mesmo tempo, como todo indivíduo, a *multitudo* deve ser concebida como um campo de forças, portanto, segundo as diferenças de intensidade de sua potência, isto é, segundo as diferenças de forças que a constituem e, portanto, habitada tanto pela concórdia quanto pelo conflito entre suas partes ou entre suas forças. Em outras palavras, o pensamento político de Espinosa visa demonstrar a compatibilidade entre duas constatações empíricas aparentemente contraditórias e o ensinamento da razão: tanto a guerra quanto a concórdia são naturais.[9] Em suma, Espinosa elabora um pensamento político que não ignora a violência, mas procura compreende-la. Se é verdade que a sociabilidade e a política são instituídas para garantir a segurança contra a violência nua do direito natural, também é verdade, como afirma o *TP*, que a política não muda a natureza dos seres humanos nem elimina a violência, mas simplesmente busca caminhos para conte-la, modera-la e limita-la, criando condições para o exercício da liberdade, pois, como demonstrado na Parte IV da *Ética*, somente na Cidade e no convívio com os outros somos livres.

Com isso podemos apanhar o sentido de três teses que sustentam o pensamento político espinosano:

1. a instituição da política visa estabelecer um equilíbrio entre três tipos de potências: as potências

[8] Cf. *Ética* III e IV.

[9] A esse respeito cf. M. Chaui "Medo e esperança, guerra e paz", *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

> individuais, a potência da multidão e a potência do poder soberano. Esse equilíbrio pode ser conseguido por meio do estabelecimento de uma proporcionalidade geométrica (*ratio*) entre as três potências no momento da fundação política, quando é decidido quem terá o direito de exercer o governo ou a direção dos assuntos públicos;
>
> 2. visto que o direito natural dos indivíduos é mantido na multidão como direito natural coletivo e que este, politicamente, é o direito civil, segue que o inimigo principal do corpo político não é externo e sim interno a ele, pois se encontra num indivíduo privado ou num grupo de indivíduos privados que pretendam se apossar do direito civil para servir aos seus próprios interesses;
>
> 3. o equilíbrio entre as três potências é incessantemente rompido em decorrência da dinâmica das forças sociais que por isso é a chave para a compreensão da duração de um corpo político, isto é, das causas e meios para sua conservação, bem como para a compreensão de sua mudança ou de se desaparição. Em outras palavras, a história de um corpo político é determinada pelo que se passa no campo das relações sociais como um campo de forças ora concordantes ora em conflito que determinam as relações políticas.

Essas três teses sustentam dois princípios universais da racionalidade política, entendendo por racionalidade a *ratio*, isto é, a relação proporcional geométrica entre as três potências:

> 1. é preciso que a potência soberana seja inversamente proporcional à potência dos indivíduos tomados um a um ou em seu conjunto; ou seja, a potência do direito natural coletivo ou direito civil é incomensurável à potência do direito natural de cada cidadão tomados um a um ou em conjunto. Em outras palavras, o direito

civil assegura o direito natural de cada cidadão e de todos eles e por isso mesmo não é a soma desses direitos.

2. é preciso, em sentido contrário ao do primeiro princípio, que a potência dos dirigentes seja inversamente proporcional à potência coletiva dos cidadãos, que deve ser maior do que a dos dirigentes. Em outras palavras, a potência dos governantes não é idêntica ao *imperium* ou ao poder soberano, pois este pertence sempre á multidão como corpo e mente políticos. Eis porque os três regimes políticos conhecidos, justamente porque sua origem é sempre a multidão e uma decisão da multidão, são designados por Espinosa como *res publica*.

Esses dois princípios evidenciam que a soberania não pode ser distribuída porque pertence à multidão como um todo (*integra multitudo*) e por isso os regimes políticos não se distinguem nem pela origem do poder soberano – a origem é sempre a multidão – nem pelo número de dirigentes – uma vez que a soberania não é idêntica aos dirigentes. Portanto, o que é distribuído é *o direito de exercer o governo* e é determinação de quem possui esse direito que distingue os regimes políticos. Isso significa que a *potestas* – o poder de governo – é distribuível enquanto que a *potentia* – a soberania – é indivisível. Eis porque, na monarquia, um rei é sempre escolhido no seio da multidão e que, na aristocracia, os patrícios fazem parte da multidão. Eis também porque ao propor as instituições adequadas a cada regime político, Espinosa se preocupa sempre em propor instrumentos que possam compensar a parte da multidão que está excluída da *potestas* ou do governo – por exemplo, na monarquia, os grandes conselhos e a assembleia geral do povo, que impedem que o rei fique só e governe segundo seu arbítrio, assim como a instituição do povo armado ou da milícia popular, que assegura aos excluídos do governo aquilo que classicamente é tido como privilégio da nobreza, isto é, o exercício do poder

das armas; ou, na aristocracia, as instituições que permitirão à plebe, na qualidade de funcionária pública participar da administração, além de sempre aparecer na cena pública como uma ameaça ao poder dos patrícios, devendo ser temida por eles. O único regime político em que a *potentia* da multidão e a *potestas* do governo são idênticos é a democracia, por isso designada por Espinosa como *omnino absolutum imperium*, pois nela a soberania e o direito de exercer o governo pertencem à *integra multitudo*, à multidão toda.

O campo político se organiza, portanto, a partir da diferença entre a *potentia* e a *potestas*: há a multidão, cuja *potentia* define o *imperium*; há o governante, cuja *potestas* se exerce na direção dos assuntos públicos segundo a lei; há o cidadão, que participa da *potestas* segundo a distribuição do direito ao governo, feita no momento da instituição da *res publica*; e há o súdito, que, em qualquer república, é obrigado a obedecer às instituições públicas e à lei civil. A sociedade, explica Espinosa, é o corpo inteiro (*corpus integrum*) do *imperium* cuja mente (*mens*) é sua potência (*potentia*) "pela qual todos devem ser conduzidos" e à qual cabe a soberania (*summa potestas*) ou o direito de instituir a lei.

Os dois princípios da proporcionalidade entre as potências permitem apanhar a tríplice significação do direito natural como direito de cada indivíduo a tudo quanto tenha potência para ter e fazer, isto é, *jus sive potentia*. Com efeito, o direito natural é a medida e o guardião do direito civil, mas também a maior ameaça que pesa sobre ele. *Medida*: é o direito natural que determina a proporcionalidade entre a potência dos cidadãos e a da soberania. *Guardião*: é o direito natural que impede a realização do desejo dos governantes de se identificar com a soberania, pois é o direito natural que conserva a potência dos cidadãos como direito natural coletivo (ou direito civil). *Ameaça*: por direito natural todos os homens desejam governar e não ser governados e, portanto, ninguém se despoja desse desejo, que se traduz no desejo de identificar-

se com o poder soberano. É, assim, que o direito natural conduz um indivíduo privado ou um grupo de indivíduos privados tanto a se erigir em defensores da lei quanto a decidir que é do interesse de todos violar a lei; em outras palavras, o direito natural põe os cidadãos como inimigos possíveis do *imperium* e, portanto, como ameaça à potência dos cidadãos enquanto multidão. A esse respeito vale a pena lembrar o que escreve Espinosa no §6 do capítulo IV do *TP*, quando emprega a palavra *privatus*: nenhum indivíduo ou grupo privado enquanto privado tem o direito de se erigir em defensor do direito público nem de viola-lo em nome do bem comum; aquele que o faz é um usurpador, um inimigo do *imperium*.

Dessa maneira, Espinosa é o primeiro pensador político que desenvolve a ideia de que a apropriação privada do poder público introduz a dominação e a tirania e com elas o medo contra o qual se instituíra a vida política. A novidade de seu pensamento encontra-se, em primeiro lugar, em não atribuir a dominação à vontade arbitrária de alguém ou de alguns (definição clássica da tirania), e, em segundo lugar e sobretudo, no fato de que a possibilidade da dominação está inscrita no próprio direito natural individual e, portanto, a causa da dominação não se encontra em algum vício em que incorreriam alguns cidadãos, ou seja, *a causa da dominação não é moral*, mas natural, pois os humanos são naturalmente ambiciosos, soberbos, orgulhosos e invejosos. Isso significa que a tarefa da política consiste em determinar recursos pelos quais o desejo natural de dominação possa ser contido ou, em casos extremos, bloqueado. Esses recursos se encontram na qualidade das instituições públicas e não nas virtudes morais dos governantes ou na clássica figura do Bom Governo. Exatamente por isso, na abertura do *TP*, no parágrafo 6 do capítulo I, Espinosa escreve:

> *Por conseguinte,* [...] *para que ele [o poder soberano] possa durar, as coisas públicas devem estar ordenadas*

> *de tal maneira que aqueles que as administram, quer conduzidos pela razão, quer pelo afeto, não possam ser induzidos a estar de má-fé ou a agir desonestamente. Nem importa à segurança do estado, com que ânimo os homens são induzidos a administrar corretamente as coisas, contanto que as coisas sejam corretamente administradas.*[10]

Até aqui, havíamos falado em três grandes teses que sustentam o pensamento político de Espinosa. A tríplice significação do direito natural e a distinção entre *potentia* e *potestas* nos conduzem ao que chamaremos de sua quarta tese, apresentada no *TTP* sob a forma da sabedoria e da prudência dos fundadores políticos, atentos à índole (*ingenium*) da multidão e do povo, e no *TP* com a afirmação de que a instituição do *imperium* não pressupõe apenas a *potência do agente* — a multidão enquanto sujeito político —, mas também a *aptidão do paciente* – a multidão enquanto sujeito social. Assim, por exemplo, a guerra engendra uma multidão dilacerada pelo medo da morte e dela não se pode esperar que tenha aptidão para a democracia e sim, ao contrário, que imagine salvar-se do pavor dando o poder àquele que possui armas e sabe maneja-las, elegendo-o rei, sem perceber, escreve Espinosa, que para livrar-se de um mal momentâneo renuncia à liberdade e institui males futuros duradouros. A distinção entre potência e aptidão permite encaminhar essa quarta tese ao seu fundamento ontológico, isto é, ao que declara o *TP* quando afirma que por natureza cada um deseja governar e não ser governado e que por isso é preciso conduzir os humanos de tal maneira que não creiam ser dirigidos, mas que vivem segundo seu livre decreto e segundo sua própria índole. Para isso é preciso que, graças à qualidade das instituições e das leis, a soberania e o governante não sejam idênticos, pois somente assim se ergue uma barreira contra o

[10] TP I, §. Tradução de Pires Aurélio, INCM: Lisboa, 2008, p. 76.

desejo de apropriação privada do poder soberano e, portanto, contra o desejo natural de dominação.

É curioso, entretanto, que Espinosa considere essencial para a conservação do poder soberano ser preciso conduzir os humanos de tal maneira que não creiam ser dirigidos, mas que vivem segundo seu livre decreto e segundo sua própria índole. Por que essa claúsula? Seu sentido só se torna claro quando levamos em conta o lugar ocupado pela democracia.

De fato, diversamente da monarquia e da aristocracia, na democracia não há divisão ou distinção entre a potência da multidão e o governo, isto é, entre a *potentia multitudinis* e a *potestas reipublicae*. Por esse motivo ela é considerada o mais natural dos regimes políticos, pois além de manter a igualdade que todos fruíam no estado de natureza, também efetua o acordo entre a potência política e a aptidão social ao realizar o desejo natural de comandar e não ser comandado, uma vez que nela todos são governantes, cidadãos e súditos e obedecem às leis que eles próprios instituíram. Governam e não são governados por outros homens. Graças à democracia, Espinosa mostra, por meio de vários exemplos históricos, que a distinção entre a *potentia* e a *potestas*, de um lado, e, de outro, a divisibilidade da própria *potestas*, ou seja, a exclusão de uma parte da multidão do exercício do governo, é efeito de divisões sociais produzidas pela desigualdade que a própria sociedade engendra. Somos, então, levados a compreender que a indivisibilidade da soberania ou da potência da multidão e a indivisibilidade do poder de governar, que caracterizam a democracia como conservação da igualdade natural, desaparecem sob os efeitos da desigualdade social, isto é, nos demais regimes políticos estamos diante da indivisibilidade da soberania (ou da potência da multidão como sujeito político) e divisibilidade do poder de governo, portanto, da distribuição desigual desse e, por conseguinte, perante a exclusão política de uma parte da multidão.

A indivisibilidade da soberania, a divisibilidade do poder de governo, a exclusão política, as divisões sociais e a conservação do direito natural dos indivíduos sob o direito civil operam em conjunto como *causa eficiente necessária dos conflitos políticos e sociais e dos conflitos entre a política e a sociedade*. Esses conflitos, portanto, se dão no seio social da multidão cindida pelas desigualdades e vem exprimir-se politicamente.

Examinemos brevemente alguns aspectos do conflito entre política e sociedade.

O direito civil é o direito natural da *civitas*, portanto, seu *conatus* ou potência de auto-perseveração na existência. Por conseguinte, escreve Espinosa no *TP*, a *civitas* não pode ser inimiga de si mesma, pois se assim fosse ela se auto-destruiria. Isso significa que os limites de seu poder são limitações que ela própria impõe ao seu direito natural para impedir que este se exerça de maneira arbitrária, assim como, para garantir a manutenção da concórdia, determinar quais os conflitos que ela pode suportar não apenas sem perda de poder, mas também como aumento de seu poder e, finalmente, para determinar a obediência da multidão ou dos cidadãos. A fixação dos limites da *potestas* se faz, primeiro, negativamente e, a seguir, positivamente.

Negativamente: a *civitas* não pode legislar sobre aquilo que não se submete às leis – como é o caso do pensamento e da palavra, das relações afetivas de cunho privado —, pois, neste caso, a legislação será inútil. Ela também não pode impor o que é contrário à natureza humana e ao direito natural individual – parricídio, matricídio, fratricídio, amar o que se odeia, odiar o que ama -, pois, neste caso, ela produzirá o furor e a indignação da multidão, que se rebelará contra ela e a destruirá. Em suma, a *potestas* deve levar em conta a índole e a aptidão dos cidadãos, a fim de inspirar-lhes respeito e temor e não ser odiada pela potência da multidão.

> *deve ter-se em conta que pertence menos ao direito da Cidade aquilo que provoca a indignação da maioria. É, com efeito, certo que os homens por inclinação da natureza conspiram, seja por causa de um medo comum, seja pelo desejo de vingar algum dano comumente sofrido. E uma vez que o direito da Cidade se define pela potência comum da multidão, é certo que a potência e o direito da Cidade diminuem na medida em que ela própria ofereça motivos para que vários conspirem. Há certamente coisas de que a Cidade deve ter medo, e da mesma forma que cada cidadão ou cada homem no estado natural, assim também a Cidade está tanto menos sob o senhorio de si própria quanto maior é o motivo que tem para temer.*[11]

Positivamente: a *civitas* deve ser obedecida. O que é a obediência política? Visto que o direito soberano foi instituído pela multidão no momento da instituição da soberania e que, como lemos no § 1 do capítulo IV do *TP*, o direito de estabelecer as leis pertence exclusivamente à soberania, pois a lei é simplesmente a multidão conduzida como que por uma única mente, conclui-se que a obediência não é senão a multidão obedecendo a si mesma ou *sui juris*. Em outras palavras, a obediência política é simplesmente a reiteração no imaginário coletivo da instituição da *civitas* e da *respublica*, pois, no momento dessa instituição, a multidão institui a incomensurabilidade entre a potência do *imperium* e as potências individuais dos cidadãos (o primeiro princípio da proporcionalidade) e a distinção entre o que diz respeito aos assuntos públicos e o que concerne apenas aos assuntos privados (o segundo princípio da proporcionalidade). Em suma, a obediência é um ato segundo ou derivado, que manifesta a virtude da *civitas* porque capaz de manter os cidadãos *sui juris*.

---

[11] *TP*, III, § 9. Tradução de Pires Aurélio, INCM: Lisboa, 2008, p. 98.

As determinações negativa e positiva das limitações da *potestas* dos governantes são possíveis simplesmente porque decorrem de sua conformidade à *potentia* da multidão, á sua índole e à sua aptidão. Essas limitações nos permitem apreender a diferença entre obediência consentida ou liberdade política do cidadão *sui juris* e tirania, isto é, ausência de limitações e obediência forçada ou servidão do súdito *alterius juris*. Mas essas limitações também nos permitem alcançar a origem dos conflitos e das sedições.

No § 2 do capítulo V do *TP*, Espinosa escreve:

> *Qual seja a melhor situação para cada Estado, conhece-se facilmente a partir da finalidade do Estado civil, que não é nenhuma outra senão a paz e a segurança de vida, pelo que o melhor Estado é aquele onde os homens passam a vida em concórdia e onde os direitos se conservam inviolados. É certo, com efeito, que as sedições, as guerras e o desprezo ou violação das leis não são de imputar tanto à malícia dos súditos quanto à má situação do Estado. Porque os homens não nascem cidadãos, mas se fazem-se cidadãos. Além disso, ao afetos humanos naturais são em toda parte os mesmos. Assim, se numa cidade reina mais a malícia e se cometem mais faltas do que noutra, é certo que isso nasce de essa cidade não providenciar o bastante pela concórdia nem instituir os direitos com suficiente prudência e, conseqüentemente, não manter absoluto o direito da cidade. Por que um Estado civil que não elimine as causas das sedições, onde há continuamente que recear a guerra e onde, finalmente, as leis são com freqüência violadas, não difere muito do próprio estado natural, onde cada um vive consoante sua índole, com grande perigo de vida.*[12]

Encontramos aqui o mesmo argumento desenvolvido no *TTP* [13], isto é, a origem dos conflitos, das sedições e das

[12] Ibidem V, § 2. Pires Aurélio p. 112.
[13] *TTP.* Tradução Pires Aurélio, INCM: Lisboa, 2004.

revoltas não deve ser procurada na índole do povo, pois os humanos não nascem cidadãos, mas assim se tornam e as afecções e as paixões naturais são as mesmas em toda parte. A origem, portanto, deve ser buscada no fato de que a própria cidade não opera para assegurar a concórdia, visto não instituir os direitos com prudência e não ser capaz de manter seu próprio direito como absoluto, isto é, não devendo ser julgado nem violado pelos cidadãos. Em outras palavras, a origem das revoltas e guerras deve procurada na própria política e em sua relação com a sociedade.

Se a *civitas* promulga leis inúteis ou que causem indignação e furor dos cidadãos, que julgam legítimo e necessário erguer-se contra elas, ou se as instituições políticas são feitas de molde a gerar privilégios e exclusões (ou o que Espinosa chama de "julgar os cidadãos segundo as riquezas em jogo"), então é ela própria que suscita sedições e revoltas.

De fato, o que é a sedição ou a revolta? Esta *aparece* como um conflito *entre os cidadãos*, determinado pelas divisões sociais. Esse aparecer oferece a *imagem* da sedição ou da revolta e oculta o essencial, aquilo que ela efetivamente é: *o conflito entre uma parte dos cidadãos e a lei, entendida não só como um conjunto de permissões e interdições, mas também como o conjunto das instituições políticas em relação com as instituições sociais.* A sedição ou revolta regride à sociedade como *composição*, portanto como unificação de partes fracas e fortes que pode ser desfeita pelas próprias condições sociais em que se opere o conflito entre as partes, e essa composição precária inviabiliza a realização da política como *constituição* ou unidade do corpo e da mente da multidão, como lógica e dinâmica de potências e não de forças. A revolta ou a sedição é, portanto, o ressurgimento da divisão entre partes fracas e fortes ou a divisão política no seio da multidão, acarretada pelas divisões sociais. Em outras palavras, as divisões dos sujeitos sociais (as relações desiguais de forças) tornam visíveis as divisões de potências no seio do sujeito político (que deveria

ser uma única potência, um só corpo e uma só mente). Na revolta, o sujeito político cindido se relaciona com o poder político como se este fosse uma força ou uma potência externa que o afeta, a revolta sendo o esforço para não sucumbir ao poderio dessa exterioridade. A revolta evidencia que a distinção entre a potência soberana e o poder dos dirigentes foi desfeita, que este pretende identificar-se com aquela, de maneira que a *potestas* dos governantes se abate como exterioridade sobre a *potentia* do sujeito político.

Se a *civitas* é impotente para impedir sedições ou revoltas, se ela surge como força externa que se abate sobre os cidadãos, é porque ela não está verdadeiramente instituída como realidade política, não realizou a passagem da unificação social à unidade política ou, como escreve Espinosa, não instituiu seu direito absoluto como Cidade. Ora, isso significa que lhe falta aquilo que a define como Cidade, isto é, o reconhecimento de sua soberania como potência da multidão – *falta-lhe a interioridade do poder ou a imanência do poder aos cidadãos ou ao sujeito político*.

Além disso, uma sedição ou uma revolta significam que a identidade entre potência e direito (o *jus sive potentia*) ainda não foi instituída e não é reconhecida, isto é, que a potência/direito da multidão não foi instituída como direito civil e, portanto, falta ao corpo político sua mente e que ele se deixa arrastar por uma mente imaginária. Se falta ao corpo político sua mente, então a *Civitas* não foi verdadeiramente instituída, não é Cidade, mas uma sociabilidade violenta que as instituições e as leis são impotentes para moderar, pois essa violência foi engendrada pelas próprias instituições e pelas próprias leis. Eis porque Espinosa mostra que a ausência de verdadeira instituição política se manifesta nas formas políticas fundadas na exclusão de uma parte da multidão nas decisões públicas, quando se produz a distância entre a *imagem* do regime político e sua *forma efetiva*, isto é, a tirania como se fosse monarquia e a oligarquia como se fosse aristocracia. Em

outras palavras, a ausência de verdadeira instituição política é o que permite a usurpação da forma política pelo poder social de indivíduos e grupos privados. Ao contrário, sob a aparência de uma subversão da instituição política, na realidade, a revolta ou a sedição indicam a falta de uma verdadeira instituição política e o desejo de buscá-la.

É assim que interpreto a exigência democrática de uma reforma política no Brasil.

O espaço da multidão[1]

Stefano Visentin (Univ. degli studi di Urbino, Itália)

1. Pluralidade do tempo, pluralidade do espaço?

Este texto é inspirado na interpretação da filosofia de Espinosa proposta nos últimos anos por Vittorio Morfino que, ao retomar alguns elementos da leitura althusseriana, individua a originalidade da ontologia e da política espinosanas (ou ainda, poderíamos afirmar, da política como ontologia[2]), na articulação de uma temporalidade múltipla que atravessa a multidão subtraindo-a de qualquer hipótese de constituição de uma subjetividade plena e, consequentemente, declarando a sua irredutibilidade ao paradigma da ciência política moderna[3]. A ideia de uma pluralidade de tempos, segundo Morfino, permite pensar tanto a irrupção da contingência quanto a dimensão relacional fora dos grandes modelos teo-teleológicos, seja aquele de uma visão historicista que reconduziria o agir político à unidade dialética do Estado moderno, seja o de uma esperança messiânica de um evento de redenção situado fora do tempo[4]. Ora, se a multidão é atravessada por uma

[1] Texto traduzido do italiano por Ericka Marie Itokazu.

[2] Antônio Negri afirmou com grande eficácia a identidade da política e da metafísica em Espinosa: "para Espinosa o político é ele mesmo metafísico [...]. O político é a metafísica da imaginação, é a metafísica da constituição humana do real, do mundo". *A anomalia selvagem. Poder e potência em Spinoza,* Ed. 34/ Nova Fronteira, 1993.

[3] Cfr. em particular V. Morfino, *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza,* Manifestolibri, Roma, 2005.

[4] Para uma abordagem mais ampla sobre o tema da temporalidade plural, veja-se a coletânea de textos *Tempora multa. Il governo del tempo*, Mimesis, Milão, 2013, e, em particular, a "Introdução" de V. Morfino, pp. 9-26.

multiplicidade de tempos que lhe repõem constantemente a estrutura e a capacidade de agir – a *potentia agendi –,* não seria possível a hipótese de que esta multiplicidade também pudesse ser encontrada numa dimensão espacial? Seria possível encontrar, em Espinosa, a coexistência de uma pluralidade de diferentes espaços no interior dos quais a multidão, de tempos em tempos, exprimisse de maneira original a sua própria potência determinada?

Carlo Galli mostrou que o espaço é uma das dimensões imprescindíveis da política, porque pelas representações espaciais, mais por aquelas temporais, a teoria política forma os seus conceitos e distribui papéis aos seus próprios atores [5]. Isto significa sobretudo que a política como teoria e como práxis – e em particular a política moderna como ciência – deve poder "construir" e controlar a dimensão espacial na qual pensa e opera, tal como fazem os geômetras dos quais fala Thomas Hobbes na "Epístola dedicatória" do *De cive*, os quais "administraram admiravelmente seu território" [6]. A referência hobbesiana da geometria, que torna o espaço homogêneo e mensurável e reconduzi-lo ao interior de coordenadas pré-definidas e portanto universalmente conhecidas, não é uma simples metáfora, pois a maior parte do saber moderno de e sobre a política propõe-se realizar uma simplificação do espaço através da transformação da caótica multiforma do estado de natureza (onde os espaços do agir individual se sobrepõem e conflitam-se determinando a guerra de todos contra todos) numa uniformidade pacificada do estado civil: um espaço organizado artificialmente que expulsa a desordem e o conflito para fora de si, produzindo a superfície homogênea do Estado. No interior do Estado, o movimento dos súditos é circunscrito pelas leis que neutralizam qualquer elemento conflituoso que

[5] C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna, 2001.

[6] T. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici del citadino* (1647), trad. italiana Editori Riuniti, Roma, 1992, p. 65.

possa emergir do encontro entre os diversos percursos existenciais, que agora foram tornados simplesmente em "privados". Diante desta espacialidade segmentada e que, de fato, é profundamente unitária do ponto de vista qualitativo pois os espaços privados dos súditos são todos conformes a norma que os produziu, destaca-se um outro espaço, este sim qualitativamente diverso: o espaço da política e das suas instituições, o espaço no qual age o soberano e no qual ele exprime o absoluto do seu poder sem que ninguém possa opor-lhe resistência, uma vez que que todos o autorizaram a agir em seu nome e nele reconhecem as suas ações.[7]

Compreendemos como Espinosa recusa tanto o processo de homogeneização artificial dos espaços privados dos indivíduos que compõem a multidão, quanto a distinção clara entre o espaço político da autoridade soberana e o espaço despolitizado dos súditos [8]; porém, eu gostaria de pensar sobre o espaço, ou melhor, sobre os espaços que a multidão ocupa quando esta se manifesta, em uma multiplicidade de modos, a sua indelével política. Desta maneira, será possível compreender melhor o nexo problemático entre a reflexão política espinosana e a teoria do estado moderno, ou ainda, daquela história plurissecular (que alcança até Max Weber e Carl Schmitt [9]) que pensa a política como um projeto de homogeneização do espaço social e de unificação do lugar do

[7] Cfr. T. Hobbes, *Leviatano* (1651), trad. italiana Bompiani, Milano, 2001, cap. XVII (*Generazione e definizione dello stato*), §13, p. 283; *Leviatã,* trad. brasileira Ed. Abril, São Paulo, 1974, cap. XVII (*Das causas, geração e definição de um Estado*), §13 p. 109: "Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações".

[8] Veja-se, por exemplo, L. Bove, *La strategie du* conatus*. Affirmation et résistance chez Spinoza,* Vrin, Paris, 1996.

[9] Cfr. Coletânea de textos *O poder. História da filosofia política moderna,* org. G. Duso, Vozes, Petrópolis, 2000.

poder soberano. Trata-se portanto de um projeto que reconheceu inumeráveis tensões e conflitos que visavam reabrir o espaço da política ao agir dos cidadãos; todavia, parece-me que Espinosa não pertença plenamente a esta tradição "democrática", porquanto a sua reflexão é orientada para pensar a heterogeneidade do espaço político que, em vez de reconduzi-la a um movimento inteiramente inclusivo, contrariamente, desenvolve uma concessão não pacificada à relação entre governantes e governados.

2. A POTÊNCIA DA MULTIDÃO DENTRO DO *IMPERIUM MONARCHICUM*

O *Tratado político,* texto em que Espinosa afirma que o direito do *imperium* "se define pela potência da multidão" [10], é o primeiro lugar onde se pode detectar o movimento da multidão no espaço dos diversos regimes políticos. No que concerne ao *imperium monarchicum*, Espinosa afirma que quanto mais o governo de um só pretende ser absoluto, isto é, desvinculado do controle dos cidadãos, tanto mais ele será débil e terá risco de transformar-se numa oligarquia disfarçada:

> *a potência de um só homem é, de longe, incapaz de sustentar tão grande peso. Daí acontecer que aquele a quem a multidão elege rei chama junto de si comandantes, conselheiros ou amigos aos quais confia a sua salvação e a de todos, de tal modo que o Estado que se crê ser absolutamente monárquico, na prática, é realmente aristocrático, não de modo manifesto, mas tácito, e por isso mesmo péssimo*[11].

A opacidade do poder é o maior perigo do regime monárquico: aqui vemos ecoar a crítica espinosana à doutrina

[10] *Trattato politico* (doravante *TP*), cap. II, §17, in Spinoza *Opera*, hrsg. C. Gebhardt, Winters, Heidelberg, 1972, vol. III (doravante G III), p. 282; *Tratado Político,* tradução brasileira de Diogo Pires Aurélio, Martins Fontes, São Paulo, 2009, p. 20 (doravante trad. bras.).

[11] *Ivi*, cap. VI, § 5 (G III, p. 298); trad. brasileira de Diogo Pires Aurélio, Martins Fontes, São Paulo, 2009, pp. 49-50.

dos *arcana imperii*, porquanto só a plena visibilidade da ação do governo permite à multidão manter um certo grau de controle sobre este, prevenindo-o de degenerar. A separação absoluta entre o soberano e o seus cidadãos, entre o princípio de unidade e o da multiplicidade, produz uma tirania fundada em paixões tristes e portanto maximamente impotente; afinal, "um rei é tanto menos sob jurisdição de si próprio e a condição dos súditos é tanto mais miserável, quanto mais o direito da cidade (*civitas*) se transfere absolutamente para ele"[12]. Consequentemente, para que a monarquia seja menos impotente, é necessário construir os espaços institucionais que permitam o amadurecimento do desejo de liberdade na multidão e que ao mesmo tempo reduzam o poder do monarca. Nesta direção, por exemplo, segue a proposta de armar a multidão, fazendo com que a indignação dos cidadãos seja uma constante ameaça ao rei[13]. Analogamente, a exigência de manter a propriedade pública do solo [14] constitui a base material da igualdade entre todos os cidadãos, anulando toda a estrutura de tipo feudal em vez de abolir de fato a classe nobre: "uma vez o rei escolhido dentre uma das famílias, só serão considerados nobres os que dele descendem" [15].

Finalmente, também a instituição do conselho do rei realiza a função de incrementar a presença da multidão no interior do *imperium* e ao mesmo tempo de limitar a autoridade do soberano:

---

[12] *Ivi*, cap. VI, § 8 (G III, p. 299).

[13] Cfr. *Ivi*, cap. VI, § 10: "O exército (*Militia*) deve ser formado só por cidadãos, sem exceder nenhum, e por ninguém mais" (G III, p. 299); na tradução brasileira de Diogo Pires Aurélio (doravante trad. bras.), Martins Fontes, São Paulo, 2009, p. 51.

[14] "Agri, et omne solum, et, si fieri potest, domus etiam publici juris sint" (*ivi*, cap. VI, § 12; G III, p. 300); trad. bras, p. 53: "Os campos, todo o solo e, se possível, também as casas serão de direito público".

[15] *Ivi,* cap. VI, § 13 (G III, p. 300); trad. bras. p. 53.

> *Porque a salvação do povo é a lei suprema* (salus populi suprema lex)*, ou seja, o supremo direito do rei, segue-se que é direito do rei escolher uma das opiniões expressas em Conselho* (ex latis Concilii sententiis eligere)*, mas não decidir ou sentenciar alguma coisa contra a mente de todo o Conselho* (contra totius Concilii mentem)[16].

O Conselho da multidão dispõe de uma "mente" autônoma, isto é, de uma capacidade de juízo independente daquela do soberano, que exprime somente o ato conclusivo de um processo de decisão bem mais amplo e articulado. Não por acaso, na conclusão deste capítulo, Espinosa afirma que

> *a multidão pode conservar sob um rei uma liberdade bastante ampla, desde que consiga que a potência do rei seja determinada somente pela potência da mesma multidão, e mantida sob a guarda* (praesidio) *desta* [17].

Trata-se portanto de integrar (pois, de fato, Espinosa usa frequentemente o termo "*integra multitudo*") os afetos da multidão dentro da moldura das instituições monárquicas, de modo a reduzir o potencial conflito entre o rei e os seus súditos, uma vez que "aquele a quem foi conferido todo o direito do Estado temerá sempre mais os cidadãos que os inimigos e, por conseguinte, esforçar-se-á em precaver-se a si [...] armando-lhes ciladas"[18]. Espinosa procura construir, no *imperium monarchicum,* um espaço que poderíamos definir como "progressivo", capaz de aumentar o acesso dos cidadãos às instituições, transformando o poder do soberano em um mero símbolo, num "espaço reservado" de uma *potentia multitudinis* que não está ainda desenvolvida ao máximo grau, mas cuja necessidade imanente é a de tornar-se sempre mais "*absoluta*".

---

[16] *Ivi,* cap. VII, § 5 (G III, p. 310); trad. bras. p. 67.
[17] *Ivi*, cap. VII, § 31 (G III, p. 323); trad. bras. p. 85.
[18] *Ivi,* cap. VI, § 6 (G III, p. 299); trad. bras. p. 50.

Percurso IX

3. A multidão fora do *imperium*: o regime aristocrático

No regime monárquico, a participação e a vigilância dos cidadãos determinam uma ampliação do espaço das instituições adequada ao grau de potência da multidão que todavia se encontra ainda em um nível de maturidade relativamente baixo: pois

> *uma multidão compacta* (integra) *nunca transferiria o seu próprio direito para uns poucos, ou para um só, se pudesse pôr-se em acordo* (convenire) *em seu interior e pudesse evitar que as frequentes controvérsias nos grandes conselhos degenerassem em sedições. Consequentemente, a multidão transfere livremente* [isto é, não pelo direito de guerra] *para um rei somente o que não pode ter absolutamente em seu próprio poder* (postestate)*, ou seja, a faculdade de dirimir as controvérsias e a rapidez das decisões*[19].

Ao passar a discutir a aristocracia, contudo, Espinosa muda de perspectiva porque este regime funda-se sobre a clara distinção entre a classe dos patrícios e o resto da multidão. Esta distinção torna-se o princípio constitutivo deste governo, a tal ponto que a sua potência, "uma vez transferida a um Conselho suficientemente grande, nunca retorna à multidão, o que não acontece no estado monárquico"[20]. A multidão passa a ser portanto mantida de fora das instituições, e quanto mais a sua potência é despolitizada, tanto mais a aristocracia será absoluta [21]. Aqueles que são excluídos de todo encargo, e até mesmo do direito de cidadania, terão um só modo para

---

[19] *Ivi,* cap. VII, § 5 (G III, p. 309). [Nota de tradução: aqui preferimos uma tradução livre a partir do italiano citado pelo autor para manter o léxico argumentativo do mesmo, porém, a mesma pode ser confrontada com a trad. bras. p. 66.]

[20] *Ivi,* cap. VIII, § 3 (G III, p. 325); trad. bras. trad. bras. p. 89.

[21] Lembremos que Espinosa julga o absoluto do regime aristocrático, diferentemente do monárquico, como um elemento de racionalização das instituições políticas.

conquistar visibilidade política: a de incutir medo aos governantes

> *a razão pela qual, na prática, o governo aristocrático não é absoluto não pode ser outra senão o fato que a multidão faz temer aos governantes, e por isto mantém uma certa liberdade que mesmo não sendo sancionada pela lei é ainda assim reivindicada e obtida* [22].

Embora privada de todo encargo público, a multidão pode agir politicamente constituindo-se como "parte" que se opõe ao poder da aristocracia. Por conseguinte, manifestando a sua insuprimível política do exterior, a partir de um lugar que, por assim dizer, pressiona a moldura institucional, abrindo-lhe trilhas para a democracia no interior dela. O espaço da multidão se localiza, assim, na dimensão dinâmica e multiforme do agir passional, assumindo todos os riscos, mas adquirindo também uma força disruptiva nos confrontos de cada domínio heterônomo (e portanto potencialmente violento) [23].

4. ATRAVESSAR AS INSTITUIÇÕES: O POVO HEBREU E O REGIME TEOCRÁTICO

Um exemplo ainda mais evidente do movimento da multidão dentro e fora do espaço do *imperium* pode ser detectado nas análises da teocracia hebraica presente no *Tratado teologico-político.* O regime teocrático nasce no interior de um espaço vazio, o deserto atravessado pelo povo hebreu: um espaço vazio que não se torna a ocasião de uma apropriação individualizada do território, mas pelo contrário permanece um espaço comum no qual se dá a possibilidade de transformar a liberdade natural recuperada pelo êxodo em uma liberdade plenamente política, e por isto mais concreta e

---

[22] *Ivi,* cap. VIII, § 4 (G III, pp. 325-326); trad. bras. p. 90.

[23] Para uma análise aprofundada desta dinâmica cfr. S. Visentin, *La parzialità dell'universale. La multitudo nell'*imperium aristocraticum, in *Spinoza: individuo e moltitudine*, org. R. Caporali, V. Morfino e S. Visentin, Il Ponte Vecchio, Cesena, 2007, pp. 201-32.

eficaz. De fato, os hebreus decidem todos juntos por não se submeter a nenhum mortal, mas exclusivamente a Deus, para garantir a permanência da igualdade natural e a satisfação do desejo de não ser mais sujeito a nenhum domínio humano [24]. O pacto com Deus, que politiza o espaço inteiro habitado pela comunidade, exprime portanto a tentativa, embora instável e arriscada, de dar vida a um poder comum fundado na profecia universal, um tipo de poder constituinte sempre em ato porque nunca transferido a um soberano de carne e osso [25].

Sabemos pelas páginas seguintes do *Tratado teológico-político* que na realidade as coisas sucederam diversamente, uma vez que os Hebreus não chegaram a construir este poder democrático e que a tarefa de colocar as bases de um novo regime político fora designada a Moisés que assume a tarefa de "reordenar" as instituições hebraicas: a criação do Templo adquire, também simbolicamente, a função de normatizar o espaço da profecia, ou ainda, da função legislativa, separando-o do resto do território. Moisés recusa de todas as maneiras qualquer apelativo real, e, em vez de impor um domínio monárquico que teria produzido contínuas rebeliões no interior de um povo "de índole rude" e "de natureza desobediente (*contumax*)" [26], institui uma ordenação que visa educar a imaginação e a afetividade dos hebreus e a induzi-los a um comportamento baseado na cooperação e no respeito às leis. A constituição mosaica, escreve Espinosa, conseguia de fato "moderar os ânimos e coibir tanto aos governantes quanto aos

[24] Cfr. *Trattato teologico-politico* (doravante *TTP*), cap. XVII (G III, p. 205).

[25] Sobre a importância desta passagem para reflexão espinosana sobre a democracia cfr. S. Visentin, *La* communis libertas *nel* Trattato teologico-politico, in *Spinoza. La potenza del comune*, org. D. Bostrenghi, C. Santinelli, V. Raspa e S. Visentin, Olms Verlag, Hildeseim, 2012, pp. 151-164.

[26] *TTP*, cap. V (G III, p. 75).

governados de tal modo que nem estes se tornavam rebeldes, nem aqueles tiranos" [27]. Na verdade, as duas ameaças da rebelião e da tirania não são equivalentes, pelo contrário: o perigo tirânico está na origem também do risco da dissolução do Estado, enquanto a rebelião nasce sempre de uma reação a um regime que quer impor o próprio domínio sobre a afetividade dos súditos. Por isto as contramedidas para evitar a degeneração tirânica consistem no aumento da vigilância popular [28]: por exemplo, na prescrição "ao povo inteiro (*universus populus*)" de reunir-se para conhecer o texto bíblico e a cada indivíduo de "ler e reler sozinho, ininterruptamente, e com a máxima atenção, o livro da lei" [29], para resistir às tentativas de usurpar ao poder por uma interpretação tendenciosa da lei mesma; ou na constituição de um exército recruta (retomado, como vimos, também no *Tratado político*), no qual os soldados "não juravam fidelidade ao comandante nem ao sumo pontífice, mas à religião, ou melhor, a Deus" porquanto os governantes "nada temem mais que a liberdade de seus cidadãos em armas" [30].

Contrariamente, no que concerne às instituições que devem coibir as tendências desagregadoras presentes no povo hebreu, Espinosa passa de uma perspectiva conflitante – o povo que controla e incute medo aos governantes de modo a limitar a ação – a uma perspectiva de recomposição, orientada para a produção de afetos unificantes: em primeiro lugar a *pietas* a Deus. A *pietas* religiosa constitui um afeto comum ao povo inteiro, determinando-o à coesão e adequação à

[27] *Ivi,* cap. XVII (G III, p. 212).

[28] Sobre a importância da vigilância em Espinosa cfr. N. Israel, *Spinoza, le temps de la vigilance,* Payot, Paris, 2001 e, mais recentemente, *La question de la securité dans le Traité politique* in *La multitude libre. Nouvelles lectures du* Traité Politique (sous la direction de C. Jaquet, P. Séverac, A. Suhamy, Ed. Amsterdan, Paris, 2008, pp. 81-93.

[29] *TTP*, cap. XVII (G III, p. 212).

[30] *Ivi* (G III, pp. 212-213).

obediência. Reforçando esta disposição, traduzindo-a em costumes, isto é, quase em uma segunda natureza, intervêm os ritos e cerimônias, cuja força é tal para os Hebreus que, "uma vez acostumados a ela [à obediência, *observação minha*], esta não lhes deve parecer mais como escravidão, mas liberdade"[31]. A liberdade natural vem assim piegata a adaptar-se à convivência civil não pela força, mas sim por um complexo mecanismo de transformação da afetividade coletiva. Além disso, há outras instituições que impelem os Hebreus a permanecerem unidos, como por exemplo o Jubileu, que obrigava a restituir depois de um certo período de tempo a propriedade da terra a quem tivesse sido forçado a vendê-la, sancionando a absoluta igualdade entre todos os cidadãos [32]. A propriedade privada portanto não tem nenhum primado jurídico ou político sobre a propriedade comum, mas é antes a distribuição equitativa por parte de poder desfrutar de uma primazia absoluta que o Jubileu confirma no tempo. E, de fato, no *Tratado político*, Espinosa precisará que "o direito de natureza que é próprio do gênero humano muito dificilmente pode conceber-se, a não ser onde os homens têm direitos comuns" [33].

Na reflexão espinosana acerca da constituição mosaica emerge assim a permeabilidade dos espaços institucionais da parte do agir popular que pode declinar-se tanto como participação quanto como insubordinação, tanto como produção de instituições quanto como ameaça de uma rebelião que detenha o poder de se fazer tirânica. A multidão hebraica opera seja no interior, seja no exterior das instituições, seja dentro, seja fora das leis, seja no espaço circunscrito pelos ritos e pelas ordenações teocráticas, seja num espaço indeterminado da desobediência ao disciplinamento dos seus afetos.

[31] *Ivi* (G III, pp. 216).
[32] *Ibidem*.
[33] *TP,* cap. II, § 15 (G III, p. 281); trad. bras. p. 19.

5. O ESPAÇO DO ESTADO, OS ESPAÇOS DA DEMOCRACIA

Destes três exemplos, creio que fica claro como para Espinosa não existe uma organização unívoca do espaço político e, consequentemente, como não se dá uma separação rígida entre o espaço das instituições do governo e o espaço dos governantes; é verdade, contudo, que a potência circula, flui de um plano a outro modificando as relações de força – e portanto as hierarquias espaciais – dependendo do grau determinado de potência (da conjuntura) da própria multidão. Consequentemente, a *potentia multitudinis* nunca está integralmente dentro das instituições ou plenamente absorvida nelas (sobretudo se as instituições são monárquicas ou aristocráticas), nem estará totalmente fora delas (sobretudo se as instituições são democráticas, ou ainda, se são abertas a um processo constante de emenda e transformação). Muito além, o espaço fluido do agir multitudinário atravessa o Estado, de tempos em tempos, constituindo um risco e ao mesmo tempo uma oportunidade: o risco que a multidão se transforme nos "*ultimi barbarorum*" que destroem toda possibilidade de convivência civil (ou que contribuam para o nascimento de um regime tirânico), mas também a oportunidade que esta se proponha como força que renova e vivifica as instituições.

Qual é então o espaço da multidão numa democracia? Como o *imperium democraticum* não pode certamente ser reduzido ao caráter representativo das suas instituições, o espaço democrático é sempre um espaço – ou uma sobreposição de diversos espaços – instável e problemático, em contínuo devir, mas também profundamente contraditório (como demonstra a questão da exclusão dos servos e das mulheres), por isso, não obstante a definição da democracia como "governo totalmente absoluto (*imperium omnino absolutum*)"[34], a multidão democrática não é completamente

[34] *Ivi,* cap. XI, § 1 (G III, p. 358); trad. bras. p. 137.

liberta de todo vínculo, porque a sua potência é sempre historicamente determinada, enquanto o seu absoluto consistir na sua capacidade de dar uma determinação institucional adequada aos processos de transição, de aumento e diminuição, e que são sempre determinações conjunturais que não podem jamais acolher integralmente o movimento de tal potência: uma potência radicada no direito natural de guerra (isto é, na indelével dimensão passional, tanto do *appetitus societatis* quanto da *indignatio* e da *fuga* da integração absoluta) e portanto sempre, ao menos em parte, externa às molduras institucionais. Certamente, a liberdade política de uma multidão é a prática necessária da própria autonomia, ou ainda, a experiência da própria finitude como potência e alegria em vez de passividade e tristeza, contudo, e exatamente por isso, também lá onde tal prática se exprime ao máximo grau na produção das leis compartilhadas e consensuais, permanece um espaço – um outro espaço – do qual pode emergir o desejo de outras instituições, e talvez também o risco de uma adequação mais completa por parte da multidão ao próprio específico e determinado *conatus*, ou melhor, ao próprio desejo.

Afirmação de si e conflito: notas sobre a imitação afetiva

Daniel Santos da Silva (USP, Brasil)

O que Espinosa consegue realizar desenvolvendo as propriedades de sua concepção de potência humana é pavimentar o caminho fundamental das lógicas (que são práticas do ponto de vista de um conteúdo ético propriamente dito) de interação entre os homens – e que o leva, enfim, a tomar sobre o assunto e seus desdobramentos outro caminho que o de Hobbes e outros do século XVII, como Grócio e Locke, ou mesmo de Descartes e de sua filosofia moral. O conflito é uma das entradas que surgem a partir dessa via principal; mesmo que por outras razões que as de Hobbes, é preciso reconhecer que a potência dos homens, envolvida em relações com uma gama ampla e múltipla de outros homens, tende a se dispor mais pelo ódio e pela vingança do que pelo reconhecimento e pela gratidão[1].

O desejo, essência do homem, é uma potência sempre atual. Neste caso, a emulação (*emulatio*) tem a propriedade de nos mostrar como o desejo não é estático, que é uma essência sempre singular, e que apesar disso (ou por isso) nunca é indeterminado e fechado em si próprio, já que a emulação é "o Desejo de alguma coisa gerado em nós por imaginarmos outros terem o mesmo desejo".[2] Evidentemente, se podemos *vir a* amar ou odiar algo "apenas" porque imaginamos outros homens o amarem e o odiarem, podemos reforçar nosso amor ou nosso ódio pela mesma dinâmica, amar ou odiar uma coisa com mais constância (*constantiùs*).[3]

[1] EIIIP41esc.
[2] EIIIdef. Geral das paixões 33.
[3] EIIIP31.

Estamos no terreno da experiência afetiva da semelhança e a lógica que dita o ritmo dessa constância é a EIIIP27 [4], princípio da imitação dos afetos. E disso podemos deduzir algumas constituições características da flutuação de ânimo, pois amar algo pelo que o semelhante tem aversão produz em nós simultaneamente ao amor uma aversão pela coisa.[5] Algumas implicações nascem daí a depender se o que amamos é um objeto, uma pessoa ou a nós mesmos. De cada uma dessas circunstâncias Espinosa retira consequências que explicam as bases dos conflitos entre os homens.

Se a coisa em questão é um objeto, o problema mais grave depende da disponibilidade da coisa e de sua comunicabilidade. "Se imaginarmos alguém gozar de uma coisa que só um pode possuir, então nos esforçaremos para fazer com que ele não a possua." [6] Embora, num primeiro golpe de vista, possa nos parecer que Espinosa apenas segue as afirmações de Hobbes sobre o estado de natureza, no qual todos têm direito a tudo e consequentemente entram em conflito pelo monopólio da coisa, quando observamos os mais relevantes princípios que, para o filósofo holandês, estão em jogo nesse conflito, não encontraremos o simples fato de que este nasce pelo *impedimento* imposto a alguém de conseguir algo que convenha à sua conservação. Embora estejamos no campo da posse de um objeto – e no estado de natureza essa posse nem pode ser legítima, pois não existe recurso possível a uma lei civil comum –, não é à instrumentalidade do objeto

[4] EIIIP31dem.: "Só por imaginar que alguém ama algo, amá-lo-emos também (pela prop. 27 desta parte). Ora, supomos que já o amamos independente disso; logo ajunta-se ao Amor nova causa que o alimenta e, por isso, mais constantemente amaremos aquilo. Ademais, só por imaginarmos que alguém tem aversão a algo, ao mesmo teremos aversão (pela mesma prop. 27)."

[5] Ibidem. Donde a citação de Ovídio: "Amantes, esperemos juntos e temamos juntos; é de ferro quem ama o que outro abandona".

[6] EIIIP32.

em questão a que se faz referência, e sim à imitação afetiva mesma, como desenvolve a demonstração de EIIIP32.

O amor que imagino o outro, semelhante, ter pelo objeto, faz nascer em mim um amor semelhante. Ocorre, pois, que enquanto o outro o possuir sou impedido de gozar dele, e é nessa medida que me esforço de despossuir o outro desse objeto. Espinosa já pode assim recorrer sem ambiguidade aos qualificativos bom e mau e fundar um dos principais aspectos que marcam a força e a gênese da hostilidade natural entre os homens: naturalmente, a maior parte dos homens comiseram-se dos que estão mal (*quibus malè est, misereantur*) e invejam os que estão bem (& *quibus bene est, invideant*). A inveja é o afeto simétrico à comiseração, pois ela é "o Ódio enquanto afeta o homem de tal maneira que se entristece com a felicidade (*felicitate*) do outro e, inversamente, regozija-se com o mal do outro".[7] Meu ódio pelo outro, assim, é diretamente proporcional à intensidade do amor que tenho pela coisa que imagino ser possuída pelo outro.

A quarta parte da *Ética* (EIVP37) explorará essa determinação e seus problemas no que diz respeito à possibilidade (que torna-se assim uma necessidade deduzida da natureza humana) de uma união regular, estável entre os homens, não à toa no instante imediatamente anterior à fundação da *Civitas* (EIVP37esc.2). O que invejamos não é diretamente a coisa, enfim, senão o gozo da coisa. Nem poderia ser de outra forma, já que a experiência que é focada aqui como fonte de afetos é a da semelhança entre os indivíduos, não a experiência do usufruto do objeto (cuja utilidade é obscurecida pela própria falta da experiência do usufruto).

Em uma segunda hipótese, se o que amamos é outra pessoa, ou seja, um semelhante, as determinações não mudam tanto em relação ao caso anterior, mas envolvem um outro fator que modifica algumas de suas coordenadas e exige a

[7] EIIIdef. Geral dos afetos 23.

definição de outros afetos, que agem junto à inveja; este fator é a reciprocidade – com esta variável, que ainda não leváramos em conta, podemos compreender como a experiência da semelhança, que se efetiva nas determinações da imitação dos afetos, é simultaneamente uma experiência do diverso[8]. Embora, num momento inicial, o amor que sentimos por alguém seja reforçado pelo amor que outro também sente [9], ele é travado se o imaginamos ligado por este laço de amor com outro. À inveja que sentimos pelo outro, na medida em que ele desfruta de um amor que, imaginamos, deveria ser nosso, junta-se um ódio pela pessoa amada – pois sempre nos esforçaremos para ser amados em troca do amor que dedicamos. Claro, Espinosa ressalta quando anuncia a EIIIP35, isso ocorre se imaginamos a pessoa a quem amamos ligada a outra por um laço de amizade/amor tão ou mais forte que o que antes a ligava nós.

No plano da imaginação, isso pode significar apenas um desvio na expectativa da reciprocidade exigida por aquele que ama, enquanto um outro, semelhante, consegue afetá-la de forma diversa da minha e trazer para si a atenção afetiva do amado, não necessariamente de forma exclusiva (para a carência ligada ao desejo de reciprocidade a questão é mais de *intensidade* do que de *exclusividade*, que era o caso acima, da posse de uma coisa), mas de uma forma que impeça a

[8] A diversidade a que nos referimos agora, quando ainda compomos os efeitos de uma experiência afetiva da semelhança, deve ser entendida como a diferença presente em EIIIP51 e a discrepância de EIIIP57.

[9] EIIIP35dem: "Quanto maior o amor com que alguém imagina a coisa amada ser afetada em relação a ele, tanto mais se glorificará, isto é, se alegrará; por conseguinte, (pela prop. 28 desta parte) se esforçará, o quanto pode, para imaginar a coisa amada a ele estreitissimamente ligada, e este esforço, ou seja, apetite, é fomentado se imagina um outro desejar o mesmo para si (pela prop. 31 desta parte)."

afirmação de si através do amor que lhe era dedicado. Em primeira pessoa do singular, podemos resumir assim esta dinâmica: invejo o outro enquanto ele possui o amor que antes me afirmava; odeio a pessoa amada enquanto ela não alimenta meu próprio esforço de ser amado por ela, estar a ela unido; este ódio, unido ao amor anterior, define uma flutuação de ânimo, o ciúme (*Zelotypia*). Se dessa flutuação o ódio sai vencedor, como o afeto mais forte, esse afeto será mais forte do que se antes não tivesse o amor, como o mostra a EIIIP38.

Enfim, outra situação é visada quando o objeto de amor é o indivíduo mesmo. Situação que pode aparentar ser a mais simples – dada a conaturalidade do amor de si (*philautia*) à existência do indivíduo -, mas que acaba por envolver todos os processos antes descritos: até aqui não saímos um momento sequer da lógica de afirmação de si, apenas tentamos mostrar como essa via é "tortuosa", ou mais exatamente, recheada de variáveis. Como já pôde ser bem avaliado, o esforço para agradar aos homens, enquanto estes são indivíduos semelhantes, conjuga-se ao louvor que é ou não dispensado às ações que decorrem deste esforço e afirma-se mais e mais consoante a reciprocidade conferida a tal dinâmica. Assim, pelo fato mesmo de sermos amados pelos outros, amamo-nos mais a nós mesmos e contiguamente afirmamos as coisas que reforçam nossa força de existir. Não podemos conferir nenhum estatuto diferenciado, pois, à afirmação expressa pelo amor que temos por nós mesmos e às afirmações expressas pelo amor que temos pelas coisas e pessoas. No plano da ação, do desejo, a reciprocidade é exigida no amor que temos pelo outro, na medida em que nos esforçamos para fazer com que o outro nos ame [10]; ainda no mesmo plano, em relação às coisas que amamos, nos esforçaremos para que nossos semelhantes amem o que nós próprios amamos [11].

[10] EIIIP33.

[11] EIIIP31cor.

Instaura-se a relação de *proporcionalidade* que determina a força da afirmação individual em relação à reciprocidade: "quanto maior o afeto por nós com que imaginamos ser a coisa amada afetada, tanto mais nos glorificaremos".[12] Pode ser que na falta de reciprocidade surja o ciúme, aventado acima - o fundamental, independente disso, é ter em mente que este sentimento, na medida em que é uma tristeza, refere-se a um entrave no esforço de autoafirmação do indivíduo. Tal esforço resvala na *diversidade* desejante dos homens, que expressa a diversidade constitutiva dos corpos singulares na natureza (suas constituições, que envolvem, no indivíduo, corpo e mente). Primeiramente, a imitação afetiva não pode formar um desejo universal, monolítico, pois as marcas corporais e os afetos ligados a elas se constituem enquanto regradas por uma proporção específica de movimento e de repouso que é sempre singular, e, pela PII, definidora da individualidade. É preciso ressaltar que a experiência da semelhança, em sua construção individual histórica, é simultaneamente experiência da diferença; o importante é não acreditar, no caso da semelhança pelo menos, que ela é anterior ou não à percepção da diferença. Aliás, a tendência pode parecer mesmo a contrária, isto é, que a semelhança surge como um evento no mar das infinitas diferenças, mas preferimos pensar, pelo menos por enquanto, que essa distinção é de razão, que a experiência da semelhança constrói ao mesmo tempo – no correr da vida individual – as duas vertentes, a imaginação do que me é semelhante e do que me é diferente. Isso a ponto de tais noções imaginárias poderem tomar proporções absurdas de identificação radical a algumas coisas e pessoas e de diferenciação total entre coisas e pessoas, em alguns casos fonte de união e em outros de conflito, o que explica a sempiterna produção de novidades (e que faz Espinosa dizer que infinitas podem ser as combinações afetivas, cf. EIIIP59) e de conflitos, vide a

[12] EIIIP34.

experiência de classe ou de raça[13]. Lembremos que o *per accidens*, presente em algumas dessas proposições e demonstrações, acaba por assinalar a singularidade de qualquer história afetiva, pois as cadeias causais interseccionadas na produção de um afeto por semelhança ou por simultaneidade produzem afetos singulares na mesma medida em que é uma mente singular a causa parcial do afeto.

A partir desse nível, o desejo de reciprocidade, o qual alimenta a dinâmica do amor mútuo, pode vir a tornar-se alimento para uma dinâmica do ódio. Pois, enquanto precisamos nos afirmar afirmando nossa realidade individual pela imaginação do sentimento dos outros, semelhantes, fato é que, probabilisticamente, haverá um déficit do desejo do outro no movimento de amar o que amamos e mesmo de nos amar em troca. O mais comum, Espinosa o mostra, é que nessa tentativa de autoafirmação do indivíduo, que é a ambição, "cada um por natureza apetece que os outros vivam conforme seu engenho (*unumquemque ex naturâ appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant*), e vemos também que, enquanto todos igualmente o apetecem, igualmente são impedimentos uns para os outros e, enquanto todos querem ser louvados ou amados por todos, são odiados uns pelos outros."[14] Neste caso, pensada essa estrutura (móvel) no estado de natureza, marcada principalmente pela instabilidade e pela flutuação de ânimo, o que se gera é uma dinâmica de retroalimentação do ódio recíproco, ali mesmo onde antes enxergamos as bases da bem querença entre os homens. A essa altura, contudo, nada de estranho. Pois, ainda uma vez, como podemos conceber uma uniformidade estável nos tratamentos recíprocos entre os homens num campo em que a diferença entre eles é uma diferença de constituição, irredutível? Mesmo na sociedade civil, em que leis comuns regem boa parte do

[13] EIIIP46.

[14] EIIIP31esc.

comportamento dos homens (cidadãos), a diferença existe, reafirmando a cada instante a necessidade do concurso entre estes vários homens na constante formação do campo político.[15]

A ausência ou mesmo o déficit da reciprocidade acarreta, claro, tristeza. Aquém disso, essa reciprocidade não é senão imaginada, sua intensidade não é senão esperada por aquele que dispensa os benefícios, seja por amor ou por esperança de glória, como afirma a EIIIP42, o *desiderio* fornecendo os critérios mentais – que imaginados podem ser inclusive critérios espaciais[16] – para que se avalie a intensidade do amor que retorna ao benefício feito por alguém a outro ; essa mesma EIIIP42 é fulcral para a explicação que Espinosa nos dá da dinâmica que, da afirmação de si indivíduo, encaminha os homens até o ódio recíproco. Justamente porque ela toca na ferida, a quebra da reciprocidade que, enfim, no estado de natureza é mais efeito das paixões (principalmente a ambição) do que de fato uma propriedade firme das relações interindividuais humanas. "Quem, movido por Amor ou esperança de Glória, beneficiou alguém, entristecer-se-á se vir o benefício ser recebido com ânimo ingrato".[17] Podemos perceber que, no estado de natureza, a glória opera mais como

[15] Ainda assim, a teoria das paixões de Espinosa não pode ser admitida nunca como uma simples continuação da teoria das paixões em Hobbes, até mesmo porque não é o ódio em si o problema, o amor é também um dado problemático que pode desfavorecer a união entre os homens (e, de fato, de onde surgiu o conflito aqui senão do amor que o indivíduo nutre por si mesmo – através dos outros –, pelas coisas e pelas pessoas?). E o concurso entre os homens não basta pra Hobbes, porque a unidade política se encontra na *persona* artificial que amedronta.

[16] Enquanto pela carência ou saudade desejamos até que a disposição espacial em que vivemos um amor determinado reproduza aquela guardada pela memória.

[17] EIIIP42: *Qui in aliquem, Amore, aut spe Gloriae motus, beneficium contulit, contristabitur, si viderit, beneficium ingrato animo accipi.*

esperança de glória do que como um afeto que tem força o suficiente para se manter e se alimentar.

A lógica já está posta: nos esforçamos, o quanto podemos, para fazer com que o amado também nos ame, ou seja, o benefício feito ao outro, por amor, é motivado pelo desejo (carência)[18] de ser amado em troca, e é a mesma coisa dizer, pela *esperança* de glória. Então nos esforçamos, o quanto está em nosso poder, para contemplar como presente a causa da glória (que envolve o louvor). Esse esforço é travado se imaginamos algo que exclui a existência dessa causa, ou seja, nos entristecemos. Essa tristeza é o próprio ódio, na medida em que é acompanhado pela ideia da causa da tristeza, e resulta daí o processo de retroalimentação do ódio. Pois, enquanto odiamos alguém, a tendência é de que o outro, odiado, responda com outro ódio, como explica a EIIIP40[19]. Pela mesma lei da imitação afetiva, Espinosa explica, quando se imagina alguém semelhante afetado de ódio, também se é afetado de ódio; contudo, prossegue, a ideia da causa externa, neste caso, não é outra senão a daquele que odeia, logo quem é odiado e não contempla outra causa para isso fora aquele que odeia, o odiará de volta.

Caso a pessoa odiada se reconheça causa do ódio que lhe é direcionado, ela é afetada de vergonha (*pudor*), ocasião que raramente ocorre, salienta o escólio da EIIIP40. Outro agravante vem do fato de que decorre do ódio uma ação, que se caracteriza pela tentativa de quem odeia de fazer mal a quem é odiado. Além de ser visto como uma causa de tristeza, aquele que odeia pode ser objeto de medo, o que faz dele, igualmente, causa de tristeza, e consequentemente, de ódio.

É preciso abranger, ainda, o caso em que somos odiados por alguém que amamos, conforme o corolário 1 da EIIIP40. Aqui, é novamente determinante a flutuação de ânimo,

---

[18] EIIIP42dem. ...*Qui igitur prae amore in aliquem beneficium contulit, id facit desiderio, quo tenetur, ut contrà ametur*...

[19] "Quem imagina ser odiado por alguém e crê não lhe ter dado nenhuma causa de ódio também o odiará".

já que a este amor se junta, conforme a dinâmica acima, o ódio. Enquanto permanece essa situação, sem que se defina qual dos afetos será o mais determinante, padecemos simultaneamente de amor e de ódio. Será preciso a quarta parte da *Ética* para estabelecer detalhadamente as regras desse conflito, e através delas poderemos compreender em que medida a formação do campo político pressupõe desejos que decorrem do medo e da esperança que, mais ou menos claramente, subjazem a todas essas paixões, principalmente no estado de natureza, em que nenhuma estabilidade – seja dos afetos que se dirigem ao próprio indivíduo, como a ambição de glória, muitas vezes imoderado, seja dos afetos dirigidos ao outro, como a misericórdia – pode ser realmente vislumbrada.

Chegamos a um ponto em que a realidade do conflito, embora não esteja descrita em seus detalhes, é capilarizada no estado de natureza. "O Ódio é aumentado pelo ódio recíproco e, inversamente, pode ser apagado pelo amor".[20] O conflito entre os homens se expressa no ódio, que pode ser inveja, ira, indignação, abjeção, e nada, senão sentimentos mais fortes e contrários podem definir os desdobramentos de forma integradora; indicando que o estado de natureza se caracteriza mais pela pouca ou quase nenhuma estabilidade do comércio afetivo, Espinosa desenvolve ao mesmo tempo a faceta dos afetos que, adiante, nos possibilitará compreender a gênese do político sem que precisemos recorrer a categorias exteriores à natureza humana [21]. Não precisamos nem recorrer a categorias exteriores

[20] EIIIP43.

[21] A não ser quando se trata do direito natural da Natureza, que é a potência infinita da Natureza. Contudo, faz-se referência a conceitos como esse na compreensão da gênese do político da mesma maneira que se percorreu logicamente o itinerário Natureza-homem, ou seja, porque é preciso entender que a natureza humana apenas existe enquanto parte da Natureza, enfim, sempre foi e sempre será necessário estabelecer que tipo de dependência têm os homens em relação – não apenas entre si – à Natureza e que tipo de dependência tem o direito individual (natural e civil) em relação ao direito da Natureza, pela qual ela produz e conserva tudo o que existe.

a essa dinâmica complexa aqui descrita, pois dela se pode extrair o conceito de útil próprio e de força dos afetos, os quais unificam enquanto esforço para o homem as paixões e as ações (afetos passionais e afetos racionais ou intuitivos), na medida em que se determina o nexo fundamental entre homem e sociedade civil pela busca do útil próprio e pelos conflitos entre os afetos que passam a ser visados pela sua potência – afetos passionais e afetos racionais obedecem às leis do conflito afetivo.

Podemos encerrar, pois, este momento da exposição acerca das causas e da natureza dos conflitos interindividuais humanos, caracterizando a vingança (*vindicta*). Ela define, por sua vez, a reciprocidade inversa à aspirada pela imaginação dos homens quando estes se esforçam para agradar a si agradando aos outros. Quem se imagina vítima de algum mal perpetrado por outro não apenas odiará este outro, pelo que foi explanado nas páginas anteriores sabemos que ele se esforçará em fazer mal a este outro (a não ser que algum mal maior advenha daí, o que fundamentará em certo tempo a instituição do civil). Espinosa diz: se esforçará em retribuir o mesmo mal [22]. Daí as definições de ira (*ira*), "o esforço de fazer mal a quem odiamos", e de vingança, "esforço de retribuir o mal (*malum*) que foi feito". [23]

Tentamos analisar este processo estrutural das paixões em seu âmbito de interindividualidade salientando que todo evento ético – se pudermos chamar assim a natureza de um encontro entre homens e suas consequências afetivas – segue uma lógica que envolve as naturezas singulares e a tendência irradiante que tem toda potência, dos homens e dos afetos, já que é pela força que têm os afetos (indicados pela intensidade com que se ama uma coisa, ou com que imaginamos a nós próprios) que as ações dos indivíduos são antes determinadas de tal jeito ou de outro, e mesmo que é por ela que os homens

[22] EIIIP40cor.2.
[23] EIIIP40dem.cor.2.

são levados a considerar as coisas mais por um aspecto do que por outros. Em outras palavras, Espinosa consegue demonstrar que os afetos nos homens são o que determina qualquer prática deles em direção seja às coisas seja a outros homens. Prática sempre necessária, porém não fatal. O fatalismo de que foi acusado Espinosa, respeitante a suas análises da dinâmica afetiva humana, é contrário a essa necessidade natural que perpassa todas as coisas da natureza, pois ele tem como uma de suas principais fontes a crença de que o porvir é temporalmente determinado, ou seja, que ele é concebido – no tempo, pelo tempo e como tempo – como uma ideia presente de algo futuro, sem nada que exclua esse algo futuro. A necessidade de que trata Espinosa é eterna, não temporal, e em suas diversas nuances sempre traz o tempo para a vida prática do homem, seja como um auxiliar da imaginação, da razão, ou como perspectivas singulares que estão plenamente implicadas na atualidade, na medida em que a imaginação atualiza os afetos referentes às coisas futuras (e passadas).

Devemos resistir à tentação de fazer mais algumas observações a respeito da dinâmica da experiência da semelhança tomada em sua complexidade constituinte. Com efeito, ela ainda é mais complexa do que foi discutido até aqui, embora parte dessa complexidade não possa ser desvelada senão atentando às particularidades de cada caso, ainda assim de maneira limitada. Antes de sabermos por que a prática da autoafirmação de uma realidade singular se torna busca pelo útil próprio (mais do que uma acréscimo vocabular, o útil próprio é o conceito que explica a dinâmica ética que fundamenta a gênese do campo político na *Ética*), alguma considerações devem ser feitas sobre essa prática, tal qual Espinosa a extraiu do condicionamento afetivo dos homens, e que esclarecem mais pormenorizadamente por que o processo de singularização de uma realidade humana (de um corpo, de uma mente, do indivíduo global) pode significar justamente

a parcialização dessa singularidade, enquanto entendemos que o ser singular não pode ser compreendido senão como uma *atividade* singular. A clivagem entre paixões e ações explica por que o esforço de autoafirmação da singularidade própria pode devir enfraquecimento dessa potência a depender da prática que expressa essa atividade singular.

La analítica de los afetos: el político y la multitud

Gisel Farga (UNC, Argentina)

La pregunta por lo común encierra dos interrogantes: por un lado, el motivo que empuja a los hombres a asociarse y, por el otro, cómo y porqué esa sociedad decide, a su vez, ordenarse y gobernarse políticamente. En otras palabras, podríamos decir, que en el interrogante por lo común convergen el "ser social" y el "ser político" de una comunidad o asociación. Encontramos en Spinoza una importante fuente teórica para reflexionar en torno a la pregunta por lo común; en vez de partir por las diferencias que los hombres tienen, la teoría spinozista sienta sus bases en el núcleo más ordinario de los hombres: *los afectos*.

A diferencia de una tradición que piensa la sociedad y las constituciones políticas mediante el contrato, en la que "acuerdo" y "egoísmo" son sinónimos de lo común en Spinoza, el rasgo común se encuentra en su propia ontología; en la potencia de lo común, y no en la ficción de un acuerdo racional sobre el mundo, sino, en una constitución que adquiere más posibilidad porque hay una naturaleza en común (no universal). Spinoza inaugura de esta manera uno de los núcleos teóricos más importantes de su filosofía y quizá su disidencia más clara con sus contemporáneos: la conducta humana no difiere de la naturaleza común de las cosas y por lo tanto, los fundamentos de su comprensión se encuentran dentro de la misma y no fuera de ella. El hombre no perturba ni falta a las leyes de la naturaleza porque no es otra cosa que la naturaleza, es tan sólo una parte, un modo, una modificación de la misma; puesto que si consideramos que la naturaleza es absolutamente infinita, esto es, ilimitada e indeterminada, no puede existir nada por fuera de la misma; tal afirmación que

quita al hombre de su centro de comprensión en el que parece necesario erigir leyes y una lógica diversa al mundo que lo rodea para captarlo en su absoluta singularidad, rompe con todo antropocentricismo que la historia del pensamiento había construido y lo devuelve al lugar más común y más ordinario: el del resto de las cosas, o en otros términos, devuelve al hombre a la naturaleza *común* del mundo. De ahí que el interés de Spinoza sea considerar los actos y apetitos humanos "en sí, (puesto que) se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitamos"[1].

En el primer capítulo del *Tratado político*, donde Spinoza menciona el método a seguir a lo largo de la obra, encontramos, al final, una premisa ineludible para la reflexión política: "puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político, las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres"[2]. La pregunta específica por el carácter político de un conjunto de individuos debe ser respondida -deducida- de su *naturaleza común*. En este fragmento del *Tratado político* se encuentran condensados los dos interrogantes propios de la pregunta por lo común, primero "se unen por costumbres" y luego, "forman algún estado político". Sin embargo, en vez de comenzar a transitar por los motivos del *Tratado político*, nos interesaría volver sobre la *Ética* e indagar sobre estos dos elementos en dicha obra, Entendemos que en la *Ética* se

[1] Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid, 2011, p. 209.

[2] Spinoza, B., *Tratado político*, Alianza, Madrid, 2004, cap. 1, § 7, p. 88.

encuentran las bases para comprender sus desarrollos filosófico-políticos más sistemáticos presentes en los capítulos finales del *Tratado teológico político* y, fundamentalmente, en el *Tratado político*.

Nuestra hipótesis general de trabajo es que entre la III y IV parte de la *Ética*, en aquellas proposiciones donde confluyen la analítica de las pasiones y la explicación del fundamento del orden social y político, se encuentra la clave de lectura de la filosofía política de Spinoza, que consideramos fundamental para comprender el alcance de su idea de democracia.

Nos interesa indagar si existe una relación entre "el arte de gobernar" del político y la multitud y el vínculo que se genera en la democracia spinozista; considerando como característica esencial de la virtud política la comprensión del entramado afectivo propio de la naturaleza o condición común de los hombres.

En la cuarta parte de la *Ética*, "De la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos", Spinoza se preocupará por determinar los motivos por los cuales un hombre es impotente. Ya en el prefacio vemos adelantadas sus principales conclusiones acerca de la perfección/imperfección; lo bueno/malo; los núcleos teóricos básicos para pensar la servidumbre y los afectos. Además, introduce el tiempo, que aparece bajo la figura de la fortuna, la contingencia y lo posible. Y a su vez, la idea sobre el "presente" que se manifiesta como un tiempo que escapa a una cronología lineal. El tiempo, lo bueno -útil- y la potencia, se enlazan teóricamente y dan lugar a una vía política que se inicia en la parte tercera pero encuentra su total expresión aquí.

Hasta la proposición XVII Spinoza se ocupa de definir estos conceptos que convino delimitar primero en el prefacio, para luego, pasar a la proposición XVIII que inicia con los dictámenes de la razón. Con esta proposición, creemos que comienza la vía política de la *Ética* que encuentra su origen en los siguientes dictámenes de la razón, el primero: el

fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el ser propio y la felicidad consiste en esa conservación; segundo: la virtud debe ser apetecida por sí misma porque es lo más útil para nosotros y tercero: aquellos que se suicidan tienen un ánimo impotente y están derrotados por causas exteriores. Sobre la clásica pregunta sobre la virtud, Spinoza, en vez de disputarse entre una vida virtuosa o no virtuosa, pone a la virtud bajo la vía ontológica y no bajo la vía moral: el hombre es esencialmente virtuoso porque la virtud es el esfuerzo por conservarse (conatus). Claro está que de esto, no se deriva un mundo de virtuosos en el que no existe el conflicto. Éstos son los preceptos de la razón, lo cual no significa que todos vivamos bajo dichos preceptos, como sabemos, Spinoza se pregunta por lo que los hombres efectivamente son y no por lo que quisiéramos que sean, esa condición efectiva esta mas bien gobernada por las pasiones que por la razón. Con ello, queremos decir, que no todos los hombres actúan virtuosamente, como dice Spinoza "…causa de que los hombres sean movidos más bien por la opinión que por la verdadera razón, así como la causa de que el verdadero conocimiento del bien y el mal suscite turbaciones del ánimo, y de que ceda frecuentemente a todo género de concupiscencia"[3]. El hombre puede conocer lo que le es más útil y aún así realizar lo contrario, precisamente porque a veces el grado de potencia de las causas externas es mayor que el nuestro y nuestro deseo de querer lo útil -el bien- se ve compelido por otro externo más potente. Para nuestros análisis, podemos decir entonces que la virtud y la utilidad se co-pertenecen en el esquema spinoziano.

Pero no nos olvidemos del tercer precepto, sobre el suicidio; de aquí Spinoza concluye que, a) no podemos prescindir de lo que es externo para conservar nuestro ser -ni

[3] Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, *op. cit*., parte IV, prop. XVII, escol., p. 328.

en el acto que aparenta ser el más solitario y voluntario podemos estar exentos de las afecciones externas- y por lo tanto, b) no podemos vivir sin tener algún *comercio* con las cosas que están fuera de nosotros. Ahora bien, ¿cuáles son las cosas útiles para nuestra conservación?, dirá Spinoza:

> *…así pues, hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, han de ser apetecidas. Y entre ellas las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza. En efecto: si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad* [4].

Spinoza pasa teóricamente del individuo a lo múltiple y abre la posibilidad de pensar la política no ya bajo el precepto moderno de la guerra y la seguridad sino bajo el precepto de la *utilidad* y la *virtud*. No olvidamos que la descripción del estado natural en la proposición XXXVII, se parece más a una descripción hobbeseana que a un estado virtuoso; es el miedo a un daño mayor lo que lleva a los hombres a un estado civil, sin embargo los hombres no se asocian por miedo -en todo caso el miedo es el puntapié inicial de una forma política-, por el contrario, los hombres se asocian por una común utilidad: "los hombres se procuran con mayor facilidad lo que necesitan mediante la ayuda mutua, y solo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que los amenazan por todas partes"

[4] *Ibid*., parte IV, prop. XVIII, escol., p. 332.

[5]. Por supuesto, esta utilidad es vacía sin la guía de la razón, o en otros términos, no es una utilidad virtuosa. Los hombres, por estar sujetos a las pasiones se encuentran enemistados -contrarios entre sí- no pudiendo concordar en naturaleza, sin embargo, "la ayuda mutua", la unión de fuerzas, ese primer acercamiento, implica una primera *concordatio* -prescripción de una norma común de vida-que da lugar a la sociedad civil. Hay un primer elemento político que ya se deja entrever: los hombres unidos son más potentes que la fuerza de un solo individuo. Hay aquí un primer sentido de lo común en Spinoza que luego se verá reflejado a través de la figura de la multitud.

Vale destacar que este primer *acuerdo común* que da lugar al Estado disminuye en cierto grado la enemistad de los hombres: si bien en tanto sigan sujetos a las pasiones serán contrarios, la *concordatio* trae consigo un bien, una utilidad: dice Spinoza en la proposición XL: "Lo que lleva a la consecución de la sociedad común de los hombres, o sea, lo que hace que los hombres vivan en concordia, es útil, y, al contrario, es malo lo que introduce la discordia en el Estado" [6]. Y en la demostración: "En efecto, lo que hace que los hombres vivan concordes ocasiona a la vez que vivan bajo la guía de la razón y de esta suerte es bueno (por la misma razón) y es malo lo que suscita la discordia". Queda claro que hay una positividad en la concordia; no sólo porque se vive bajo la guía de la razón si no porque el acuerdo común, es un acuerdo de naturaleza, y sólo es posible dicho acuerdo, cuando acordamos en *potencia*. Al respecto dice Spinoza:

> *Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo,*

[5] *Ibid*., parte IV, prop. XXXV, escol., p. 350.
[6] *Ibid.,* parte IV, prop. XL, p. 360.

> *esforzándose todos a la vez, cuando puedan en conservar su ser y buscando todos una común utilidad* [7].

Hasta aquí nos hemos dedicado a encontrar esas proposiciones en las que Spinoza establece sus primeros acercamientos a la idea de multitud que como sabemos, será desarrollada plenamente en el *Tratado Político*.

Ahora bien, sobre el otro componente de la relación: el político, Spinoza no nos dice mucho, su única mención se encuentra en el segundo apartado del primer capítulo del TP:

> *…los políticos, por el contrario, se cree que se dedican a tender trampas a los hombres, más que a ayudarles, y se juzga que son más bien hábiles que sabios. Efectivamente, la experiencia les ha enseñado que habrá vicios mientras haya hombres. Se esfuerzan, pues, en prevenir la malicia humana mediante recursos cuya eficacia ha demostrado una larga experiencia y que los hombres suelen emplear cuando son guiados por el miedo más que por la razón… no cabe duda de que esos políticos han escrito sobre los temas políticos con mucho más acierto que los filósofos; ya que, como tomaron la experiencia por maestra, no enseñaron nada que se apartara de la práctica* [8].

Tanto en el apartado de los filósofos como en el de los teólogos, Spinoza nos deja en claro que el problema reside en pensar a la teoría política como la ciencia más alejada de su práctica, por ello, su objetivo es "deducir de la misma condición de la naturaleza humana sólo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica. Y, a fin de investigar todo lo relativo a esa ciencia con la misma libertad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos, me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino entenderlas" [9]. Este axioma, que se repite en

[7] *Ibid.,* parte IV, prop. XVIII., escol., p. 333.
[8] Spinoza, B., *Tratado político*, *op. cit*., cap. 1, § 2, p. 87.
[9] *Ibid.,* cap. 1, § 4, p. 85.

cada una de sus obras [10], se convertirá en el principal resguardo teórico de Spinoza y precisamente en su potencialidad política, sin embargo, no hay mucho más que Spinoza haya dicho sobre el tema. Pese a eso, creemos que es posible pensar la virtud del político a partir de algunos fragmentos de la *Ética* e intentar aproximarnos a una posible definición de rol que tiene en relación con la multitud.

El interrogante que abre la pregunta por la práctica política, se expresa a partir de la *relación* entre el político y la multitud en una dinámica que es enteramente afectiva. Ciertamente los políticos mencionados por Spinoza hacen uso de esa afectividad pero para generar más bien relaciones de dominación y no de libertad. Nuestro interés es pensar, a diferencia de esta caracterización, al político como un sujeto virtuoso interesado en el bien común. Por ello, a la pregunta por la práctica se le debe agregar otro componente: la democracia. Entonces, aquello que se nos plantea es precisamente cómo pensar la práctica política en la forma de gobierno más autónoma: la democracia.

En la proposición XIV de la cuarta parte Spinoza dice: "El conocimiento verdadero del bien y el mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino solo en la medida en que es considerado él mismo como un afecto". En este fragmento podemos encontrar

[10] La preocupación de Spinoza que inicia el prefacio de *Ética* III "Del origen y naturaleza de los afectos" se encuentra atravesada por dos motivos que dirigen todo este apartado: el primero de ellos, consiste en afirmar que todo intento por determinar la naturaleza y la fuerza de los afectos y lo que puede el alma para moderarlos hasta el momento no ha concluido más que en la ridiculización y el desprecio de la conducta humana imposibilitando una correcta comprensión. Segundo, para comprender el origen y la naturaleza de los afectos, debemos mantenernos dentro de los límites de nuestra propia naturaleza, abandonar toda concepción del hombre como un "imperio dentro de otro imperio".

una de las más importantes delimitaciones acerca de la práctica política: en la relación con las causas exteriores, la verdad en sí misma, no posee la fuerza suficiente para reprimir un afecto, sólo si se la considera como afecto, esto es, si se la comprende bajo la dinámica afectiva posee la suficiente potencia para reprimir o afectar. Por ello, la herramienta del político no es la verdad en sí misma (filosofo rey), aunque, le es necesaria ya que le permite saber lo que es bueno y malo, sin embargo, no se constituye como el instrumento político; su herramienta por excelencia es la dinámica afectiva que debe estar resguardada por el conocimiento para que no resulte en el riesgo constante de la dominación. De ahí que la tarea del político en la democracia sea considerar el conocimiento como un afecto y generar múltiples tramas afectivas con la multitud que permitan incrementar, a través del bien, la potencia de la relación.

¿Pero qué lleva a un hombre, guiado por la razón, a interesarse por la política? y, además, ¿es posible que todos los hombres de razón se interesen en la política? Son dos preguntas de difícil respuesta, dado que como ya mencionamos, no hay mucho escrito al respecto, sin embargo, creemos que es posible que en la proposición XXXVII Spinoza deje entrever una posible aproximación; nos dice: "el bien que apetece para sí el que sigue la virtud lo deseara también para los demás hombres" y luego: "pero quien se esfuerza en guiar a los demás según la razón, no obra por impulso, sino con humanidad y benignidad, y es del todo consecuente consigo mismo"[11]. Por último, en el escolio de la proposición XVII: "los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y por ello, son justos, dignos de confianza y honestos"[12].

[11] Spinoza, B., Ética demostrada según el orden geométrico, op. cit., parte IV, prop. XXXVII, p. 351.

[12] *Ibid.,* parte IV, escol., prop. XVII, p. 333.

Ese deseo amoroso hacia a los hombres siempre activo, parece ser la clave de la inquietud política, no en términos normativos, entendiendo que hay un deber detrás de la práctica política, sino en términos de una *utilidad afectiva*.

POLARIZACIÓN Y SOBERBIA EN POLÍTICA SEGÚN SPINOZA

Sergio Rojas Peralta (UCR, Costa Rica)

Pensar algunos de los procesos políticos recientes en América Latina conduce a plantear el enfrentamiento entre los gobernantes y los gobernados entorno a una política, y más específicamente entre las imágenes que se forman de sí mismos y de los otros. La aprobación de los tratado de libre comercio han supuesto algunas latitudes, por ejemplo, la polarización entre partes de la población sobre dicho acuerdo, o entre el gobierno y los gobernados. Y durante el proceso forman imágenes de sí y de los demás. Dichas imágenes parecen ser tanto una distorsión de sí y de los demás como un *recurso retórico* para persuadir o disuadir a los demás de inclinarse por una política, más aún si la decisión política es representada por todos los grupos como una política que decide sobre la *soberanía* y configura una forma de Estado y de sociedad. Además, la decisión termina por cristalizar dichas imágenes en una forma de gobernar que implica la relación de distorsión entre las partes, de suerte tal que la manera de conducir el debate produce polarización entre las partes. ¿De qué manera entonces está relacionada la polarización con la imagen de sí y de los demás? ¿Cómo se vincula imagen y afecto con potencia en política? ¿Por qué en política confluyen en la soberbia las actitudes de los bandos? Tal vez sea el más hábil de los políticos aquel que puede tanto lograr la polarización de la población dividiéndola o unificarla disolviendo al menos en apariencia los conflictos. Para ello, analizaré primero los afectos de estimación para derivar de ahí su uso retórico y luego la polarización a partir de una actitud como la soberbia. Estos no son más que algunos elementos preliminares para poder analizar el caso de Costa Rica durante la última década, en particular, a partir del conflicto producido por el proceso de

adhesión al *Tratado de Libre de Comercio* (que tomo aquí como una política que funciona como decisiva o *soberanista* en el imaginario de la población), decidido en referéndum en 2007 cuyo debate fue acompañado por un documento conocido como el *memorándum del miedo*[1].

1. DISTORSIÓN

Me limitaré a hablar aquí brevemente de uno de los elementos de la política, como lo es la imagen y la soberbia.

La imagen de sí y de los demás está descrita fundamentalmente por Spinoza como un afecto de estimación en sus diferentes gradientes (*existimatio* y *despectus, superbia* y *abjectio, gloria* y *pudor,* etc.[2]). Se trata de un sistema complejo de afectos –sin considerar la conexión con otros más-, donde se reúnen no solamente la imagen de sí y de otro a la vez, sino donde hay una representación de la propia potencia y de la atribución de la causalidad y consecuentemente una representación de la potencia del otro, etc.

La estimación se presenta casi de manera aristotélica, con tres grados: sobreestimación, estima y desprecio, donde la estima parece ser expresada por la *aquiescentia in se ipso*. La causa es primaria, amor u odio, de donde la estima se expresa como un efectos de estos dos afectos. Los grados no sólo expresan un exceso o un defecto, sino el hecho de que hay – habría – una justa medida respecto del objeto que se estima y del sujeto mismo.

Entre los gradientes de la estimación, interesa aquellos donde los grados la atribución de la potencia distorsiona la imagen de sí y de los demás. La *superbia* y la *abjectio* introducen

[1] Se trata de un documento que circuló en medios y presumiblemente elaborado por el entonces Vicepresidente de Costa Rica y dirigido al Presidente, con la estrategia de lanzar una campaña de miedo, entre otras cosas.

[2] B. Spinoza, *Ethica* in *Opera*, ed. Gebhardt, C. Winters, Heidelberg, 1925, vol. 2: 3AD21 , 3AD22, 3AD28, 3AD29, 3AD25, 3AD26, 3AD30, 3AD31.

además la medida no sólo en la relación del objeto y su imagen, sino entre el sujeto y el objeto de la estimación. El individuo que esta estima tanto forma una medida de lo que *vale* el otro como forma una medida sobre su propio valor. Estas dos medidas forman la estructura de la estima de otro. Y aunque no sea exagerada la soberbia o la abyección, hay siempre una medida que corresponde mal o poco a lo que se es. Por ello, siempre habrá dos medidas en juego, la que me concierne como objeto de la imagen, la que concierne al otro.

En estas afecciones, la imagen de sí y de otro responde a la atribución de la causalidad y, consecuentemente, a la consideración de la potencia de cada cual. La imagen de sí que se forma el soberbio supone en efecto que es causa de las acciones de las que se atribuye, y resiente –falsa o inadecuadamente- su potencia. La soberbia, por ejemplo, se refiere tanto a sí como a otro al comparar sus potencias y supone la superioridad frente al otro, por su mayor potencia. Pero no se trata más que una apariencia de potencia, pues descansa en el hecho de atribuirse acciones que no ha realizado. En la soberbia, hay que poner el acento en esta imaginación de la potencia –ejercida entonces como inadecuada y triste, como un *vulgar poder*–. Quien, por el contrario, sabe efectivamente de qué acciones es dueño y de cuáles no, conoce su potencia adecuadamente y no puede estimarse a sí mismo *en más de lo justo*[3].

De hecho, el soberbio está acompañado por una narración de sus virtudes y de los vicios de los demás (*Eth.* 3AD29 expl), como una propiedad de su esencia. Esta narración corresponde a la atribución de la causalidad y a la imaginación de la potencia. En la base de la soberbia, está la mala interpretación sobre la potencia propia, y sobre la producción de una imaginación que desvaría sobre la potencia, el soberbio *sobreactúa* sobre sus acciones pasadas con

[3] B. Spinoza, *Ethica*, 3AD28.

exagerada presunción. Presume lo que puede, sin aún hacerlo o intentarlo siquiera. La soberbia es una imaginación de la potencia, al punto que casi pasa por una propiedad de la potencia, entendida como el ejercicio de producir efectos [4]. La soberbia es como un afecto proyectivo que se alimenta de la imaginación, de la representación de sí, para actuar. Simplemente es un delirio, tal como lo entiende Spinoza. La falsa creencia en una prestación efectiva produce la idea de más y mayores prestaciones, igualmente sin estar fundadas en la auténtica consideración de la potencia propia. Por ello, la soberbia es un afecto que distorsiona las imágenes que se puedan formar de sí y de los demás.

Reconocer su propia potencia y la del otro suprime la soberbia, mientras que no reconocer dichas potencias aumentan la resistencia de la imaginación de la potencia. Esto conduce a dos factores de la soberbia como constitutiva del conflicto social: [1] como dicha imaginación presenta muy vívidamente sus virtudes y los vicios del otro recrea un escenario de confrontación de las fuerzas de los individuos. La forma en la cual se relacionan los individuos a partir de la presencia de un *actor* soberbio, que fomenta no tanto el crecimiento de su potencia como el de la imagen de su potencia, es de confrontación; [2] a partir de la narración de virtudes y vicios, el conflicto sufre una *moralización*, ya que los individuos son representados formalmente por su apariencia y no por sus efectivas potencias, y la confrontación fácilmente puede pasar a ser crispación: la posición irrita o exaspera, especialmente si conserva algún poder formal – jurídicamente – en alguna decisión política.

[4] Véase la diferencia entre potencia divina y la humana, Spinoza *Ethica*, 2P3S. Véase, *v.gr.*, también F. Mignini, Afectos de la Potencia. In E. Fernández y M.L.de la Cámara, *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza,* Trotta, Madrid, 2007, 173ss, y E. Fernández, *Potentia* et *Potestas* dans les premiers écrits de B. Spinoza, *Studia Spinozana*, 4, 1988, 195-226.

2. RECURSO RETÓRICO

Como recurso retórico, las imágenes de sí y de los demás sirven como emblema de una política, asocian a los individuos y su pretendida potencia una decisión o la contraria. El conflicto entre las potencias, entre los individuos se cristaliza entorno a la decisión por tomar, cuyos criterios, intereses, beneficios dividen el campo social y político.

Pero en cuanto dichas imágenes se cargan moralmente, los argumentos a favor o en contra de la decisión se vuelven a su vez como residuos morales de la identidad de los individuos. Los discursos se vuelven sobre los individuos, sobre sus personalidades, no sobre los razonamientos, o como indica Sennett: "Un líder político candidato a un ministerio es considerado "confiable" o "auténtico" en función de la clase de hombre que sea, más que en función de las acciones o programas que defiende." [5]. Como mucho, los argumentos refieren un problema de potencia como "dejar de percibir beneficios", o uno común a ambas partes "con la decisión habrá pérdida de empleo" (si se está a favor, o si se está en contra), y se convierte en una tópica del *cambio* político y del *bien* y del *mal,* sin atender a argumentos efectivos sobre las políticas. Se convierte en una *retórica* de la argumentación por el modelo [6] con los problemas que contiene argumentativamente: el *bien* y el *mal* parecen encarnarse.

Este desplazamiento del razonamiento al modelo, de lo bueno y lo malo a la cristalización en imágenes –íconos-, facilita la polarización porque precisamente la decisión a favor o en contra se encarna en unas figuras determinadas que dicen la virtud o el vicio, sin matiz alguno. Esta ausencia o la invisibilización de los matices acrecientan la polarización, casi obligando a las partes a tomar partido ciegamente por una posición u otra.

[5] R. Sennett, *El declive del hombre público,* Anagrama, Barcelona, 2011, p. 17.

[6] Véase C. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation,* Éd. Université de Bruxelles, Bruxelles, 2008, §80.

3. ANÁLISIS DE LA POLARIZACIÓN

Una especie de polarización aparece entonces del conflicto producido del juego de imágenes o delirios sobre la potencia conjugado la moralización de las posturas, debida precisamente a una representación inadecuada de la potencia. Ahora bien, la polarización admite un análisis adicional sobre la creencia según la cual la soberbia sería propia de los gobernado que de los gobernantes. Spinoza se refiere a dicha opinión de esta manera:

> […] *puede tal vez ser recibido con una sonrisa por aquellos que restringen a la sola plebe los vicios que están presentes en todos los mortales; es decir, que el vulgo no tiene ninguna moderación, produce pavor si no temen, y que la plebe o sirve humildemente o domina con soberbia, que ni tiene en ella verdad o juicio, etc* .[7]

Spinoza, además de referirse a un lugar común de la teoría política clásica [8], produce una serie de oposiciones plebe-gobernante, vicio-virtud, que muestran efectivamente al existencia de una tópica de la polarización y cuyo enfoque parece ser la perspectiva misma del gobernante – de hecho, Spinoza usa el término *plebs* para subrayar dicha perspectiva, cuando en otros lugares emplea *multitudo* [9]. Spinoza insiste, entre otra parte, en la necesidad de producir y equilibrio entre los intereses de gobernantes y gobernados, de suerte que se aumente la potencia del común. Más aún, la plebe encarna la inconstancia, pues pasa de la humildad a la soberbia, según obedezca o mande, y para nada es moderada. Habría que esperar entonces, dentro de la lectura de es tópico, que el gobernante es, por el contrario, constante, como si estuviese

---

[7] B. Spinoza, *Traité politique*, PUF, Paris, 2005, 7/27 (la traducción del latín me corresponde).

[8] Véase Tácito, *Anales*, Alianza, Madrid, 2008, I, 29, 11.

[9] Véase M. Chaui, *Política em Espinosa,* Companhia das letras, São Paulo, 2009, p. 265ss.

adaptado siempre a reconocer adecuadamente su potencia. Dicho de otra manera, dicho tópico insiste en una naturaleza diferente del gobernante frente a la plebe.

Ahora bien, Spinoza continúa y revierte el tópico al regresar al orden común de la naturaleza y apuntar que

> […] la naturaleza es una y común a todos. *Sin embargo, somos engañados por la potencia y por la cultura. De donde, cuando dos hacen lo mismo, digamos a menudo: éste lo puede hacer impunemente, aquél no; no porque la cosa sea diferente, sino porque quien la hace. La soberbia es propia a los que gobiernan.*[10]

En efecto, se trata de un delirio que procede por la producción de imágenes que no corresponden (*por potencia y por cultura*): la producción humana resulta en desigualdades que no están fundadas en el carácter efectivo de las potencias sino en una construcción imaginaria de la potencia y descansa desde ese punto de vista en un prejuicio. Spinoza invierte el análisis, al punto que parece que una propiedad de "gobernar", del poder legalmente entendido (*dominantibus*, en el texto), en razón del cual quien es investido de un poder produce en él una imaginación de aumento de potencia, más por el cargo que por la potencia misma ejercida. Esta es otra forma de distorsión de la potencia por el *ejercicio de un cargo público*, distorsión que se agrega a la primera.

La polarización entre gobernante y gobernados parece inevitable. Sin embargo, cuando el gobernante somete a votación popular una decisión *soberanista*, busca que una parte de la sociedad defienda su posición frente a los opositores, tome partido:

> El hombre, digo, es conducido en ambos estados por la esperanza o el miedo a hacer u omitir esto o aquello; pero la principal diferencia entre uno y otro estado

[10] B. Spinoza, *Traité politique*, 7/27.

> consiste en que en el estado civil todos temen las mismas cosas, y para todos es una y la misma la causa de la seguridad y la razón de vivir, lo cual ciertamente no suprime la facultad de juzgar de cada uno. Quien, en efecto, decidió obedecer todos los mandatos de la sociedad, o [porque] teme su potencia o porque ama la tranquilidad, vigila enteramente su seguridad y su utilidad a su manera.[11]

Ahora bien, como en cualquier caso, la información disponible parece ser reducida, manipulada u omisa. La plebe, acostumbrada a estar desinformada, es conducida al temor para que su potencia sea reducida, véase suprimida. La plebe no es un conjunto unitario. Excepcionalmente puede comportarse *una veluti mente* pero las causas no son adecuadas y le son ajenas: muchas veces dicha unidad es producida por el temor –o la esperanza–. La omisión o manipulación de la información, como ocurrió en parte en Costa Rica con el *memorándum del miedo* –pero no solamente de un bando-, buscaban y lograron polarizar a la población en relación con el tema del Tratado de Libre Comercio. Las negociaciones fueron complicadas y no se llegó a uniformar un criterio que buscara satisfacer al común. Y en efecto se visualizó al otro a partir de la imagen formada de la potencia propia.

Sin embargo, conforme se acrecienta la polarización, se crispa la confrontación y la imagen de la potencia para tomar el *dessus* sobre la posibilidad de formar un juicio y de razonar –y razonar con el otro- sobre lo que la decisión significa e implica. Y Spinoza insiste sobre este punto, cuando relaciona la moderación con el conocimiento, o sus ausencias:

Además, en el vulgo no hay ninguna moderación, es terrible si no temen, pues la libertad y la servidumbre no se mezclan fácilmente. En fin, que en la plebe no hay ninguna verdad ni juicio, no es raro cuando los principales asuntos del

[11] B. Spinoza, *Traité politique*, 3/3.

Estado se tratan a escondidas de ella, y no hace sino conjeturas a partir de las pocas que no se [le] pueden disimular. Pues suspender el juicio es una virtud rara. Querer entonces tratar todas las cosas a escondidas de los ciudadanos y que de estas no profieran juicios deformes ni interpreten todos de manera torcida es una necedad suprema. Pues si la plebe pudiese moderarse y pudiese suspender el juicio sobre asuntos pocos conocidos o de juzgar correctamente los asuntos por las pocas cosas previamente conocidas (*præcognitis*), sería claramente más digna de gobernar que de ser gobernada. Pero, como dijimos, la naturaleza es la misma para todos. Todos se enorgullecen con el dominio, son terribles si no temen, y por doquier la verdad es quebrantada las más de las veces por hombres irritados o sujetos (*obnoxiis*); especialmente cuando uno o unos pocos que no consideran en sus conocimientos (*cognitionibus*) el derecho o lo verdadero, sino la grandeza de la riqueza.[12]

Del pasaje, interesan dos momentos: [1] uno referido al conocimiento, precisamente en cuanto es determinante para el valor de la acción y apreciación de la propia potencia. El prejuicio, la ignorancia o la imposibilidad de suspender el juicio habilitan una imagen inadecuada de la potencia propia y eventualmente de la de los demás. [2] Con el dominio viene el orgullo o la soberbia, las pasiones (*irritados o sujetos*) destruyen la verdad. ¿Hay acaso aquí una idea de transparencia política según la cual a la idea de un bienestar común contribuye el derecho o lo verdadero en los individuos? Reconocer la auténtica potencia contribuye a la unidad del común y del Estado. En la crispación, en cambio, lo que aparece es un esfuerzo por imponer sus puntos de vista, y el debate parece pasar a segundo plano.

[12] B. Spinoza, *Traité politique*, 7/27.

4. Nota final

Ahora bien, podría plantearse como principio general de la política lo que Spinoza formula respecto de la monarquía[13], es decir, que hay equilibrio entre el gobernante y los súbditos, y que cuando el primero atiende a su propio derecho (en cuanto particular) y desatiende la salud de la multitud, cuando no se atiende al bienestar común, se desestabiliza el régimen y la multitud se inquieta. Ese "bienestar común" está construido desde la experiencia de vivir según el dictamen de la razón, por lo cual además de un contenido material, es en sí mismo un regulador de la práctica política. El mecanismo de (des-)equilibrio se exagera, cuando en nuestras sociedades, el gobierno recurre al secretismo de sus intereses (derechos) y a ejecutar "políticas del miedo" para conseguir aprobar *públicamente* y *democráticamente* sus políticas. Más aún, cuando los gobernantes parecen alimentar la crispación entre las partes en conflicto, muestran que han dejado de atender al bienestar común, y fuerzan las cosas en algo que es como puro ejercicio del poder.

Las dos consecuencias son la polarización social para beneficio de los derechos de las clases gobernantes y un cinismo por parte de ella al confrontar el conflicto social resultante. El cinismo de una guarda pretoriana que ataca a sus ciudadanos, cuando éstos exigen respuestas, explicaciones o reclaman por sus derechos, conduce a la confrontación constante entre los elegidos y el los gobernados.

La polarización muestra en efecto la destrucción de la multitud como unidad para un *Estado absoluto*[14], *una veluti mente*, y la conversión de ésta en una oposición interna en la cual sus miembros se visualizan unos a otros constantemente como enemigos. En un Estado de esta índole, se ve comprometida la libertad.

[13] B. Spinoza, *Traité politique*, 6/3.
[14] B. Spinoza, *Traité politique,* 8/7.

PERCURSO X

A educação como ética: Spinoza com Vygostki[1]

Pascal Sévérac (Université de Paris-Est Créteil, França)

O que significa pensar a educação como ética?

Trata-se de uma ideia fundamental e paradoxal, a saber, que uma teoria da educação deve começar com considerações de tipo antropológico, e até ontológico. Que homem educar? Ou seja, qual é a natureza ou a condição do homem, e até, da criança a educar? Tal natureza contém algum elemento que seria intemporal, ou será ela sempre historicamente determinada e, portanto, variável de acordo com os diversos tempos e espaços? E, se realmente a natureza humana é solidária do fluxo das diferenças históricas, como definir os princípios educativos universais?

Que a educação seja uma questão ética significa primordialmente o seguinte: ela não remete tanto a valores morais a serem ensinados, nem a princípios de conduta a serem inculcados, e sim a uma reflexão acerca daquilo que uma mente pode fazer, enquanto ela está se relacionando com outras mentes. Por isso, a educação pensada como ética deve, conforme fizeram Spinoza (1632-1677) e Vygotski (1896-1934), rejeitar aquilo que podemos chamar de paradigma de inspiração cartesiana, que tende a conceber o pensamento como substancialidade independente, o que equivale a conceber a mente como separada do corpo, o conhecimento como oposto ao afeto, o indivíduo como externo ao social. É contra tal paradigma que a ética spinozista foi elaborada; e também é contra tal paradigma que a psicologia sociocultural de Vygotski se construiu, prolongando, por assim dizer, à sua própria maneira, o gesto de Spinoza no início do século XX.

[1] Tradução de Baptiste Auguste Noel Grasset.

Pois, Vygotski tratou de romper com a psicologia, digamos, "idealista", ou "individualista", que era característica da psicologia que dominava seu tempo – e, aliás, talvez ainda domine o nosso.

Romper com o paradigma de inspiração cartesiana, conforme já dissemos, significa não mais pensar o psiquismo como substância. Isso tem três consequências, que, em verdade, são solidárias umas das outras, uma vez que conceber a mente como unida ao corpo nos ajuda a pensar a união do individual com o coletivo, assim como a união entre cognição e emoção.

Segundo Spinoza, o psiquismo não é uma substância, isto é, uma entidade independente que se pensa com seus próprios recursos, sem recorrer a nada além ou fora de si mesma. Com efeito, cada mente é ligada a outras mentes (por quais ela está afetada) e ligada a seu próprio corpo (do qual ela é a ideia, ou a consciência). Essas duas ligações, contudo, não são comparáveis. Sendo que a mente é uma modalidade imanente daquilo que Spinoza chama de atributo da Natureza (o Pensamento absoluto, isto é, infinito), ela está conectada com outras ideias e outras mentes, que a determinam a pensar: a ligação que existe entre as modalidades de um mesmo atributo é causal – o atributo podendo ser ele mesmo tido como a potência infinita que produz seus próprios modos e explica a determinação recíproca dos mesmos. De acordo com esse primeiro significado (ontológico), a mente não é uma substância, por ser inserida em uma rede de ideias que a determinam a pensar. Mas a mente não é apenas uma ideia ligada a outras ideias: ele também é uma ideia cujo objeto é o corpo; ele é a consciência, embora geralmente muito limitada, do corpo. No entanto, a mente não é determinada pelo corpo: não é o corpo que leva a mente a pensar, já que são outras modalidades do atributo do Pensamento, outras ideias, que desempenham esse papel. Posto isso, as ideias (ou os pensamentos que a mente é determinada a formar) têm sim algo do corpo como conteúdo: pode ser aquilo que ocorre no

corpo (um evento corporal, uma afeção), ou aquilo que constitui o corpo (seja como propriedades compartilhadas com outros corpos, seja como essência singular).

Destarte, a mente e o corpo podem ser tidos como uma só coisa, considerada a partir de dois gêneros diferentes de ser – ou, conforme diz Spinoza, sob dois atributos diferentes: o do Pensamento e o da Extensão. Não há, portanto, nenhuma interação entre psiquismo e organismo, e sim uma correlação (também chamada de paralelismo psicofísico): aquilo que ocorre na mente tem seu correlato no corpo, e vice-versa. Mas devemos ser mais contundentes ainda: se o spinozismo é uma verdadeira filosofia do corpo, é porque ele promove este de forma tão nítida que não se pode mais compreender o que uma mente pode, sem compreender simultaneamente o que um corpo pode (e, como se sabe, até agora, ninguém tem conseguido determinar o que pode o corpo [2]). Tamanha dependência da potência psíquica em relação à potência corporal (salientada no escólio da proposição 13 de *Ética*, II) alicerça-se em uma lógica das distinções que estrutura a filosofia spinozista de forma mais ou menos explícita[3]. Enquanto uma distinção real diferencia

[2] Ver *Ética*, III, proposição 2, escólio.

[3] Três tipos de distinções vigoram nos textos de Spinoza: tais distinções não caracterizam tipos de existência, e sim maneiras de conceber os mesmos. Dito de outra forma, o fato de duas coisas serem realmente distintas não significa que elas podem existir uma sem a outra, e sim que elas podem ser concebidas uma independentemente da outra. Destarte, o primeiro tipo de distinção, a *distinção real*, separa duas coisas que não necessitam uma da outra para serem concebidas (como acontece, em Spinoza, com os atributos, conquanto todos existam de forma necessária, e existam necessariamente juntos). Há também a *distinção modal*, que separa duas coisas, das quais somente uma necessita da outra para ser concebida; e, enfim, a *distinção conceitual* (ou distinção de razão), que separa duas coisas que necessitam uma da outra para serem concebidas (por exemplo, a coisa e sua **[CONTINUA]**

atributos divinos (cada um podendo ser concebido independentemente do outro, ainda que todos devam ser concebidos como constitutivos da essência de uma mesma e única substância), uma distinção modal diferencia a mente e o corpo: o que isto quer dizer? Isto significa que, embora não seja necessário considerar a mente para conceber o corpo ao qual ela é unida, na medida em que basta conceber esse corpo como modalidade da extensão (modalidade finita da extensão infinita, que existe enquanto relacionado com outras modalidades finitas, isto é, com outros corpos), a boa compreensão da mente, muito pelo contrário, pressupõe a consideração do corpo ao qual ela é unida, e não pode se contentar da apreensão da mente como modalidade do atributo do pensamento.

Decerto, tanto o corpo quanto a mente podem ser considerados a partir de dois pontos de vista: o corpo é uma parte da Matéria (no sentido spinozista da palavra, isto é, Matéria como dinâmica infinita de produção de uma infinidade de modalidades extensas). Mas o corpo é também unido à mente: ele é o "objeto" da mesma. Ora, ao passo que a consideração do corpo como objeto da mente não acrescenta nada à compreensão do corpo, na medida em que tal propriedade não desempenha papel algum para o corpo propriamente dito (trata-se, conforme diria Spinoza, de uma propriedade extrínseca do corpo, desprovida de qualquer incidência sobre o mesmo), a consideração da mente como ideia do corpo é, pelo contrário, um elemento crucial da

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 3] essência, ou a ideia e a ideia desta ideia). Tal lógica das distinções (que é essencial para a compreensão do spinozismo em Deleuze) é retomada de Descartes por Spinoza. Entretanto, Spinoza não recorre mais a essas distinções para separar as entidades que Descartes separava (segundo Descartes, por exemplo, e ao contrário daquilo que ocorrerá depois em Spinoza, a distinção real passa entre mente e corpo, já que cada um é uma substância em relação ao outro).

compreensão da mente, na medida em que tal propriedade da mente desempenha um papel fundamental para ela, sendo que a mente não é apenas uma ideia que se conecta a outras ideias (no atributo do Pensamento), mas também uma ideia que se relaciona a dado objeto, que ela pensa, isto é, que ela sente, antes de eventualmente compreendê-lo. A mente é uma ideia cujos conteúdos de pensamento, ou de conhecimento, são, ora afeções particulares do corpo (primeiro gênero do conhecimento, que pensa inadequadamente aquilo que acontece ao corpo), ora propriedades comuns ao corpo e a outros corpos (segundo gênero do conhecimento, que compreende aquilo que é comum aos corpos e, disso, deduz outros conhecimentos), ora, enfim, remetem à essência mesma desse corpo (o que ocorre no terceiro gênero do conhecimento, isto é, na ciência intuitiva, que pensa adequadamente a essência das coisas singulares a partir de sua participação em determinado atributo).

Por isso, caso tivéssemos a certeza de que não iríamos forçosamente ser interpretados em um sentido causal, tenderíamos a dizer que, enquanto o fato de a mente ser a ideia do corpo tem consequências sobre a mente, o corpo ser o objeto da mente não tem consequências sobre o corpo. Para resumir, digamos que se o corpo pode ser inteiramente compreendido sem que haja necessidade alguma de recorrer à ideia da qual ele é o objeto (isto é, a mente unida a ele), a mente, pelo contrário, não pode ser integralmente compreendida sem que se recorra ao objeto do qual ela é a ideia (o corpo unido a ela).

Devido ao fato de a mente não ser substancial, ao fato de ela ser afetada por outras mentes (que ela também afeta), e ao fato de ela existir de maneira necessariamente encarnada (porque, afinal, ela não pode ser compreendida senão como ideia de um corpo existente em ato que está, ele mesmo, se relacionando com outros corpos que geram variações em sua potência de agir), não é possível pensar o indivíduo

independentemente do coletivo, e tampouco é possível pensar o conhecimento independentemente do afetivo. Ora, quando a psicologia de Vygotski estuda o desenvolvimento da criança através de suas diversas aprendizagens, ela remete justamente a essa dupla exigência: com efeito, é necessário pensar a criança como um ser que, de imediato, é socializado; assim como é necessário pensar seu desenvolvimento cognitivo como indissociavelmente afetivo. Portanto, uma educação tida como ética atrela-se prioritariamente à ideia segundo a qual a consciência é encarnada, encarnação essa que implica a dimensão social e afetiva do desenvolvimento da criança. Analisemos essas duas questões mais adiante.

1- Dizer que o desenvolvimento da criança é primordialmente social equivale a dizer que tal desenvolvimento não pode ser simplesmente pensado como socialização, como *devir social*. Vygotski, assim como Henri Wallon, critica a concepção da entrada gradativa da criança na sociedade, e, portanto, a ideia de um corte inicial que antecederia a abertura progressiva aos outros. Não existe solipsismo no princípio da vida da criança: não há uma primeira fase que seria como que uma fase autística, isto é, um estado no âmbito de qual o ser seria como que absolvido em si mesmo, estranho ao mundo, fechado em sua mera interioridade [4]. A criança não é um ser que começa vivendo no lugar onde o esquizofrénico acaba, no final de sua degradação psíquica, isto é, em uma indiferença para com a alteridade (até porque, já no caso da esquizofrenia, talvez não haja uma separação radical com a alteridade). De qualquer forma, não se pode partir de uma consciência individualista (a consciência de um indivíduo completamente autocentrado), para, em seguida, pensar seu desenvolvimento

[4] Contra tal ideia de uma fase autística da criança, ver H. Wallon, "Le rôle de l´autre dans la conscience du moi" e "L'étude psychologique et sociologique de l'enfant" na revista *Enfance*, especial Henri Wallon, 1959-1963, Paris, PUF, p. 279-286 e p. 297-308.

intelectual simultaneamente com sua socialização. H.Wallon, que, aqui, critica Piaget, não destaca o paradigma cartesiano como alvo de suas críticas, e sim o paradigma rousseauista, utilizado para melhor caracterizar tamanha concepção do desenvolvimento tido como socialização: segundo Wallon, o desenvolvimento da criança não é a passagem, de tipo rousseauista, do estado de natureza (estado no âmbito de qual o indivíduo é solitário e quase exclusivamente preocupado por si só) ao estado social (estado no âmbito de qual o indivíduo é ligado aos outros pelo contrato); o desenvolvimento não é a inserção social de uma criança que, aos poucos, se daria conta de que ela não é sozinha, e se tornaria sensível à obrigação da ligação social, entendendo a necessidade que há de se submeter a uma regra comum. Em suma, o desenvolvimento da criança não é a transformação de algum "animal estúpido e limitado" (estúpido por ser limitado em suas relações com os outros) em um "ser inteligente e um homem" [5], ou seja, em um homem cuja inteligência seria proporcional a sua socialização.

Decerto, a resposta que Piaget fará a Wallon consistirá em uma rejeição de tal analogia entre seu pensamento e o de Rousseau, em um texto que não só manifesta o grande interesse que tem por Vygotski, como também sua proximidade (crítica) com este [6]. Neste texto, ele ressalta o movimento de "decentração" que a socialização tem de efetuar, movimento que desvia a criança do pensamento exclusivamente centrado em seus interesses (pensamento egocêntrico [7]), e a reorienta

[5] *Contrato social*, livro I, capítulo 8.

[6] Esse texto ("Commentaire sur les remarques critiques de Vygotski concernant 'Le langage et la pensée chez l'enfant' et 'Le jugement et le raisonnement chez l'enfant' ") encontra-se no apêndice do livro mais importante de Vygotski: *Pensée et langage* (La Dispute, Paris, 1997), no qual as críticas do próprio Vygotski não poupam Piaget.

[7] Para tamanho pensamento, "toda ideia se torna uma crença" (Piaget, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, **[CONTINUA]**

em direção a um pensamento objetivo – a socialização sendo, doravante, tida como racionalização. Todavia, segundo Vygotski e Spinoza, a socialização é menos uma ordem conquistada aos poucos do que uma dinâmica que é sempre presente, desde a vinda ao mundo: Spinoza escreve várias vezes que o recém-nascido depende sumamente das causas externas – o que, antes de tudo, tem de ser entendido como segue: que ele depende de seus pais, de seus educadores, daqueles que vêm cuidando dele e se esforçam para que sua natureza se transforme em outra, muito mais apta a agir, e muito mais consciente de si como do mundo [8]. Por essa razão, a representação de um estado de natureza, no seio do qual cada um teria ideias e sentimentos particulares, separados dos outros, é, fundamentalmente, uma ficção, ou algum ponto-limite, em todo caso "mais uma opinião do que uma realidade". Em tamanho estado, cada um, considerado separadamente,

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 7] Neufchâtel, Delachaux & Niestlé, 1956, p. 164). Todavia, esse pensamento egocêntrico não é meramente identificado ao pensamento autístico por Piaget. Decerto, "a linguagem e o raciocínio discursivo são um produto das trocas interindividuais. Quando algum indivíduo não consegue inserir seu pensamento íntimo e sua afetividade em tal esquema, quando ele renuncia a pensar socialmente [conforme acontece à criança menor de 7-8 anos de idade, segundo Piaget], esse isolamento em si já impede a estruturação lógica do pensamento" (p. 165), o que aproxima o pensamento infantil do pensamento autístico; contudo, Piaget acrescenta: "a experiência nos ensinou que a criança pensa de uma maneira exatamente intermediária entre a maneira autística e a maneira socializada de pensar. Por isso, ao termos chamado de *egocêntrico* o pensamento da criança, temos almejado enfatizar que, embora tal pensamento permaneça autístico do ponto de vista de sua estrutura, no entanto, seus interesses não visam apenas a satisfação orgânica ou lúdica, assim como acontece no autismo puro, e sim também a adaptação intelectual, assim como acontece no pensamento adulto" (p. 165-166).

[8] Ver *Ética*, V, proposição 39, escólio.

quase não possuíria nenhuma potência para viver, ou simplesmente sobreviver: "o direito natural dos homens, enquanto é determinado pela potência de cada um, e é de cada um, é nulo, e consiste mais numa opinião do que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter", conforme afirma o *Tratado político* [9]. Na perspectiva política, a nulidade do direito natural no estado de natureza se explica da maneira seguinte: o estado de natureza sendo um estado de guerra, não temos nenhuma certeza de poder gozar de nossa própria potência. O direito de natureza, quando isolado das regras do direito comum, não passa, portanto, de um direito atomizado, de um ponto-limite jurídico, pois ele remete a uma potência constrangida pela tristeza do medo: a ausência de segurança faz com que a potência seja inconsistente, dominada pelo temor à própria destruição. Na perspectiva educativa que adotamos aqui, a nulidade do direito natural no estado de natureza, isto é, a nulidade da potência individual, há de ser interpretada da maneira seguinte: um ser não socializado é um ser impotente, fadado ao medo de morrer, ou até, mais simplesmente, no caso do recém-nascido, à morte. É na medida em que ela é desde sempre socializada que a criança – e, nomeadamente, o nenê – possui a potência de perseverar em seu ser, ou melhor dito, possui a potência, "tanto quanto o permite sua natureza, e tanto quanto lhe seja conveniente" [10], de ser transformada em um ser cada vez mais capaz de perseverar em seu ser, e cada vez mais consciente deste esforço que ela vem fazendo.

---

[9] *Œuvres V, Traité politique*, capítulo II, parágrafo 15, PUF, 2005, p. 105 [=*Tratado político*, ed. Martins Fontes, 2009, São Paulo, p. 19).

[10] *Ética* V, proposição 39, escólio: "Assim, esforçamo-nos, nesta vida, sobretudo, para que o corpo de nossa infância se transforme, tanto quanto o permite a sua natureza, e tanto quanto lhe seja conveniente, em um outro corpo que seja capaz de muitas coisas, e que esteja referido a uma mente que tenha extrema consciência de si mesma, de Deus, e das coisas".

Para Vygotski e Spinoza, portanto, o desenvolvimento da criança não é a socialização de um indivíduo inicialmente isolado, mas a individualização de um social desde sempre presente, no indivíduo e ao redor dele: "a verdadeira trajetória de desenvolvimento do pensamento [infantil] não vai do individual ao socializado, mas do pensamento socializado para o individual"[11]. Nesse sentido, contra uma antropologia individualista[12], a psicologia de Vygotski, assim como a filosofia de Spinoza, promove uma antropologia do comum, para a qual o indivíduo não pode ser separado do social nem fechado em seu pensamento, uma vez que ele é sempre imerso na apropriação dos instrumentos simbólicos presentes em seu meio, nomeadamente os signos linguísticos e os conceitos, tanto empíricos quanto científicos. Vygotski se opõe à ideia de um desenvolvimento propriamente individual e endogênico, isto é, determinado por fatores essencialmente internos, assim como ele se opõe à ideia de um desenvolvimento unidirecional e predeterminado, isto é, referido de maneira inelutável a algum fim predefinido. Convergindo aqui com o pensamento spinozista, ele recusa a causalidade final como explicação fundamental do agir humano (não é a finalidade que explica o desejo, mas é o desejo que explica a finalidade[13]). Ele mostra nitidamente que o desenvolvimento depende de uma dialética do interno e do externo, de uma "luta dos contrários", segundo ele escreve, entre, por um lado, as formas culturais

[11] Vygotski, *Pensée et langage,* Paris, Éditions Sociales, 1985, p. 18 [=p. 25 da versão eletrônica em Português de *Pensamento e linguagem*, editada por Ridendo Castigat Mores – www.jahr.org).

[12] Ver Wilfried Lignier e Nicolas Mariot - "Où trouver les moyens de penser? Une lecture sociologique de la psychologie culturelle", in: *Le mental e le social*, dir. Bruno Ambroise e Christiane Chauviré, Editions de l'École des Hautes Études em Sciences Sociales, Paris, 2013, p. 191-214.

[13] Ver *Ética* IV, definição 7: "Por fim, aquilo por cuja causa fazemos alguma coisa, compreendo o apetite".

desenvolvidas com as quais a criança entra em contato e, por outro lado, as formas primitivas que lhe pertencem inicialmente. Por isso, o desenvolvimento não é linear: ele implica grandes alterações internas, e até transformações do sistema psíquico – sem, todavia, ser determinado por algum fim que lhe daria sua direção de antemão. Mais uma vez ecoando Spinoza, que rejeita a teoria cartesiana das faculdades, ou seja, que recusa toda subdivisão da *mens* em faculdades distintas (não há distinção real entre entendimento e vontade), assim como toda ideia de uma potência somente potencial que seria característica de tais faculdades (apenas existem ideias em ato, ideias singulares afirmativas), Vygotski pensa cada vez mais o desenvolvimento da criança como desestruturação e reestruturação das relações entre as funções psíquicas -memória, linguagem, imaginação, entendimento, afetividade [14]... As funções psíquicas não são mais estudadas separadamente, como se elas fossem sistemas autônomos, e sim em suas relações interfuncionais, enquanto elas dependem uma da outra, enquanto elas passam uma na outra, e juntas constituem um sistema plástico de relações que define a essência mesma da consciência.

2- Nesta perspectiva, em verdade, a afetividade não pode mais ser tida como uma função psíquica entre outras: pensar a educação da criança como ética equivale a considerar sua vida afetiva como a mola de seu desenvolvimento, de seu devir ativo. Com efeito, a consciência nunca é apenas algo puramente psíquico, desencarnado, não situado: a consciência e seu desenvolvimento hão de ser pensados não somente a partir de suas relações intersubjetivas de todos os tipos (naturais e institucionais, morais e religiosas, políticas e econômicas...) e em sua relação com o corpo de que a

[14] Ver Bernard Schneuwly, "Le développement du concept de développement chez Vygotski", in: *Avec Vygotski*, La Dispute, 1999, p. 291-304.

consciência é a ideia: deste ponto de vista, a consciência não é apenas mental, mas também, e sobretudo, vital[15]; ela é a expressão psíquica de um corpo vivo socialmente determinado. Spinoza define a consciência como ideia de um corpo que existe em ato, ou seja, que é afetado por outros corpos, e até, para falar de forma mais precisa: como ideia da ideia de um corpo afetado, como sentimento de si que existe à medida que os afetos modificam a potência de agir, tanto do corpo como da mente. Com efeito, perceber, ou ter a ideia de algo, significa automaticamente perceber que está percebendo, ter a ideia desta ideia, não porquanto refletimos necessariamente acerca de todas as coisas das quais temos ideias (pois podemos perceber uma coisa sem prestar atenção nela, sem tomá-la como objeto de uma reflexão); mas, logo que temos uma ideia, sabemos que temo-la, que somos afetados por ela, e temos consciência da coisa de que temos a ideia. Logo que percebemos uma coisa, sabemos, ou, mais exatamente, sentimos que percebemo-la: ser afetado equivale a se sentir afetado. Há uma reflexividade automática, uma reflexividade-reflexo, que acompanha toda ideia – o que Spinoza chama de ideia da ideia (tal consciência-reflexo podendo eventualmente desembocar em uma consciência reflexiva, se porventura estivermos determinados a examinar aquilo que percebemos, e a tomá-lo como objeto de reflexão). Quanto mais forte a ideia, maior, portanto, a consciência. Ora, sendo que a força de uma ideia, na medida em que ela faz nossa potência de agir variar, é chamada por Spinoza de afeto (aqui entendido somente de maneira mental), portanto a consciência de si é dada através da vida afetiva: a reflexividade-reflexo de toda ideia é tanto mais forte que ela é presa em uma dinâmica afetiva de desejo, de alegria e

[15] Yves Clôt, "Vygotski, la conscience comme liaison", in: Lev Vygotski - *Conscience, inconscient, émotions*, La Dispute, Paris, 2003: "Não apenas consciência mental, porém consciência vital, poder de ação" (p. 12).

de tristeza. Quanto mais vivazes os sentimentos em quais a consciência de si é envolvida, maior ela se torna[16].

Vygotski também salienta a inscrição vital da consciência em seu meio, tanto material quanto simbólico. Inclusive, ele fá-lo tão insistentemente que chega a definir a consciência como "contato social consigo mesmo"[17]. Tamanho contato, aliás, é mais ou menos consciente: várias vezes, Vygotski enfatiza a ideia segundo a qual há graus de consciência, que dependem de uma luta dos elementos internos da consciência pela existência. A vida psíquica é animada por tal conflitualidade dos elementos naturais do psiquismo: o campo da consciência parece um campo de batalha, onde apenas as ideias e os afetos de maior força entre os que travam conflito irão conseguir perseverar em seu ser, e ocupar o terreno da mente ao determinarem a mesma a antes pensar isso do que aquilo. O que Vygotski formula como segue: "No seio mesmo da vida psíquica, há uma concorrência entre os diversos elementos, uma luta entre eles para ingressar no campo da consciência, o recalcamento de certos elementos por outros, uma tendência à renovação dos mesmos, por vezes uma reprodução inoportuna, etc."[18] Destarte, atrás deste contato "social" consigo que a consciência é, atrás desta organização (socialmente produzida) do campo da consciência, o que se afirma é a conflitualidade dos elementos psíquicos: como Spinoza, podemos dizer que o estado social não encerra o estado natural, e que a lógica bélica

[16] Uma grande consciência de si não equivale a uma grande compreensão de si, pois somente uma ideia adequada de si se acompanha, em Spinoza, de uma consciência racional de si. No que tange à relação entre consciência e afetividade, ver Syliane Malinowski-Charles, *Affects et conscience chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès éthique*, Hildesheim, Olms, 2004.

[17] "La conscience comme problème de la psychologie du comportement"(1924-1925), in: *Conscience, inconscient, émotions*, La Dispute, 2003, p. 91.

[18] "Psychisme, conscient, inconscient" (1930), in: *Op. Cit.*, p. 112.

das forças psíquicas segue vigorando por baixo de sua socialização (e, até, graças a ela), sendo que tal socialização sempre se caracteriza pela formação de consensos que têm dissensos como pano de fundo[19].

O subjetivo puro, desprovido de relações sociais, não existe: ao recusarem o internalismo, Spinoza e Vygotski rejeitam a ideia de uma consciência tida como teatro, como suporte, como aquilo que jaz debaixo dos acontecimentos psíquicos (como substância no sentido etimológico da palavra: *sub-stare*). Posto isso, a realidade da consciência segue irredutível: ao socializar a consciência, ao "vitalizar" a mesma por viés do afeto, Vygotski não reduz a interioridade à exterioridade. Isso faz com que, decerto, ele turve as fronteiras (assim como faz Spinoza, para quem a interioridade envolve necessariamente a exterioridade mediante a qual ela opera); mas não com que ele reduza a psicologia ao mero estudo do comportamento externo. Com certeza, a psicologia tem de manter-se distante de todo idealismo ou subjetivismo, ao levar em conta a força das relações sociais e das emoções que determinam o pensamento. Mas a psicologia também tem de manter-se distante de todo comportamentalismo, neste caso de certa reflexologia de cunho pavloviano, explicitamente desaprovada por Vygotski. Assim, a presença contínua de certa forma de interioridade, a saber, a atividade da consciência,

[19] Ver a Carta 50 a Jarig Jelles, na qual Spinoza, ao ressaltar sua diferença para com Hobbes no tocante à política, afirma que esta é "a continuação do estado de natureza". Dito de outra forma, a política não encerra o estado de guerra que o estado de natureza é: em vez disso, ela confere uma forma viável ao estado de guerra; e lhe garante certa perpetuação. Nesse sentido, Spinoza prefigura a inversão foucaultiana segundo a qual não é tanto a guerra que é a continuação da política por outros meios (tese de Clausewitz), que a política que é a continuação da guerra por outros meios. Ver: M. Foucault - "*Il faut défendre la société*", *Cours au Collège de France*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997.

possibilita um devir autenticamente ativo da criança, e, portanto, uma educação que não equivale a um adestramento.

Afinal, tamanha educação funda-se em certo monismo antropológico: é necessário pensar a unidade do psíquico e do orgânico; ora, cabe à vida afetiva possibilitar a melhor apreensão desta unidade. Segundo Spinoza, o afeto consiste nas "afeções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, [nas...] ideias dessas afeções" [20]. A partir de uma reflexão acerca da atividade do inconsciente, Vygotski chama tal apreensão simultânea da ordem psíquica e da ordem fisiológica na afetividade de "o psicológico": "será que o fenômeno psíquico pode diretamente gerar um ato? Com efeito, conforme dissemos, em todos os casos em que um ato é atribuído a fenômenos psíquicos, é todo um processo psicofisiológico como conjunto que suscita este ato, e não somente sua parte psíquica". Daí que ele conclua como segue: "A solução só pode ser encontrada do lado de uma psicologia dialética que afirma que o objeto da psicologia é um fenômeno, não psicofisiologicamente neutro, mas psicofisiologicamente unitário e formando um conjunto, que nós chamamos convencionalmente de fenômeno psicológico" [21].

Fazer do fenômeno psicofisiológico unitário o objeto por excelência da psicologia, e, portanto, da educação, significa também reconhecer que a consciência, expressão mental de uma existência corporal, não é, de imediato, consciência adequada de si e do mundo: na maioria das vezes, a consciência, em seus primórdios, é partida e parcial; a criança pensa, antes de tudo, por viés de ideias inadequadas, ideias dos efeitos que os corpos externos geram em seu próprio corpo, sem compreensão imediata da causalidade de tais efeitos. A educação sabe, portanto, que sua matéria-prima é o

[20] *Ética*, Parte III, Definição 3.

[21] "Psychisme, conscient, inconscient", in: *Op. Cit.*, p. 118 e 119.

imaginário, com seu cortejo de preconceitos, que são como que consequências separadas de suas premissas[22]. No entanto, o primeiro gênero do conhecimento -para seguirmos falando como Spinoza- já contém em si mesmo sua positividade: ele é o índice de nossa relação imediata com o mundo, e, na medida em que vem acompanhado de afetos, mesmo que sejam passionais, ele manifesta nossas conveniências e inconveniências imediatas para com os elementos materiais ou simbólicos que chegamos a encontrar. Vygoski diz também que o psiquismo é "o órgão que escolhe, o crivo que filtra o mundo e o transforma de tal maneira que seja possível agir. Seu papel positivo não tem a ver com o reflexo [...], mas com o fato de não sempre refletir fielmente, isto é, com o fato de distorcer subjetivamente a realidade em prol do organismo"[23].

A vida afetiva, que sempre começa sendo passional antes de – eventualmente – se tornar mais inteligente (mais racional ou ativa, diria Spinoza) é constituída por essas alegrias, tristezas e desejos, que propõem como que diretrizes, decerto insuficientes, contudo necessárias em nossos meios naturais e culturais. A grande originalidade da filosofia espinozista consiste em inscrever tamanha afetividade no coração da natureza humana, a tal ponto, aliás, que essa filosofia lê as dinâmicas individuais ou coletivas, éticas e políticas, mediante os tipos de variações de potência que os afetos constituem. Ora, Vygotski efetua explicitamente o mesmo gesto: "Nossos afetos nos mostram claramente que nós e nosso corpo somos um só ser. São precisamente as paixões que constituem o fenômeno fundamental da natureza

[22] Ver o fim da demonstração da Proposição 28 de *Ética,* II.

[23] *La signification historique de la crise en psychologie*, Delachaux & Niestlé, Lausanne, 1999, p. 167. Citado por Y. Clôt em "Vygotski, la conscience comme liaison", à guisa de introdução a L. Vygotski, *Conscience, inconscient, émotions*, *op.cit.*

humana", conforme afirma em sua *Teoria das emoções* [24]. Esta obra é inteiramente escrita sob os auspícios de Spinoza, cujo sobrenome por um triz não lhe serviu de título. Aí, Vygotski critica a teoria periférica ou visceral das emoções, desenvolvida por W. James e C. G. Lange, e muito prezada na psicologia positivista de seu tempo. Segundo tal teoria, a experiência emocional é a consequência das reações fisiológicas do corpo. Aliás, ela é chamada de "periférica" na medida em que as fontes da emoção proviriam, segundo ela, da periferia do organismo, ou seja, dos receptores das modificações corporais. Nesta perspectiva, a emoção é a conscientização das modificações fisiológicas que a percepção de certos objetos provoca. Ora, Lange, para dar mais peso a essa teoria, alicerça-se na definição espinozista do afeto, que ele interpreta de maneira organicista: as ideias das afeções, que fazem com que a potência do corpo varie, são entendidas como meras consequências, e até como meros epifenômenos psíquicos, de tais movimentos fisiológicos (as afeções corporais); a tal ponto, aliás, que, para Lange, a hipótese do psiquismo vira supérflua (destarte, diz ele, caso suprimíssemos os movimentos externos do corpo, por exemplo a agitação do pulso e a coloração da pele que ocorrem na ocasião do medo, não iria mais sobrar nada desta emoção). Por essa razão, a teoria de Lange e James derruba a teoria tradicional das emoções, e concebe a emoção como uma consequência de sintomas físicos: não é porque somos tristes que choramos; não é porque estamos com medo que trememos; mas somos tristes porque choramos; e estamos com medo porque trememos – inclusive, sentimos alguma emoção sobretudo porque constatamos, percebemos, estamos cientes desses choros ou desses tremores. Contra tal teoria, Vygotski segue os resultados das observações de Cannon. A teoria idealizada por este, chamada de central, faz do sistema nervoso central a fonte das emoções, e das modificações

[24] *Théorie des émotions. Étude historico-psychologique*, L´Harmattan, Paris, 1998, p. 267.

corporais as consequências dessas emoções: se ficamos pálidos, é realmente porque estamos apavorados, e não o contrário. Entretanto, tamanha explicação ainda permanece reducionista, pois ela retrata, com o único respaldo da fisiologia, um fenômeno – o afeto – que, em verdade, não somente possui uma dimensão dupla (biológica e psíquica, ou seja, segundo a palavra de Vygotski, psicológica), como também apenas pode ser observado no plano social. Afinal, a teoria de Cannon também permanece demasiadamente dependente de um paradigma cartesiano que, entre os afetos, separa as emoções inferiores, determinadas pelo corpo e identificáveis às "paixões da alma", e as emoções superiores, independentes do corpo, e somente produzidas pela alma (assim como ocorre na própria teoria cartesiana com as "emoções internas que não são excitadas na alma, senão pela alma mesma" [25]).

"Nossos afetos, afirma Vygotski, manifestam-se em um sistema complexo de conceitos, e quem ignora que o ciúme vivido por um homem através de conceitos islâmicos da fidelidade é diferente do ciúme vivido por outro homem que dispõe de um sistema de representações opostas, não entendeu nada ao fato que esse sentimento é histórico, que ele se transforma fundamentalmente conforme o meio ideológico e psicológico, embora, sem dúvida, algum elemento biológico fundamental se mantenha aí e forme o alicerce do sentimento" [26]. O que se vê aqui é muito próximo e, ao mesmo tempo, muito diferente da concepção spinozista da vida afetiva. Com efeito, Spinoza concordaria plenamente com a ideia segundo a qual os afetos são alimentados por representações que, elas mesmas, manifestam, à sua maneira,

[25] Descartes, *Paixões da alma*, art. 147.

[26] "Die psyschischen Systeme", in: L.Vygotski, *Ausgewählte Schriften*, Pahl-Rugenstein, Köln, p. 343-344, citado em "Le développement du concept de développement" de B. Schneuwly, in: *op.cit.*, p. 304.

um imaginário coletivo, historicamente (isto é, também geograficamente) determinado: o *ingenium*, a complexão afetiva de um indivíduo, é um *ingenium* socializado, que manifesta, segundo uma modalidade precisamente determinada, o *ingenium* do povo ao qual este indivíduo, em dado tempo e dado lugar, pertence. O ciúme de um muçulmano não é, portanto, idêntico ao ciúme de um cristão, e o ciúme de um muçulmano hoje na França é diferente do ciúme de um muçulmano da época de Vygotski. No entanto, Spinoza ficaria muito mais perplexo diante da ideia segundo a qual aquilo que permanece comum junto a esses diversos indivíduos, em sua experiência do ciúme, se reduz a um "elemento biológico fundamental [...] que forma o alicerce do sentimento". Decerto, conforme vimos, Spinoza não nega que o afeto tenha uma dimensão corporal, e é possível que as propriedades comuns que diversas experiências historicamente determinadas do ciúme compartilham sejam biológicas; todavia, Spinoza não aceitaria essa separação implícita entre, por um lado, uma dimensão orgânica do afeto que permaneceria do lado da essência imutável, e, por outro, uma dimensão psicológica que permaneceria do lado da existência histórica. Segundo ele, há -inclusive do ponto de vista psíquico- propriedades comuns necessárias (e, digamo-lo em sua linguagem: "eternas") que as diversas experiências do ciúme compartilham. Aqui encontra-se talvez a maior discrepância entre as abordagens spinozista e vygotskiana da afetividade: enquanto esta ressalta primordialmente a historicidade da vida afetiva, socialmente determinada; aquela privilegia a compreensão das lógicas trans-históricas, sem contudo negar tal historicidade [27].

[27] Destarte, a Proposição 35 de *Ética* III afirma que "se alguém imagina que a coisa amada se liga a um outro com o mesmo vínculo de amizade, ou com um vínculo mais estreito do que aquele com o qual só ele a desfrutava, será afetado de ódio para com a coisa amada e terá inveja do outro". E o escólio acrescenta: **[CONTINUA]**

Seria necessário aprofundar essa articulação da eternidade e da historicidade próprias aos fenômenos passionais – e, na perspectiva de uma reflexão sobre o desenvolvimento cognitivo-afetivo da criança, trabalhar a ligação entre "o eterno-infantil" e "o histórico-infantil" [28]. Uma educação cujo projeto destaca a mola da afetividade teria, sem dúvida, muito a ganhar com isso. Mas preferimos concluir indicando a perspectiva geral da educação que intendemos conceber a partir de Spinoza e Vygotski: decerto, vale interessar-se ao meio material e simbólico no âmbito do qual a criança vem se desenvolvendo; contudo, não se pode perder de vista o significado deste meio para o sujeito, isto é, a maneira de acordo com a qual o referido meio é reinvestido pelo sujeito. Nada pior, por um lado, do que um meio social e afetivo – um meio familiar ou escolar – que se reduza a um quadro inflexível de experiências (imaginativas e intelectuais, teóricas e práticas), no qual a potência singular fique parada, inibida. Na medida em que o desenvolvimento do indivíduo implica um envolvimento em seu meio, este há de ser bastante flexível para ser produtor de uma dinâmica singular junto à

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 27] "Esse ódio para com a coisa amada, reunido à inveja, chama-se ciúme, o qual, portanto, nada mais é do que uma flutuação do ânimo surgida, ao mesmo tempo, do amor e do ódio, acompanhada da ideia de um outro de quem se tem inveja". Amor, ódio e ideia do outro são historicamente determinados; apesar disso, segundo Spinoza, tal historicidade não põe em causa a ligação eterna dos elementos constitutivos do ciúme.

[28] É com essas palavras que Vygotski conclui o segundo capítulo de *Pensée et langage*, em que ele desenvolve sua crítica da teoria de Piaget : "A tarefa da psicologia consiste, justamente, em descobrir, não tanto o eterno-infantil, mas o histórico-infantil, ou, para retomar a expressão poética de Goethe, o transitório-infantil". Quanto a nós, acreditamos que esse *transitório* (o desenvolvimento da criança) apenas pode ser compreendido por viés de certa articulação do *eterno* e do *histórico*.

criança. Mas, por outro lado, nada pior do que minorar a atividade própria da criança: destarte, caso o meio seja suficientemente rico, ele é uma fonte que a criança constitui como recurso próprio; e, desde que ela o faça, a passagem do interpsíquico ao intrapsíquico (na perspectiva de uma psicologia do desenvolvimento ou de uma educação determinista) não é apenas uma mera reprodução, uma mera repetição, mas se torna processo produtivo, devir ativo – "repetição sem repetição da atividade"[29].

O que Vygotski censura em Piaget é que este considera ser a criança dotada de uma natureza dupla, a sua própria, egocêntrica, voltada para o princípio de prazer, propícia ao imaginário e ao jogo, e a natureza objetiva, realista, lógica, que o meio social lhe impõe – o desenvolvimento da criança consistindo na assimilação deste pensamento que, provindo de fora, é incorporado à "substância psicológica da criança" e "deformad[o] por ela"[30]. Contra tamanha ideia, Vygotski afirma a não-estranheza do mundo social em relação à criança, sendo que seu desenvolvimento implica não apenas um envolvimento do social, como também uma atividade própria de afirmação de si a partir das determinações externas. Aqui, mais uma vez, cabe lembrarmos da dupla lição de Spinoza: não é somente que a atividade da criança jamais se desdobre fora do determinismo, não é somente que a adequação de seu pensamento jamais se desenvolva independentemente das causas externas (pelo contrário, tal pensamento se nutre da inteligência alheia: o social não se impõe apenas como um constrangimento; ele também é uma mola imprescindível); mas, sobretudo, o pensamento adequado da criança não se afirma unicamente contra sua natureza caprichosa, e se desenvolve a partir de sua própria potência, sob a forma de um desdobramento de seu núcleo de atividade intelectual,

[29] Yves Clôt, "Vygotski, la conscience comme liaison", *op. cit.,* p. 28.
[30] *Pensée et langage*, p. 96.

amplificando sua lógica própria. Em suma, conforme Vygotski mesmo fala, o *desenvolvimento* deve ser entendido no meio social, a partir de um *automovimento* do pensamento da criança, como sendo aquilo que, longe de suplantar este *automovimento*, nasce dele [31].

Este é, portanto, o programa de trabalho que nos aguarda: primeiro, apreender concretamente, a partir das determinações do social e da inteligência da criança, seu desenvolvimento simultaneamente intelectual e afetivo (mas também, o leitor tê-lo-á entendido, o desenvolvimento do adulto, uma vez que tal educação é uma tarefa a ser constantemente prosseguida); e, em decorrência disso, compreender exatamente como dinâmicas interpsíquicas e vitalidade intrapsíquica dialogam. Esse é o caminho que Spinoza percorreu, e que Vygotski retomou, à sua maneira: decerto, nunca se pensa sozinho, mas alguém pode ser socialmente determinado a pensar por conta própria – contanto que a causalidade externa não diminua mais nossas relações para com os outros, contanto que ela seja uma verdadeira causalidade comum. O desenvolvimento não se faz contra os outros, mas, pelo contrário, se faz fazendo causa comum com eles. Esta dinâmica do comum tem um nome: ele é um afeto de alegria, a experiência de um aumento da potência. Essa é, afinal, a lição prática, afetiva, da educação ética que Vygotski, depois de Spinoza, nos permite conceber: educar, conduzir as condutas, isto é, fazer desejar, não pelo temor mas pela esperança; não pela tristeza, mas por uma certa forma de alegria [32].

[31] *Op. cit,* p. 97.

[32] Este texto é dedicado a François Zourabichvili, que foi o primeiro, entre os espinozistas, a aprofundar a conexão entre os pensamentos de Spinoza e Vygotski. Ele indicou, em seus dois livros sobre Spinoza, alguns caminhos para a reflexão, nos quais gostaríamos de prosseguir. Ver *Spinoza, une physique de la pensée*, PUF, Paris, 2002, p. 127; e, sobretudo, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, PUF, Paris, 2002, p. 167-168.

Paidéia da liberdade em Espinosa: experimento pedagógico

Bárbara Lucchesi Ramacciotti (UMC-SP, Brasil)

Introdução

No debate filosófico sobre a noção de liberdade encontramos três acepções mais frequentes: 1. liberdade como autodeterminação absoluta do sujeito da ação, que não pode ser condicionado por nenhuma necessidade natural nem causa externa; 2. liberdade como autodeterminação necessária de uma totalidade (Natureza, Substância, Estado), da qual o homem é parte; 3. liberdade como possibilidade ou escolha limitada, condicionada e finita. A terceira acepção da liberdade como escolha limitada ou finita é a mais aceita atualmente, está mais próxima da segunda, pois não recusa a possibilidade da liberdade, mas reconhece o condicionamento e a determinação do sujeito por múltiplos fatores: históricos, políticos, sociais, psicológicos, fisiológicos, linguísticos, comportamentais etc. Não pretendemos analisar esse extenso debate filosófico, mas examinar a crítica inaugurada pela *Ética* espinosana à acepção tradicional de liberdade como autodeterminação absoluta. Para tanto, retomaremos, em linhas gerais, a acepção aristotélica da liberdade, para em seguida verificar a crítica e a concepção espinosana de liberdade.

Na *Ética a Nicômacos*, Aristóteles define a "ação voluntária" como aquela que envolve a escolha racional, enquanto a "ação involuntária" é aquela "praticada sob compulsão ou por ignorância" [1]. No livro III, item 2, a "escolha" é definida como uma capacidade da vontade, que envolve a razão: "a escolha requer o uso da razão e do pensamento" [2]. O agente é livre se

[1] Aristóteles. *Ética a Nicômacos*. Livro III, 1, 1110, p. 49. 4. ed. Brasília: UNB, 2001.

[2] Aristóteles*, Idem*, Livro III, 2, 1112a, p. 54.

exerce a potência ou a virtude da vontade guiada pela razão para controlar os excessos das paixões ou dos instintos irracionais. Logo, a ação para ser livre e deliberada não pode ser determinada nem por necessidades naturais internas, nem coagida por causas externas, nem pode acontecer por acaso ou contingência. A concepção aristotélica de liberdade como autodeterminação absoluta do sujeito foi retomada na modernidade, sobretudo por Descartes, que estabelece com o dualismo substancial entre *res cogitans* e *res extensa* a autonomia da razão e o *imperium* absoluto da vontade racional sobre as paixões. Descartes afirma: "Que não existe alma tão fraca que não possa, sendo bem conduzida, adquirir poder absoluto sobre as suas paixões".[3]

A acepção de liberdade como autoprodução vinculada a uma totalidade necessária da qual do homem é parte foi defendida na antiguidade pela ética estoica e retomada no século XVII por Espinosa, que também concebe o ser humano como parte da natureza enquanto totalidade necessária. Por conseguinte, Espinosa recusa radicalmente a oposição clássica entre liberdade e necessidade, pois demonstra que a noção de liberdade da vontade racional como poder absoluto sobre as causas naturais que determinam as paixões é um dos piores preconceitos filosóficos. A crítica a tal preconceito, a demonstração e a experiência de uma nova concepção de liberdade são tarefas centrais assumidas pela *Ética*.

Esta pesquisa objetiva verificar em que medida a concepção espinosana de liberdade implica em uma nova *paidéia* filosófica, ou seja, em uma nova concepção de formação e educação filosóficas voltadas para o exercício da liberdade de pensamento e ação. Partimos da seguinte hipótese: Espinosa ao substituir a retórica dos pregadores morais e da filosofia moral centrada no *imperium* da razão

[3] Descartes. *Paixões da Alma*. Art. 50. p. 237. 3 ed. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

por uma ciência dos afetos estabelece as bases para uma nova teoria da liberdade, a qual tem por objetivo ensinar qual a natureza e a força dos afetos, para saber, o real poder da mente para moderá-los. Chaui (2011) observa: Espinosa ao afirmar que "ninguém determinou a natureza e a força dos afetos" redefine os afetos como objeto da *Ética*. Esta redefinição aponta para uma das maiores inovações espinosanas: "a distinção entre *imperium* e *moderatio*", pois se a tradição até então buscou "o império dos homens sobre seus afetos, ninguém explicou a potência da mente humana para moderá-los".[4]

Apesar da originalidade da teoria espinosana da liberdade, esta nova *paidéia* filosófica ainda não foi devidamente explorada no debate pedagógico contemporâneo. Uma rápida revisão das principais teorias pedagógicas no Brasil, tendo por referência os estudos de Saviani (1983), Misukami (1986) e Gadotti (1994)[5] notamos que apesar desses autores não adotarem uma nomenclatura comum para definir as distintas abordagens pedagógicas, há um certo consenso na definição das vertentes contemporâneas como aquelas que surgem em contraponto à pedagogia tradicional. Enquanto as pedagogias contemporâneas enfatizam a importância da liberdade e da autonomia do aluno como sujeito ativo no processo de construção do conhecimento; a pedagogia tradicional estabelece para o aluno o papel de mero receptor e reprodutor passivo dos conteúdos ensinados, atribuindo apenas ao professor o papel ativo como fonte de todo saber e de toda autoridade.

A teoria espinosana da liberdade pode contribuir significativamente para o debate sobre a formação voltada para liberdade, pois o filósofo holandês ensina que os aspectos

[4] Chaui, M. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras, 2011, p. 115.

[5] Saviani, D. *Filosofia da Educação brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983. Mizukami, Mª. *Abordagens do Processo*. São Paulo: Epu, 1986-2003. Gadotti. M. *História das idéias pedagógicas*. 2. ed. São Paulo: Atica, 1994.

cognitivos e axiológicos, sobretudo, os aspectos afetivos são centrais para o processo de produção do conhecimento. É possível extrair dessa teoria da liberdade novas abordagens pedagógicas que estimulem a formação de uma inteligência-afetiva, ativa e libertadora. Contudo, antes de explorar as possíveis aplicações disto que denominamos *paideia* da liberdade precisamos examinar como Espinosa, ao longo da *Ética,* de um lado, rompe com a concepção tradicional de liberdade enquanto império da vontade racional, de outro, arquiteta as teses centrais que sustentam sua teoria da liberdade.

1. CRÍTICA À NOÇÃO DE LIBERDADE DA VONTADE

A crítica espinosana à noção da liberdade da vontade recusa três teses mantidas por Descartes em *As Paixões da Alma*: 1. a noção de causa final ou causa livre como fundamento da liberdade (P I,32, Apêndice I, P II, 35); 2. a noção de faculdades autônomas da alma (mente), que sustenta a definição da faculdade absoluta da vontade (P II, 49); 3. a tese do *imperium* da razão sobre as paixões (Prefácios III e V).

O termo liberdade (*libertate*) aparece pela primeira vez no corolário da Proposição 32 da Parte I, a qual afirma: "A vontade não pode ser chamada causa livre. Mas unicamente necessária".[6] O corolário conclui: "Disso segue: 1º Deus não operar pela liberdade da vontade". O corolário 2 e a Proposição 33 também recusam a ideia da vontade absoluta ou livre atribuída pela tradição filosófica a Deus. No *Apêndice* da Parte I, Espinosa esclarece que o grande erro da concepção tradicional de liberdade deriva da ideia de causa final como fundamento da autonomia absoluta da vontade racional divina e humana. Esta ideia é considerada um dos piores

[6] Todas as citações da *Ética* de Espinosa são tiradas da tradução do Grupo de Estudos Espinosanos USP. São Paulo: Edusp, 2014 (no prelo). Adotamos a seguinte notação: as partes em algarismo romanos I, II, III, IV, V seguida da Proposição, abreviada pela letra P e pelo número em algarismos arábicos.

preconceitos: "E assim esse preconceito virou superstição, deitando profundas raízes nas mentes, o que foi causa de que cada um se dedicasse com máximo esforço a inteligir e explicar as causa finais de todas as coisas" (Apêndice EI).

A Parte I tem por objetivo livrar a mente do preconceito da noção de causa final e da noção de liberdade da vontade na medida em que demonstra que só há uma substância única, denominada Deus ou Natureza, que é causa livre porque age pela só necessidade de sua natureza, ou "age exclusivamente pelas leis de sua natureza sem ser coagido por ninguém" (EI, P17). Chaui reitera que a *Ética* espinosana funda a partir da teoria da causalidade única e natural uma "ontologia do necessário" em contraposição à longa tradição teológico-metafísica, que "estabeleceu um conjunto de distinções com que pretendia determinar a distinção real entre liberdade e necessidade. Dizia ser por 'natureza' o que acontece 'por necessidade' e, ao contrário, 'por vontade' o que acontece por 'liberdade'".[7]

O escólio da proposição II, 35 afirma que a noção de liberdade da vontade não passa de opinião equivocada, sendo por isso tomada como exemplo de ideia inadequada e confusa: "os homens equivocam-se ao se reputarem livres", pois tal opinião "consiste apenas em serem conscientes de suas ações", contudo, são totalmente ignorantes "das causas pelas quais são determinados" a agir. Ser consciente das ações e das vontades não significa ser livre, pois a efetiva liberdade implica no conhecimento adequado da cadeia de causas que determina uma ação, paixão ou acontecimento. Esta proposição retoma a crítica já apresentado no *Apêndice* da Parte I: "os homens conjecturam serem livres porquanto são conscientes de suas volições e de seu apetite e nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, pois delas são ignorantes".

[7] Chaui. "Servidão e Liberdade". In *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras, 2011, p. 193.

"Logo", conclui o filósofo, no esc. (EII, P35) "sua ideia de liberdade é esta: não conhecem nenhuma causa de suas ações".

Na demonstração da proposição II, 49 a crítica é direcionada à noção de faculdades autônomas da alma, tais como: imaginação, memória, sentimento, vontade e razão, mantida por Descartes, tendo por alvo, sobretudo, o conceito cartesiano de vontade como uma faculdade absoluta. Espinosa observa que: "não há na mente nenhuma faculdade absoluta [ou livre] de querer e de não querer, mas apenas volições singulares, a saber, esta ou aquela afirmação e esta ou aquela negação". Isto significa que não temos uma faculdade específica para pensar racionalmente separada da faculdade da vontade. Pensar nada mais é do que conhecer alguma coisa afirmando ou negando sua ideia, por isso a Proposição II, 49 afirma: "Na mente não é dada nenhuma volição, ou seja, afirmação e negação afora aquela envolvida pela ideia enquanto é ideia". Afirmar ou negar são atos de pensamento, para realizar esses atos, não temos faculdades distintas, mas tipos diferentes de conhecimento. Por isso, o corolário afirma que: "Vontade e intelecto são um só e o mesmo".

O *Prefácio* a Parte III recusa à tese do *imperium* da razão cindida das necessidades do corpo e da natureza, defendida pelo "celebérrimo Descartes", comenta Espinosa: "pois ele também empenhou-se em mostrar a via pela qual a mente pode ter império absoluto sobre seus afetos" (Prefácio, EIII). Esta crítica é retomada no Prefácio a Parte V, quando observa: "as forças do corpo nunca podem ser determinadas pelas forças da mente". Para marcar a imensa distância entre sua teoria da liberdade e a concepção cartesiana, que mantém todos os preconceitos da tradição moralista e da metafísica da transcendência, Espinosa desdobra uma longa crítica *As Paixões da Alma*, por fim, conclui:

> [...] *omito tudo o que Descartes assevera sobre a vontade e sua liberdade, pois mostrei sobejamente que é falso. Portanto, visto que a potência da mente é definida pela*

só inteligência, como mostrei antes, determinaremos pelo só conhecimento da mente os remédios para os afetos – [...] – e desse conhecimento deduziremos tudo o que toca sua felicidade. (Prefácio, EV)

2. CONCEPÇÃO ESPINOSANA DE LIBERDADE

Para compreender a via que conduz à liberdade, objetivo geral da Parte V (Cf. Prefácio), precisamos retomar três teses centrais da *Ética* expostas anteriormente: 1. a tese da mesma ordem e mesma conexão entre as ideias da mente e as afecções do corpo; 2. a definição da ação e da paixão em relação a causa adequada e inadequada e aos afetos de alegria e tristeza (Parte III); 3. a potência e a impotência da mente em relação ao conhecimento adequado e inadequado (imaginação).

2.1. MESMA ORDEM E CONEXÃO

A teoria da expressividade da substância única é a chave para compreender a célebre tese da mesma ordem e da mesma conexão entre as ideias as coisas (Proposição II, 7). Isto significa que os atributos pensamento e extensão possuem a mesma potência e a mesma realidade porque expressam a Única Natureza. Por isso, não pode haver uma relação de hierarquia nem entre os atributos infinitos, tampouco entre os modos finitos: a mente e o corpo. O que fica evidente com a Proposição III, 2: "Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente pode determinar o corpo ao movimento, ao repouso ou a alguma outra coisa (se isso existe)". O escólio da Proposição III, 2 ainda esclarece que a mente e o corpo são simultaneamente ativos ou passivos, pois "a ordem das ações e das paixões de nosso corpo é simultânea, em natureza, à ordem das ações e paixões da mente".

Esta tese é retomada logo na proposição V, 1: "Conforme os pensamentos e as ideias das coisas são ordenados e concatenados na mente, assim também, à risca, as afecções do corpo ou imagens das coisas são ordenadas e

concatenadas no corpo". Esta é outra grande inovação da *Ética* que só é possível, conforme observa Chaui (1995), porque Espinosa recusa a teoria ainda vigente no século XVII segundo a qual a paixão e a ação são termos reversíveis e recíprocos: "Eis por que se fala na paixão da alma como ação do corpo sobre ela, e, na passividade corporal como ação da vontade e da razão sobre ele".[8]

2.2 Ação e paixão ou causa adequada e inadequada

Tudo que ocorre na mente ocorre na mesma ordem e conexão no corpo, logo os tipos de ideias produzidas pela mente estão em conexão com os diferentes tipos de afecções do corpo. Portanto, para compreender a via que leva a mente a aumentar sua potência e moderar os afetos, precisamos examinar a definição do termo afeto e a relação entre os três afetos primários e os termos ação e paixão, causa adequada e causa inadequada.

Sabemos pela definição III,3 que o termo afeto designa "as afecções do corpo pelas quais a potência de agir do próprio corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou constrangida, e simultaneamente as ideias destas afecções". O aumento ou a diminuição da potência significa ação ou a passividade. A definição 2, III já havia esclarecido que ação significa ser causa adequada e passividade significa ser causa inadequada: "agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada", isto é, quando conhecemos clara e distintamente o que segue em nós ou fora de nós. E padecemos "quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que somos causa parcial."[9] Portanto, a ação ou a paixão são definidas

[8] Chaui, M. *Espinosa uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995, p. 66.

[9] Pela definição 1 (EIII) a "causa adequada" é "aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma". E a causa inadequada ou parcial é "aquela cujo efeito não pode só por ela ser inteligido.".

respectivamente como ser causa adequada de algumas dessas afecções ou causa inadequada: "Assim, se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por afeto entendo *ação*; caso contrário, *paixão*" (grifos nossos, exp. def. 3).

A teoria dos afetos desdobrada na Parte III elenca três afetos primários, porque deles todos os outros são derivados, a saber: o desejo, a alegria e a tristeza (esc. P11). O desejo é definido (esc. P9) como a consciência do próprio *conatus* ou da essência do ser humano enquanto esforço de perseverar na existência (Cf. EIII, P7). Já a alegria é definida como "uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior" e a tristeza "uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor". (esc. EIII, P11).

Do exposto inferimos: quando agimos de corpo e mente somos causa adequada e temos o conhecimento adequado do que ocorre em nós ou fora de nós, nossa perfeição aumenta, logo esse aumento da potência é experimentado como um afeto de alegria. Quando padecemos de corpo e mente, ao contrário, somos a causa inadequada ou parcial do que ocorre em nós ou fora de nós porque o efeito desses acontecimentos é conhecido de modo inadequado por meio de ideias confusas e parciais de nós, dos outros e do mundo. Essa impotência ou imperfeição é experimentada por paixões tristes. A proposição V, 3 – "Um afeto que é uma paixão deixa de ser paixão tão logo formemos uma ideia clara e distinta dele" – demonstra como podemos transformar uma paixão ou uma ideia confusa em uma ação, ou seja, em uma ideia clara e distinta. Não podemos esquecer que a definição geral dos afetos estabelece que "uma paixão é uma ideia confusa". Sendo a ideia adequada um afeto mais forte que uma ideia inadequada, somente neste sentido pode-se afirmar que o conhecimento racional pode moderar os afetos contrários e mais fracos. A célebre proposição IV, 7 não deixa dúvidas sobre isso: "Um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido".

2.3. POTÊNCIA E IMPOTÊNCIA DA MENTE: CONHECIMENTO ADEQUADO E INADEQUADO

A proposição II, 41 esclarece que o conhecimento do primeiro gênero, ou seja, a imaginação e a opinião (Cf. escólio 1, P40) é a única causa da falsidade ou das ideias inadequadas; enquanto o conhecimento de segundo e de terceiro gênero, ou o conhecimento racional e a ciência intuitiva (Cf. escólio 1, P40) são necessariamente verdadeiros. Entre as proposições 24 e 32 da Parte II, Espinosa apresenta a teoria do conhecimento inadequado e na Parte III, a teoria dos afetos é desdobrada com base na teoria da imaginação ou das ideias imaginativas. A mente afirma ou nega de maneira inadequada, ou seja, produz o conhecimento inadequado, quando toma as ideias imaginativas por ideias das coisas mesmas. Ou seja, a mente imagina quando toma o corpo como fonte do conhecimento e não as ideais das coisas mesmas. Isto acontece porque o corpo cria imagens de si e dos outros corpos quando afeta e é afetado por eles: "A mente não erra por imaginar" (EII, P17, esc.), observa Espinosa, o erro ocorre apenas quando a ideia imaginativa é tomada por uma ideia reflexiva, ou seja, como tentativa de explicar a causa de alguma coisa. A imaginação não pode ser tomada como explicação racional para os acontecimentos. No regime da imaginação a mente não exerce sua plena força e liberdade de pensar, por isso a imaginação torna-se a fraqueza da mente.

A teoria dos três gêneros do conhecimento nos ajuda compreender porque na proposição V, 4 Espinosa afirma que: "Não há nenhuma afecção do corpo de que não possamos formar um conceito claro e distinto". A *demonstração* retoma o conceito de *noção comum*[10] como chave das ideias

[10] De acordo com Macherey (1997, p. 247), nas proposições 37, 38 e 39 a possibilidade das ideias adequadas são apreendidas a partir de uma experiência mental particular, apresentadas no corol. da P II, 38 como "noções comuns" a todos os homens: "Daí segue serem dadas certas idéias, ou seja, noções, comuns a todos os homens". O conhecimento produzido por **[CONTINUA]**

adequadas: "O que é comum a tudo não pode ser conhecido senão adequadamente (pela prop. II, P38), e por isso [...] não há nenhuma afecção do corpo de que não possamos formar um conceito claro e distinto." O *corolário*, por sua vez, acrescenta que: "não há nenhum afeto de que não possamos formar um conceito claro e distinto. Pois o afeto é a ideia de uma afecção do corpo [...], que por isso deve envolver um conceito claro e distinto".

O longo escólio que se segue demonstra que o conhecimento adequado da causa dos afetos e paixões é a única via para o conhecimento de si como modo singular, ou seja, é a única via que conduz ao exercício da liberdade e felicidade plenas. O texto destaca que "cada um tem o poder, se não absoluto, pelo menos parcial, de compreender a si mesmo e de compreender os seus afetos, clara e distintamente e, por conseguinte, de fazer com que padeça menos".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A aplicação da *Ética* em termos de uma *paidéia* da liberdade e da felicidade é sugerida pelo próprio Espinosa quando observa no escólio da Proposição II, 49 que o conhecimento de sua doutrina contribui muito para "o uso da vida": "Portanto, essa doutrina, além de tornar o ânimo tranquilo de todas as maneiras, também nos ensina (*docet*) em que consiste nossa suma felicidade, ou seja, beatitude, a saber, no só conhecimento de Deus, pelo qual somos induzidos a fazer somente aquilo que o amor e a piedade aconselham" (EII, P 49, esc.).

A original *paideia* de Espinosa nos ensina muitas coisas, sendo uma das mais relevantes a concepção de liberdade como

---

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 10] noções comuns é denominado conhecimento de segundo gênero ou racional (esc. P40 EII). A ciência intuitiva parte do conhecimento das noções comuns que são abstrações para chegar ao conhecimento da essência das coisas singulares. (Macherey, P. *Introduction à l 'Étique de Spinoza*, II partie. Paris: PUF, 1997).

moderação dos afetos no sentido de transformação da potência das paixões tristes em alegres, da impotência em potência, da passividade em atividade. Tal lição não ensina apenas uma nova maneira de pensar, mas, sobretudo, uma libertadora maneira de viver. A principal lição ensinada pode ser resumida nos seguintes termos: só há uma via para a liberdade e a felicidade: o aumento simultâneo da potência da mente e do corpo. Para que isso ocorra precisamos buscar constantemente conhecer a nós mesmo, a causa de nossos afetos, desejos, paixões e ideias, conhecer e amar nossa singularidade como parte da Única Natureza.

Em que momento da vida escolar essa matéria é incluída na formação dos jovens? Quando o conhecimento de si mesmo entendido como conhecimento da natureza afetiva e dos afetos é apontado como via para o exercício pleno da liberdade e da felicidade? Na escola os alunos aprendem, desde muito pequenos, a valorizar e assimilar o conhecimento de muitas coisas são rigorosamente avaliados quanto ao desenvolvimento de suas capacidades cognitivas. Contudo, o conhecimento da inteligência afetiva ainda não teve lugar nos currículos escolares nem no âmbito da disciplina filosofia. No lugar do conhecimento da causa dos afetos e desejo reina a cultura do total desconhecimento de si, da causa dos desejos e volições em uma época em que as crianças e jovens são os principais alvos das campanhas publicitárias, cujo objetivo é estimular o consumismo e a fragmentação ao infinito de cada singularidade, que encontra nas prateleiras dos supermercados e das drogarias, em cada esquina: padrões de beleza, fórmulas mágicas de felicidade e pacotes de liberdades, tudo embalado com múltiplos papeis coloridos em uma gama imensa de impessoalidade descartável.

Talento como critério meritocrático: uma crítica spinozista

Pablo Pires Ferreira (UFRJ, Brasil)

De forma geral ou se formos aos dicionários, o talento é definido como aptidão, capacidade inata ou adquirida; disposição natural, qualidade superior ou inteligência excepcional.

Analisemos agora uma das obras mais fundamentais do liberalismo: *A riqueza das nações*. Logo nos dois primeiros capítulos, seu autor, Adam Smith, disserta sobre a divisão do trabalho e sua origem. Toma-se por princípio certa propensão natural, lenta e gradual do homem "a intercambiar, permutar ou trocar uma coisa pela outra". Essa propensão levaria o homem a naturalmente buscar o ofício do qual pode tirar mais vantagens, ou seja, no qual é mais talentoso. Desse modo, o que diferenciaria as nações mais evoluídas das mais primitivas seria exatamente o aproveitamento ótimo do talento de cada um. Prega-se a especialização: mais o trabalhador se dedica a uma única tarefa, mais se torna produtivo, menos propenso à indolência e máximo seria o aproveitamento de seu talento individual. Adam Smith conclui:

> […] *entre os homens, os caracteres e as habilidades mais diferentes são úteis uns aos outros; as produções diferentes e dos respectivos talentos e habilidades, em virtude da capacidade e propensão geral ao intercâmbio, ao escambo e à troca, são como que somados em um cabedal comum, no qual cada um pode comprar qualquer parcela da produção dos talentos dos outros, de acordo com suas necessidades*[1].

Escrita em 1776, *A riqueza* apenas reforçou o desejo da burguesia de superar os entraves políticos do Antigo Regime

[1] SMITH, Adam. *A riqueza das nações* (Coleção Os Pensadores), São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 75.

e livrar a economia do ordenamento engessado das sociedades estamentais, por meio do qual as posições não eram determinadas pelo talento, mas pela origem familiar, riqueza ou prestígio. A Revolução Francesa foi paradigmática nesse sentido, e no artigo 6º da *Declaração de direitos do homem e do cidadão* de 1789 expressa que todos os cidadãos "[…] podem ser igualmente admitidos a todas as dignidades, postos e empregos públicos, segundo sua capacidade e sem outra distinção que a de suas virtudes e inteligência". Assim, os novos tempos seriam resumidos em termos de "carreira aberta ao talento", quando se permitiu o acesso à população a cargos antes privilégio do clero e da nobreza. Se antes o filho de um sapateiro não podia almejar nada para além da profissão do pai, agora se abriam diante dele inúmeras possibilidades, como a carreira militar, as profissões liberais, a política ou o serviço público. Bastaria ser esforçado e talento. Surge assim um novo ordenamento, que passaria a ser conhecido pelo nome de meritocracia, termo pejorativo criado, em 1961, pelo sociólogo britânico Michael Young, em sua obra antiutópica, intitulada *The rise of the meritocracy 1870 – 2033: an essay on education and equality*.

Mas como fazer funcionar a meritocracia? Fundamentalmente, esse papel caberia à escola; universal, pública e gratuita. Por meio de métodos objetivos, fundados em conhecimentos científicos universais, a escola seria a árbitra neutra e racional de uma competição igual entre estudantes de todas as classes. A luta por uma posição social seria vencida apenas pelos mais inteligentes – ou talentosos – e aplicados, atingindo-se assim um objetivo democrático e de justiça social.

Contudo, a partir dos anos 1950, pesquisas sociológicas começaram a indicar que a origem social continuava a ser determinante no desempenho escolar; a mobilidade esperada não estava ocorrendo de fato. Esse problema foi e ainda é visto por muitos apenas como uma deficiência passageira, passível de ser superada com mais investimentos e políticas republicanas. Seja como for, o desempenho escolar já não

dependia exclusivamente de dons pessoais. O choque maior, no entanto, se deu com o trabalho do sociólogo francês Pierre Bourdieu. Longe de querer aprofundar sua complexidade aqui, os métodos inovadores de Bourdieu indicavam a escola menos como uma instituição transformadora e mais como uma estrutura de reprodução e legitimação das desigualdades e do *status quo*. Buscando superar o subjetivismo neokantiano (ao que chama de estrutura estruturante) e o objetivismo estruturalista (estrutura estruturada), Bourdieu desenvolve os conceitos de *habitus* e de poder simbólico para se compreender as diferenças no desempenho escolar. A novidade consiste em negar tanto o sujeito autônomo kantiano, quanto o sujeito determinado mecanicamente pelo meio [2]. Tal análise parece se coadunar com o pensamento spinozista, uma vez que se sugere o talento nem como algo inato ou fruto de uma razão transcendente (o que é mais aceito pelo senso comum), nem como uma determinação exclusiva do meio externo. Mas o que nos permite essa identificação com Spinoza? Para essa questão, propomos a análise de dois conceitos: a transindividualidade [3], ideia desenvolvida por Balibar; e o *ingenium,* termo latino muito utilizado por Spinoza e que nos levará a algumas conclusões sobre o talento.

Por meio da transindividualidade é possível se fazer uma distinção entre o pensamento de Spinoza e o do liberalismo no que diz respeito à concepção de indivíduo. No liberalismo, temos um sujeito atomizado, ao passo que em Spinoza temos uma modificação, uma afecção, uma expressão momentânea de uma substância eterna e absolutamente infinita. Essa distinção é

[2] *Cf.* BOURDIEU, Pierre, PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*, Petrópolis: Vozes, 2010 e BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

[3] *Cf*. BALIBAR, Étienne. Spinoza: from individuality to transindividuality. Disponível em http://www.ciepfc.fr/spip.php?article236; última consulta em 18/05/2013.

fundamental porquanto evita entender o homem como um império dentro de um império, permitindo compreendê-lo numa continua relação com o meio e, obviamente, com outros homens. Por mais que as mentes sejam singulares, o fato delas se estabelecerem numa troca permanente problematiza o talento inato, *a priori,* possível de ser pensado como fruto da genética de um ser isolado.

Ao definir o homem como uma modificação momentânea da natureza e ao afirmar, em EI, prop. 29 [4], que "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", muitos acusaram Spinoza de negar a subjetividade e a possibilidade de uma autonomia humana. O sujeito não teria chance de ser livre, pois não poderia escapar ao determinismo externo. Para Balibar, no entanto, esse tipo de crítica "tem raízes apenas na ignorância ou na má-fé" [5]. Ora, se por um lado o indivíduo está fadado a sofrer os efeitos do meio externo, esses efeitos não o atravessam como a um fantasma. Seu corpo ou sua natureza também exercem efeitos, como fica claro em EI, prop 36: "Não existe nada de cuja natureza não se siga algum efeito". Isto é, além de sofrer, o corpo do homem simultânea e necessariamente também causa efeitos ao meio e em si mesmo. O princípio da liberdade humana não está em uma licenciosidade da vontade, mas na compreensão das causas que se seguem de sua essência.

---

[4] SPINOZA, Baruch. *Ética*, Autêntica, Belo Horizonte, 2007. Considerem-se as seguintes abreviações: "E" seguido do algarismo romano para a parte da Ética a que se refere; "prop." para proposição; "dem." para demonstração; "cor." para corolário; e "esc." para escólio. Desse modo, por exemplo, a abreviação a que esta nota se refere diz respeito a *Ética*, parte I, proposição 29.

[5] BALIBAR, Étienne. Spinoza: from individuality to transindividuality. Disponível em http://www.ciepfc.fr/spip.php?article236; última consulta em 18/05/2013.

Teríamos assim "indivíduos simultaneamente ativos e passivos" [6], e essa simultaneidade só pode ser entendida, com relembra Balibar, se rejeitarmos as antinomias da tradição filosófica ocidental. Não se trata aqui de um dualismo metafísico que opõe paixão e ação, razão e sensível, indivíduo e holismo, mas sim de uma ontologia relacional. Para melhor esclarecer, vejamos o que é dito em EI, prop. 28:

> *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 é também 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.*

Esse moto-contínuo que vai até o infinito nos leva a negar (como recorda Balibar) uma relação de causa e efeito linear, como por vezes ocorre na tradição (por exemplo, em Kant). Para esta, A causa um efeito em B que por sua vez causa algo em C. Para Spinoza tudo é mais complexo: de fato A causa efeito em B, mas simultaneamente C, D, E e F também o fazem; e também simultaneamente B causa efeitos em A, C, D, E, F etc. Trata-se, portanto, de uma rede, de uma matriz relacional de causas e efeitos. O que diferencia o sábio do vulgo não é o fato de que um é 100% ativo (só causa efeitos) e o outro 100% passivo (só sofre efeitos), mas que o primeiro é capaz de produzir mais afetos ativos que o outro. Ambos, porém, sofrem contínuas ações do meio externo, sobre as quais nem sempre são capazes de estabelecer ideias claras e distintas. E essa matriz causal não é intersubjetiva; não pode ser imaginada como um choque entre átomos, entre bolas numa mesa de bilhar. O que se tem aqui são modificações da natureza em continua transformação, numa relação de

[6] *Ibid.*

construção e destruição, composição e decomposição, vida e morte. E na sociabilidade transindividual, como lembra Balibar, "[os] indivíduos estão relacionados (ou 'misturados') uns aos outros porque trocam 'partes' (que podem ser representadas como signos, incluindo palavras e outros modos materiais)"[7].

A rede causal parece esclarecer a origem dos afetos humanos mais eficazmente do que os sistemas dos sujeitos atomizados. Para Spinoza, os afetos não são um defeito do espírito que se deixou seduzir por causas externas, renunciando à razão instrumental ou transcendental. Na verdade, não há vida humana sem afeto. E ele surge necessariamente na relação imaginativa; o indivíduo tem desejo e sente alegria por tudo aquilo que imagina regenerar, construir, compor ou fazer seu corpo viver; o contrário o entristece. A razão não é transcendental. Ela também é afetiva e se desdobra da imaginação, quando se estabelecem ideias adequadas dos afetos.

Para concluirmos essa breve análise da transindividualidade, tomemos o que Spinoza diz em EIII, prop. 57: "um afeto qualquer de um indivíduo discrepa do afeto de um outro tanto quanto a essência de um difere da essência do outro". Mal interpretada, essa ideia de singularidade poderia nos levar de volta a uma ontologia atomista. Todavia, em EIII, prop. 9 esc., Spinoza universaliza a essência do homem, identificando seu *conatus* com o desejo. Observe-se que se antes Spinoza singulariza, depois generaliza o homem. Mas a aparente contradição só se justifica se cairmos no dualismo. Ora, apesar dos homens serem singulares, guardam também similitudes entre si. Com efeito, lê-se em EII, prop. 13, lema 2: "Todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos". Logo, por mais diferentes que dois corpos possam ser, ainda assim eles têm em comum o fato de serem uma afecção da extensão, por exemplo. Entre os homens essas noções comuns vão bem mais

[7] *Ibid.*

além: todos são desejantes, muitos têm dois braços, alguns são cegos, outros gostam de investir em ações do mercado futuro etc.

Explicada a transindividualidade passemos para o *ingenium*. O que significa esse termo latino? Para Cretella Júnior, Ulhôa Cintra e Torrinha[8], além de talento, o vocábulo também pode ser traduzido como índole, capacidade ou temperamento. Para a *Ética* de Spinoza, Tomaz Tadeu preferiu os termos inclinação, inteligência, engenho, maneira de ser e de viver. Já Charles Ramond, ao traduzir o *Tratado Político*[9], utilizou as palavras francesas para compleição, gênio, guisa e engenhosidade. Em *Spinoza. L'experience et l'étérnité*, Moreau explica que o *ingenium* era bastante empregado na Antiguidade Clássica. Por exemplo, "Salústio [o poeta latino] o utiliza muitas vezes para designar seja o temperamento ou o 'natural' de um indivíduo, seja as qualidades de seu espírito em oposição àquelas do corpo"[10]. O termo é recuperado na Modernidade graças ao interesse despertado pelo estudo das paixões humanas. Moreau sintetiza:

> [O ingenium] *desempenha um papel central nos textos humanistas e depois na* Modernidade […]. *Oscila entre dois sentidos: marca a diversidade dos espíritos, ou bem a superioridade de alguns deles. Pode significar o "natural" de tal indivíduo por oposição aos outros; pode indicar o gênio, o espírito que caracteriza alguns dentre eles mais que outros. Nos dois casos, marca claramente que o espírito humano não é redutível à razão: o* ingenium […] *é o*

[8] *Cf.* CRETELLA JÚNIOR, José; ULHÔA CINTRA, Geraldo de. *Dicionário latino-português*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1953 e TORRINHA, Francisco. *Dicionário português-latino*, Porto: Editorial Domingos Barreira, 1939.

[9] *Cf*. SPINOZA, Baruch. *Traité Politique*, Paris: PUF, 2005.

[10] MOREAU, Pierre François. *Spinoza. L'experinece et l'étérnité*, Paris: PUF, 1994, p. 396.

> *conjunto das capacidades criadoras, que excede o entendimento só. Em Spinoza, essa dualidade se dissipa: o primeiro sentido* [o da diversidade das mentes] *torna-se essencial, e o segundo* [o da superioridade de algumas delas] *não é pensado senão quando surge uma jurisdição; ter talento é uma das compleições, um dos naturais possíveis. Passa-se de uma reflexão* [humanista] *sobre a originalidade a uma meditação sobre a diversidade*[11].

Isso nos mostra que haverá entre os homens uma singularidade de *ingenia*. E ao mesmo tempo os traços comuns entre esses mesmos homens permitirão a construção de um *ingenium* social. Moreau estabelece duas regras para explicar esses dois movimentos: a regra da diversidade, e a da assimilação.

O primeiro caso se harmoniza com o que já vimos em EIII, prop. 57. Mais diverso o número de indivíduos, mais diverso o de *ingenia*. Cada indivíduo nasce com um corpo singular que no correr do tempo vai se modificando na relação de repouso e movimento com o meio. Assim como o corpo muda, muda também sua ideia, ou seja, sua mente. Com isso, o tempo marcará o rosto e transformará também a mente. Teremos distintos temperamentos, homens corajosos ou covardes, aptos a resistir às adversidades ou fracos de espírito, misericordiosos ou cruéis, cada qual com sua maneira de compreender o mundo.

A segunda regra, a da assimilação, começa por um problema, pois cada um tomará seu *ingenium* como base para formar juízos de valor sobre a natureza e sobre os outros, interpretando-os inclusive a partir de um esquema finalista. Leiamos alguns trechos do Apêndice de EI:

> *Todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e* [...] *todos tendem a buscar o que lhes é útil, estando conscientes disso.* [...] *Segue-se* [...] *que os homens agem, em tudo, em função de um fim, quer dizer, em função*

[11] *Ibid.*, p. 397.

> *da coisa útil que apetecem. É por isso que, quanto às coisas acabadas, eles buscam, sempre, saber apenas as causas finais, satisfazendo-se, por não terem qualquer outro motivo para duvidar, em saber delas por ouvir dizer. Se, entretanto, não puderem saber dessas causas por ouvirem de outrem, só lhes resta o recurso de se voltarem para si mesmos e refletirem sobre os fins que habitualmente os determinam a fazer coisas similares e, assim, necessariamente, acabam por julgar o ingenium alheio pelo seu próprio.*

Adicione-se que essa ignorância das causas geralmente leva o homem a imaginar a natureza governada por seres "dotados de uma liberdade humana". E em não conhecendo o *ingenium* desses governantes da natureza, "eles igualmente tiveram que julgá-lo com base no seu", o que explica a diversidade deuses e de cultos sobre a Terra. O culto ao Mercado, por exemplo, professa o consumo, o trabalho duro, o acúmulo de capital, o caráter competitivo e inovador, a especialização etc. Ou seja, temos aqui uma estratégia espontânea de se enxergar o mundo por meio de nossa própria inclinação. Ademais, como Spinoza indica em EIII, prop. 31, cor., "[…] cada um se esforça, tanto quanto pode, para que todos amem o que ele próprio ama e odeiem também o que ele próprio odeia". Informação que se complementa no escólio da mesma proposição:

> […] *vemos, assim, que, cada um, por natureza, deseja que os outros vivam de acordo com o* ingenium *que lhe próprio. Como é isso que todos desejam, constituindo-se, assim, em obstáculos recíprocos, e como todos querem ser louvados ou amados por todos, acabam todos por se odiar mutuamente.*

Aqui, um olhar descuidado poderia nos levar a um mundo Hobbesiano. Todavia, lembremos da diferença entre o atomisto e a transindividualidade. Esta permite a Spinoza

introduzir uma inovação extremamente importante, que é a ideia da imitação de afetos. Leia-se EIII, prop. 27, "por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante". A comiseração, a emulação e a benevolência favorecem um certo grau de amizade. A imitação de afetos explica, nas palavras de Moreau:

> [...] *por que, estando inclinados a impor seus* ingenia *ao outro, os homens são ao mesmo tempo conduzidos a se identificar, ao menos por um certo tempo e numa certa medida ao* ingenium *do outro. Compreende-se assim que certos* ingenia *servem de relevo a outros e que facções ou grupos ideológicos possam se constituir, compartilhando ao menos parcialmente as mesmas paixões*[12].

Tem-se aqui um dos fundamentos da política em Spinoza. Da composição e decomposição transindividual surgem grupos ideológicos; e da construção e destruição destes nasce o *imperium*, ou Estado e sua ideologia. Sobre este, Moreau prossegue identificado uma certa *Raison d'État*, por meio da qual os homens são levados a operar acreditando estarem sendo conduzidos pelo seu próprio *ingenium*, o que remete, para lembrar Althusser, a escola como aparelho ideológico e a violência simbólica de Bourdieu. Mas esse é um outro assunto e o tempo é curto.

Ao que nos propomos aqui, no que diz respeito ao talento como critério meritocrático, e se pudermos identificar o talento, a inteligência individual com o *ingenium*, sugerimos as seguintes conclusões:

> 1. O talento ou *ingenium* não é *a priori*, genético, inato, pois isso seria negar a influência do ambiente. Pelo contrário se forma na biografia do indivíduo;

[12] MOREAU, Pierre François. *Spinoza. L'experinece et l'étérnité*, Paris: PUF, 1994, p. 401.

2. Tampouco é determinado exclusivamente pelo meio, visto que isso seria negar a essência ou *conatus* do indivíduo;

3. Por fim, recordando a lição que Spinoza nos dá no prefácio da parte IV, o talento só pode ser considerado perfeito ou imperfeito, bom ou mal sob um ponto de vista jurídico ou moral. Especializar-se numa profissão e a ela dedicar-se com ambição, energia, motivação, confiança, persistência diante das adversidades, assumir riscos e ser criativo só podem ser considerados qualidades sobre certa perspectiva. Se isso leva à servidão ou à liberdade, essa é uma outra questão.

Análise das mudanças urbanas a partir da compreensão dos afetos em Espinosa: proposta de uma tradução conceitual

Fátima Bertini (PUC-SP, Brasil)

O enfoque desse estudo é a relação entre as reformas urbanas e a maneira como se dá a reconstrução afetiva dos indivíduos nos espaços transformados da cidade. Postula-se que mudanças na configuração urbana possuem relação direta com a reconstrução da dinâmica dos afetos dos cidadãos. A partir disso, compreende-se que a maneira como essa dinâmica afetiva se reconfigura no decorrer da vivência com os espaços que foram transformados na cidade é que vai conferir a esses espaços uma estrutura dinâmica sócio-afetiva própria.

Supõe-se que as reformas urbanas, as quais são pensadas a partir de uma racionalidade-técnica, são deslocadas dessa racionalidade pela dinâmica afetiva dos cidadãos que convivem com o novo espaço transformado. Supõe-se, ainda, que as mudanças urbanas, as estruturas novas ou a reforma de um certo espaço público alteram a dinâmica dos afetos coletivos no entorno dessas estruturas novas e que essa dinâmica afetiva reconstrói a obra que foi reformada no espaço público.

Há um corpo histórico-afetivo da cidade que se expressa no movimento dinâmico do quotidiano urbano. Esse movimento manifesta-se no modo como os afetos dos indivíduos se expressam na vivência com a cidade. A cidade afetiva é amalgada com a cidade de pedra na medida em que o corpo histórico-afetivo faz-se concomitante ao movimento histórico do corpo material da cidade. Assim, um monumento construído em uma dada época pode ou não afetar o corpo histórico-afetivo ou afetá-lo de diferentes maneiras. Alguém poderá pichar uma obra em uma praça e outro poderá ficar ao lado da mesma somente a olhar. Uma pessoa poderá eleger para si uma outra cidade, enquanto um outro cidadão não

suportará ficar muito longe de sua cidade. Podemos identificar a dinamicidade do corpo histórico-afetivo da cidade? Como essa dinamicidade se processa no movimento ininterrupto da cidade-corpo-pedra-cidade-corpo-afetiva?

Essas questões me levaram a formular uma tradução conceitual proposta a partir da relação entre a análise das mudanças urbanas e a compreensão espinosana dos afetos: o Corpo Igual Vazio e o Corpo Semelhante Útil. A percepção e a construção desses conceitos advieram – associado ao estudo teórico – da análise empírica dos dados na cidade de Nova Jaguaribara (a 220 km de Fortaleza, capital do Ceará) – cidade-foco da pesquisa do meu doutorado pela PUC/SP.

Esse estudo analisou essa cidade que, em 2001 foi inaugurada como a primeira cidade planejada do Estado do Ceará. Essa nova cidade foi construída para recolocar a população da antiga cidade de Jaguaribara, que foi destruída devido à construção de um reservatório de água para abastecer a capital do Estado. A cidade de Jaguaribara tinha uma população de 7 mil pessoas que foram todas recolocadas na cidade planejada de Nova Jaguaribara. A cidade antiga era pequena com uma praça e três ruas. A cidade nova possui dezesseis praças e inúmeras ruas retas e asfaltadas.

Os habitantes da antiga cidade perderam um lugar comum, o que acarretou uma sensação de estranhamento. Pela pequena dimensão da cidade antiga, os lugares de encontros, sendo próximos, e as casas, sendo conjugadas, (uma só parede para duas casas) facilitavam a proximidade das pessoas. Nesses lugares, elas se juntavam, se conheciam, ouviam-se quotidianamente, tinham assuntos em comum e as pessoas acabavam por serem mobilizadas umas as outras mais intensamente. Todos esses elementos se revertiam em momentos de alegria. Reencontrar o comum no igual seria, portanto, uma tarefa difícil na vivência da nova cidade. Pode-se notar que os moradores de Jaguaribara tinham um comum que os

congregavam e passaram na nova cidade a ter um igual que os dispersaram. As estruturas iguais das casas deixou-os no vazio.

Diante de intervenções urbanas em níveis de cidades planejadas ou conjuntos habitacionais padronizados e construídos para a população, convém perguntar se é possível construir o comum antes do igual? Como o igual das estruturas urbanas planejadas poderá levar os sujeitos a não se sentirem estranhos, no vazio? O universo padronizado das estruturas torna os lugares idênticos e a perda de referência é mais frequente. Em comparação com os regimes de governo, é como se estivesse aí uma tirania estabelecida e a força da multidão estivesse esvaziada e sem poder, na passividade, pois a multiplicidade das singularidades que a constitui estivesse sido enfraquecida pelo vazio, pela obediência a um só modo de estrutura, cedendo seu poder de singularidade a outro poder constituído que fez a seu modo a casa de cada um.

A sensação de estranhamento advém da mesma sensação do não reconhecimento individual e coletivo, o que leva à homogeneidade vazia. O igual gera afecções confusas e os afetos tornam-se flutuantes e ambíguos. O homogêneo propicia, em um primeiro momento, essa expressão de afetos contrários. As estruturas iguais de um plano habitacional não conseguem dizer respeito à história dos sujeitos, não conseguem gerar, a princípio, associações de afecções anteriores com as presentes, não possuem o poder de marcar alteridade, isso ocasiona que os afetos flutuem ou "deslizem". A fala de uma das moradoras da cidade nova expressa essa flutuação de ânimo:

> [...] *Tem horas que eu acho que é raiva* [...] *eu não consigo identificar o que eu sinto por essa cidade. Porque, ao mesmo tempo em que eu gosto, tem esses instantes de raiva: o ódio e o amor são esses sentimentos muito próximos. Eu amo e odeio ao mesmo tempo essa nova cidade.*

A esse conjunto de elementos do espaço homogêneo e igual que leva ao vazio de sentido e que gera mais fortemente afetos contrários, ao mesmo tempo em que dificulta a marca da alteridade e, por outro lado, a não identificação clara dos afetos, chamo de Corpo Igual Vazio (CIV) - se pensarmos o ambiente urbano padronizado como um corpo. Ou seja, o CIV constitui um corpo que não se compõe com os cidadãos de forma tão fácil, que já em si, a princípio, não favorece o comum ou a composição porque não se vincula com a história e a vivência afetiva dos indivíduos na cidade.

De certa forma, a homogeneidade dos planos habitacionais gera um vazio de sentido. Isso pode ser nocivo ao poder da *multitudo*, pois leva ao enfraquecimento do *conatus* coletivo: se o sujeito não percebe o seu poder de agir ou não reconhece a sua ação no lugar onde mora, como sendo quem construiu também o lugar, poderá diminuir também a sua noção da própria capacidade de que pode agir e marcar a própria história nesse mesmo lugar.

Por outro lado, o valor dado ao lugar como corpo que compõe com o seu dar-se-á na medida em que as pessoas resistirem ao igual e passarem a criar o diferente, demarcando para cada uma a singularidade e o poder que lhes é próprio, parecido com o que acontece em uma vivência democrática. Só assim, o comum poderá ser estabelecido novamente na cidade. Dessa forma, as construções padronizadas farão sentido e terão semelhança e utilidade. E essa ação dos indivíduos na realidade urbana padronizada favorece a construção de outro corpo, mas sempre em transição contínua com o Corpo Igual Vazio. Esse outro corpo denomino de Corpo Semelhante Útil (CSU), ou seja, um corpo em processo da busca dessa semelhança, da potência e da reconstrução do comum.

Esse esforço de não obedecer ao igual e construir o Corpo Semelhante Útil (CSU) constitui o esforço dos cidadãos pela liberdade, pela busca do comum, pela vivência da

democracia e – também se pode inferir – esforço pelo *conatus*. Constitui uma ética para a liberdade coletiva, sendo uma força contrária à tristeza, à servidão e à passividade.

O Corpo Igual Vazio (CIV), homogêneo, não tem a capacidade de expressar a diferença e de expressar a ação coletiva na diversidade, requisito para os indivíduos expressarem a potência de realizar o que lhes diz respeito e o que não lhes diz respeito. O vazio sentido refere-se ao fato de que o homogêneo padronizado não consegue dizer sobre o cidadão e sobre sua história. O Corpo Semelhante Útil é construído à medida que as pessoas resistem ao vazio homogêneo, sendo a percepção do igual e do vazio processualmente menos evidente.

Quando as pessoas reconstroem o comum, elas vão em direção à potência – a semelhança faz-se no sentido do que, a partir da vivência dos encontros, a continuidade ou recriação da história dos sujeitos se realize. A composição com o corpo da cidade far-se-á pelo processo de reconhecimento do corpo coletivo do que é semelhante em suas histórias. Útil aí se refere ao que lhe diz respeito, ao que lhe permite continuar ser como cidade que continua.

O Corpo Semelhante Útil (CSU) diz respeito ao poder de recriação das pessoas em suas casas, ou seja, do poder de agir das pessoas na homogeneidade, o que implica um aumento da potência individual. A busca pela diferença no Corpo Igual Vazio da cidade padronizada e a consequente construção do Corpo Semelhante Útil é a afirmação do *conatus*, uma vez que a essência individual, na consciência de seu esforço, no desejo, deseja o que lhe é útil.

Para Espinosa, algo é útil não porque simplesmente esteja a utilidade inerente ao objeto, mas útil é aquilo que o *conatus* associa como sendo algo que irá levar à essência individual a uma maior potência. Se a mente associa no encontro afetos de alegria que levam a um aumento da

potência individual, então, o útil e o bom serão assim entendidos e o esforço de conservação irá no sentido do encontro a tal objeto. De acordo com Espinosa: "Cada um necessariamente apetece ou rejeita, pelas leis de sua natureza, aquilo que julga ser bom ou mau." (E. IV, Prop. 19). Ou mesmo na E III, Prop. 9, escólio:

> *Torna-se, assim, evidente, por tudo isso, que não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa.*

O Corpo Semelhante Útil diz respeito à vivência histórica e afetiva das pessoas transcorrida no contexto sócio-urbano e é isso que torna o lugar um semelhante. Quando as pessoas passam a se diferenciar na sensação do vazio, elas manifestam sua potência de agir e passam de um estado de menor perfeição a um estado de maior perfeição, pois agem no sentido da criação, da identidade e da força que a sua própria marca imprime na diferença no homogêneo.

Na definição 6 da parte II da Ética, Espinosa define que realidade e perfeição significam a mesma coisa. A palavra perfeição não é compreendida por ele como sendo algo que é definido por algum elemento externo. Pertence à essência singular e ao *conatus* e se relaciona com a gradação da força que aumenta a sua realidade de existir ou diminui a sua realidade de existir. Assim, a maior perfeição está no sentido da maior potência individual e da expressão de um maior *conatus* e a menor perfeição está no sentido da menor potência individual e da expressão de um menor *conatus*.

Uma cidade planejada ou um universo padronizado de estruturas em uma cidade já empreendem no projeto urbanístico uma lógica de utilidade do espaço público ou privado. Porém, para o útil tornar-se semelhante e pertencer ao corpo comum com os moradores exigirá um processo de

reconstrução coletiva do conjunto de afecções vivenciadas e dos afetos construídos no outro lugar [1].

A relação entre o lugar e os afetos é muito forte, pois o lugar é um dos elementos da vida coletiva que vai se construindo no quotidiano e possui sentidos diferenciados para as pessoas, pois é a partir das experiências afetivas individuais que se vai imprimindo a cor emocional do mesmo. Espinosa afirma na E II, prop. 16, corolário 2: "[...] *as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores* [...]". Assim, como cada singularidade vai organizando as afecções e os afetos vivenciados no lugar é que este passa a ter um sentido próprio. No caso de uma vivência coletiva e afetiva do lugar, à medida que o afeto comum é construído no quotidiano da cidade ou mesmo de uma comunidade, o lugar é percebido como semelhante e próximo, passando a conter um sentido comum com muito mais força para os moradores. Assim, não é o lugar propriamente que possui algo de bom, belo ou próximo, mas é o que se vivenciou afetivamente nele que define a perspectiva afetiva e de sentido que se faz do mesmo.

Vezes há em que saímos dos lugares e esses não nos saem da memória tão rapidamente. A maneira como os lugares ficam na memória corresponde à maneira como os afetos e as afecções foram experienciadas no contexto histórico e cultural da vivência coletiva específica. O sentido do lugar pertence a uma temporalidade específica, demarcada por um conjunto histórico e um conjunto de afetações de tal contexto numa disposição dos corpos que acaba por vincular o sentido do lugar a um lugar de sentido.

O lugar faz sentido para o coletivo quando gera potência na *multitudo*, ao favorecer que as pessoas sintam-se bem para agir coletivamente. E não são as estruturas em si mesmas que geram potência ou não geram potência. O que

[1] No caso desse estudo, na cidade anterior de Jaguaribara.

gera potência ou não potência é definido pela maneira como as estruturas de uma reforma urbana favorecem ou não a continuidade do comum construído historicamente pela *multitudo*.

Dar continuidade ao comum não é propriamente "trazer de volta" ou "imitar" alguma estrutura física no novo espaço reformado, mas sim possibilitar que o corpo político da cidade mobilize-se para reencontrar novamente as pessoas nesses novos espaços e, assim, as mesmas discutam, critiquem, conversem sobre o novo (mesmo sendo esse diferente de imagens do passado) tornando-as capazes de realizarem novas atividades, construam uma nova organização de afecções e afetos e descubram, no decorrer da história, um Corpo Semelhante Útil no Corpo Igual Vazio e criem a sua dinâmica afetiva no novo espaço da cidade.

PERCURSO XI

Da confiança política: construir a *Hilaritas* democrática

Laurent Bove (Universidade de Amiens, França)[1]

Uma vez que a questão da "confiança" dos cidadãos com relação a sua "classe política", ou a questão da confiança das sociedades quanto a seu porvir, é, tanto na Europa quanto na América Latina, um tema atualmente recorrente, eu gostaria de apontar o modo como Spinoza poderia nos ensinar sobre a questão da "confiança" política.

É precisamente da *confiança* que nos fala Spinoza à medida que, no escólio 2 da proposição 37 da Ética IV, a propósito do pacto, ele se interroga sobre a maneira pela qual os homens podem proceder para, diz ele, dotar-se de uma segurança mútua e instaurar uma "confiança mútua" (*et fidem invicem habere*), a fim de viver juntos em segurança. E, no *Tratado Político* I, 6, é, também, precisamente com relação à confiança acordada ao homem político que Spinoza que Spinoza nos previna. Com efeito, *contra* a confiança que os súditos depositam ingenuamente na lealdade daqueles que gerem os negócios públicos, Spinoza lembra que o bom funcionamento e a segurança do Estado exigem, ao contrário, da parte dos cidadãos, uma vigilância e uma desconfiança saudável com relação ao exercício dos poderes. E que não é senão por meio desta vigilância de todos que uma confiança política poderá, efetivamente, vir a ser. Uma vigilância que não pode se materializar senão através da criação de instituições democráticas de contra-poder que integram sistemas de resistência à dominação, donde resulta a resistência armada ao soberano caso ele seja tentado a oprimir

[1] Tradução de Bernardo Bianchi. Toni Negri fez uma tradução italiana deste texto com o título "*La misura comune del divenire democrazia*" que pode ser encontrada no site EuroNomade.

seus súditos (como o demonstra claramente o exemplo do Estado dos Aragoneses, elogiado por Spinoza no TP, VII, 30).

Gostaria de demonstrar, portanto, que, contra a confiança ingênua que os homens depositam naqueles que os governam e, finalmente, os domina, Spinoza propõe uma concepção nova, original, de uma confiança imanente com relação aos fundamentos mesmos da segurança do Estado; uma confiança política que se constrói e se perpetua sobre a base de instituições democráticas armadas de contra-poderes.

Ao afirmar, com efeito, que "a virtude do Estado é a segurança" *(imperii virtus securitas*), Spinoza põe, necessariamente, uma potência do corpo político (sua virtude própria, no sentido spinozista...), uma potência que é capaz de agir, para sua segurança, através das leis da sua própria natureza (como o diz a definição 8 da "virtude", no começo da *Ética* IV). E o corpo político – enquanto indivíduo – é, desse modo, apto a experimentar, no livre exercício de sua potência, um afeto, uma *acquiescentia in se ipso* de alguma maneira, que vai muito além do simples sentimento subjetivo da sua segurança... E é nesta *acquescentia* própria ao corpo político, nesta alegria comum a todos os membros deste corpo, que eu proponho encontrar uma confiança política no sentido spinozista. A *acquiescentia* do corpo comum é, com efeito, uma alegria compartilhada igualmente na e pela confiança na virtude, isto é, na potência mesma deste corpo; uma alegria confiante que somente as instituições do contra-poder podem tornar possível, perenizar e prolongar indefinidamente.

Nosso objeto de reflexão é, pois, esta *acquiescentia* que compartilham de maneira imanente e *igualmente* todos os membros de um mesmo corpo. E é pois, necessariamente, pela questão da igualdade da alegria comum que nós devemos abordar a reflexão sobre a confiança política em Spinoza.

Constatamos, de imediato, que tanto no *TTP* quanto no *TP*, Spinoza põe como um princípio antropológico

fundamental o *desejo de cada um de não ser dirigido por um igual*.

Com efeito, escreve Spinoza no capítulo V [8] do *TTP*, "aquilo que os homens menos suportam é estar submetidos aos seus semelhantes e ser dirigidos por eles" [2]. E deste princípio Spinoza deduz duas séries de consequências de natureza política: "Segue-se daqui", diz ele: que, *em primeiro lugar* "o poder, ou está colegialmente nas mãos de toda a sociedade, se isto for possível, de modo a que cada um obedeça a si mesmo e ninguém ao seu semelhante" [...] E obtém-se, então, uma democracia [3]. Ou, então, trata-se da *segunda solução*: "se [o poder] estiver nas mãos de uns tantos ou até de um só, este terá de possuir algo de superior ao que é comum na natureza humana ou ao menos tentar com todas as suas forças persuadir disso o vulgo" [4]. E nós entramos, então, nas mistificações que acompanham necessariamente a dominação.

Esta segunda solução visa, todavia, a um caso excepcional, que parece ter sido único na história. Trata-se do caso de um homem que, em razão de uma "virtude divina", pode oferecer a um povo, que permaneceu em estado de infância – isto é, incapaz de viver em democracia –, uma solução perfeitamente adaptada a sua situação primitiva mas, também, ao desejo humano, que é compartilhado por todos (bárbaros ou civilizados), de não querer ser dirigido por um igual-semelhante: esta solução de exceção é a solução teocrática que foi oferecida por Moisés ao povo hebreu [5].

Caso se examine, brevemente, este caso de solução excepcional, percebe-se que Spinoza nos oferece, na descrição do Estado dos Hebreus, um exemplo de "confiança" política perfeita, mas em regime de imaginário e de total heteronomia

---

[2] *Tratado Teológico-Político*, V, [74].
[3] Somos nós que o precisamos.
[4] *Tratado Teológico-político*, V, [74].
[5] Somos nós que o precisamos.

mental dos súditos uma vez que se trata, neste caso específico, de fazer viver politicamente junto um "povo-criança".

Neste exemplo, nós encontramos, com efeito, a confiança, enquanto *fides* no princípio mesmo da gênese do Estado dos Hebreus, sob a forma de uma tripla confiança: confiança dos Hebreus dirigida a Moisés, confiança dos Hebreus dirigida a Deus, e confiança de Deus dirigida a Moisés. O objeto desta tripla confiança é, explicitamente, dado por Spinoza: é a "potência", e uma potência benéfica. A potência de Moisés, em primeiro lugar, que reside inteiramente na sua "virtude divina". A potência de Deus, em seguida, que permitiu a travessia do Mar vermelho e, depois, do deserto; potência que é considerada como objeto supremo da confiança.

Nós sabemos, no entanto, que esta confiança dos Hebreus dirigida a Deus tanto quanto a Moisés é, de início, o signo de sua impotência; ou seja, do enfraquecimento de suas forças, após um longo período de escravidão que os tornou incapazes de se governar por si mesmos, aquilo de que eles fizeram a experiência assustadora quando do primeiro pacto. Aterrorizados, com efeito, pela maneira singular pela qual a Palavra de Deus se manifesta a partir do momento em que eles a solicitam, os Hebreus se submetem nova e inteiramente a Moisés [6].

Na realidade efetiva das coisas, a mediação que Moisés vai agora operar *na opinião entre Deus e o povo Hebreu*, entre Deus e seu povo, não é, na verdade, nada além da mediação deste povo com a sua própria potência impotente. Uma potência, no entanto, politicamente *produtiva* na e pela dimensão constituinte da *confiança*.

Sublinhemos o quanto Spinoza não cessará de, ao longo de todo o *Tratado Político*, denunciar a loucura que reside, para um povo, no fato de depositar sua confiança (e de confiar sua salvação) em quem quer que seja, sem, antes,

[6] TTP XVII [206], p. 345.

se assegurar das condições materiais de contra-poderes que devem necessariamente constranger o homem político a não agir – por razão, cálculo ou paixão – senão de uma maneira tal que, desse modo, a defesa e a promoção do bem comum sejam necessariamente asseguradas [7] [...] No *TTP*, Spinoza mostra que Moisés – que não é um tirano –, em benefício da liberdade do seu povo, tomou em suas mãos a tarefa de instaurar, nas e pelas instituições, uma dupla resistência interna às lógicas da dominação. Resistência, claro, ao poder rebelde da multidão, mas resistência também e, sobretudo, ao poder tirânico dos Chefes que deverão ser contidos pelos contra-poderes que são, simultaneamente, a interpretação da Lei reservada apenas ao Pontífice, a vigilância de um povo em armas educado na Lei e pronto a defendê-la, o temor, enfim, de um novo Profeta que o povo tomaria por mandatário de Deus para julgar atos dos Chefes ou a má interpretação das leis [8].

No caso de Moisés, portanto – e excepcionalmente – a confiança dos Hebreus não foi traída. Esta confiança, politicamente constituinte, é de duas ordens: aquela, em primeiro lugar, de uma *opinião*, depois, na verificação prática, aquela de uma *utilidade* efetiva.

Tudo aquilo que é relativo à crença tem valor de opinião. Aquilo que tem valor de utilidade efetiva é o próprio funcionamento do Estado, que implica necessariamente que esta crença (e nós reencontramos a definição mesma de fé) envolve necessariamente uma obediência à Lei cujos efeitos são benéficos a todos. E isto porque o direito de natureza de cada um, longe de ter sido abandonado a quem quer que seja, pode, ao contrário, na e pela própria perfeição das instituições da teocracia, se afirmar (e cada vez mais) como o princípio dinâmico e contínuo da própria vida do Estado [9]. Nesta

[7] Cf. particularmente *Tratado Político* VI, 3, 5; VII, 17, 30; X, 10.
[8] *TTP* XVII [212-214], pp. 352-354.
[9] *TTP* XVII [206], pp. 344-345.

confiança constituinte, a crença ou a opinião não pode, portanto, senão abstratamente ser distinguida da utilidade efetiva, pois esta opinião – aquela da própria fé – é, nos Hebreus, o elemento primeiro e determinante da constituição da realidade efetiva total e isto através de todas as práticas. É em razão da pregnância de sua crença que "o amor dos Hebreus pela pátria não era, pois, um simples amor, era *pietas*" [10].

O que é a *pietas*? Nós sabemos que é a dimensão prática e essencial da fé, ou seja, a efetividade de um Desejo que, no caso dos Hebreus, é um afeto passivo em relação à dimensão imaginativa. Mas a *pietas* pode também ser um afeto ativo e, por isso mesmo, racional.

A "piedade", escreve, com efeito, Spinoza no escólio da proposição 37 da *Ética IV*, é "o Desejo de fazer o bem, que surge por vivermos sob a condução da razão". A proposição 41 da *Ética V* recorda a conexão necessária entre piedade e religião: esta concerne todos os desejos e todas as ações das quais somos causas enquanto nós temos a ideia de Deus ou enquanto nós conhecemos Deus. A mesma proposição recorda, também, por outro lado, que piedade e religião exprimem-se através da força da alma (a *fortitudo*), a qual se divide em Firmeza e Generosidade.

Nós constatamos, então, que a *pietas* dos Hebreus e a firmeza de coração que ela exprime, desenvolvem, de fato, as significações *éticas* da piedade – mas isto no campo fechado da prática do conhecimento imaginativo, isto é, no espaço simbólico e político do seu Estado. Mas aqui, é por opinião e segundo a racionalidade própria das instituições teocráticas que os Hebreus são conduzidos a viver segundo uma firmeza de coração excepcional e não, decerto, por causa da sua própria razão.

É preciso admitir, então, à luz da *Ética*, que a constituição jurídico-política do Estado dos Hebreus tem por virtude permitir a atualização integral da essência singular

[10] *TTP* XVII [215], p. 355.

deste Corpo coletivo em um processo de causalidade adequada de todas suas práticas (como efeitos), causalidade que é acompanhada necessariamente, enquanto for adequada, de uma alegria específica comum que é aquela de uma espécie de *acquiescentia in se ipso*, que irradia em todas as ações deste Corpo como *pietas* e *constantia*.

Percebamos três coisas:

– 1º) que se pode, de modo perfeitamente legítimo, falar de uma *acquiescentia* no registro da imaginação, como é o caso no escólio da proposição 55 da *Ética* III, que se adapta perfeitamente ao caso dos Hebreus,

– 2º) que a *acquiescentia* é também *philautia* e que este amor de si pode tanto dizer respeito a uma ideia imaginativa quanto ser uma alegria acompanhada da ideia adequada de si mesma,

– 3º) enfim, que a *Ética* indica efetivamente um afeto que corresponde exatamente a uma *acquiescentia*, como alegria passiva e compartilhada, envolvendo a imaginação: é a *Hilaritas*. Na *Ética* III, 11 escólio, Spinoza define a *Hilaritas* como um afeto de alegria ligado, simultaneamente, à Alma e ao Corpo quando todas as partes do homem, no seu corpo como no seu espírito, são igualmente afetadas. A demonstração da *Ética* IV, 42 sentencia que "referida ao Corpo", a *Hilaritas* consiste "em que todas as suas partes são igualmente afetadas, isto é (pela prop. 11 P. 3), em que a potência de agir do corpo é aumentada ou estimulada de tal maneira que todas as suas partes adquirem, entre si, a mesma proporção entre movimento e repouso. Portanto, a *Hilaritas* é um afeto sempre bom e nunca é excessivo".

Podemos dizer, assim, que a *Hilaritas* é um afeto que supõe e que exprime o equilíbrio vital de um princípio positivo que é conservado. Mas, ainda que "sem excesso" (e, neste

sentido, idênticos aos afetos que têm sua origem na razão), é um afeto passivo (enquanto aqueles que têm sua origem na razão são ativos); "passivo" porque a causa deste afeto não é o indivíduo que a experimenta mas porque ela consiste, essencialmente, nas circunstâncias externas que lhe são favoráveis[11].

Ora, a maneira pela qual Spinoza apresenta a eleição dos Hebreus exprime muito bem aquilo que se poderia denominar uma organização política da *Hilaritas*, uma vez que os Hebreus "geriram os seus assuntos [de forma feliz] no respeitante à segurança de vida, superando assim enormes perigos, tudo graças unicamente ao auxílio externo de Deus" [12].

Donde a *Hilaritas*, cuja causalidade é externa, mas que difunde uma *confiança* que se apoia sobre a potência bem real da multidão em todas as suas práticas, mas práticas que se desenvolvem em regime de heteronomia mental, ou seja, num relação imaginária com os processos reais de sua constituição. Imaginário que, por si mesmo, como prática social constante, é constituinte da consistência e da resistência da realidade deste povo e deste Estado.

A *Hilaritas* nos oferece, assim, o afeto da difusão da confiança comum, do prazer de, *juntos*, ser como um, do Desejo ou do amor de viver *em comum*, energia virtuosa ou vigor da virtude divina que desenvolve, de maneira equilibrada e equilibrante, a prática constituinte da imaginação política do corpo da multidão.

---

[11] Mesmo si – é preciso assinalar – não são, absolutamente falando, as circunstâncias que criam a relação singular de movimento e de repouso no qual se experimenta a *Hilaritas*, são as circunstâncias que favorecem o caráter ótimo da produtividade feliz desta relação. [*Même si – il faut le préciser – ce ne sont pas, absolument parlant, les circonstances qui créent le rapport singulier de mouvement et de repos dans lequel s'expérimente l'*Hilaritas. *Mais ce sont les circonstances qui favorisent l'optimalité de la productivité heureuse de ce rapport*.].

[12] *TTP* III [47], p. 168.

Percurso XI

O que Moisés podia realizar, nele graças à sua virtude divina – a saber, por os problemas reais da sociedade hebraica e produzir as respostas mais adequadas –, torna-se, depois dele, o que pode realizar, sem Moisés e graças a suas instituições, a própria sociedade hebraica na sua integralidade. Sociedade cuja confiança deslocou-se, assim, de Moisés [13] em direção à Lei divina, para finalmente manifestar, de fato, na e pela fidelidade renovada na Lei, *a confiança intrínseca do povo hebreu nas e pelas suas próprias práticas potentes* nas quais e pelas quais difunde a alegria confiante e compartilhada, com igualdade e em todas suas partes, da *Hilaritas*.

Acrescentemos, para terminar esta primeira parte de nossa reflexão, que a legitimidade desta concepção de uma *fides*-confiança enquanto *Hilaritas* nos Hebreus, pode ser verificada *a contrario* (em uma espécie de contraprova experimental[14]) na história real deste povo tal como Spinoza a reconstitui.

Com efeito, uma única modificação das instituições da teocracia (a passagem da atribuição aos primogênitos da gestão das coisas sagradas unicamente à tribo de Lévi) vai introduzir uma transformação radical das disposições de cada um e uma série catastrófica de desregulamentações que, da confiança fundamental na afirmação singular de sua vida, vai conduzir os Hebreus a esta outra disposição inversa, onde, diz Spinoza, "preferiam todos morrer a continuar vivos" [15]. Trata-se, então, da descrição da *melancolia* da nação: afeto que Spinoza define, na Ética, como diametralmente inverso ao afeto da *Hilaritas*. Pode-se dizer da melancolia – no campo conceitual e afetivo do pensamento spinozista – que ela

[13] *TTP* XVII [205], p. 343.

[14] Contraprova experimental: nós pensamos no começo do parágrafo 30 do capítulo VII do *Tratado Político*, onde Spinoza escreverá que ele poderia avançar: "uma prova experimental".

[15] *TTP* XVII [219], p. 360.

manifesta um ateísmo radical, enquanto a fé ou a *confiança fundamental* expressa pela *Hilaritas* é, pelo contrário, essencialmente (e paradoxalmente) *irreligiosa* e, propriamente falando, *sem objeto*, muito embora a crença religiosa possa prolongá-la adequadamente, como na teocracia ou sob a forma do *credo minimum*, como sugere Spinoza para uma Livre República. A melancolia manifesta um ateísmo radical porque ela é, com efeito, uma depressão equilibrada, a perda de toda fé, de toda confiança ou de toda fidelidade na vida, de todo amor pela vida, quando todas as partes de um corpo (e de um espírito) são igualmente afetadas de tristeza e que mais nada permite, então, resistir[16]. É por um colapso e um *desfundamento* da potência de agir por perda da confiança essencial e, por isso mesmo, de todo ponto de apoio para uma resistência. A melancolia é, portanto, a dinâmica mesma do suicídio[17].

---

[16] *Ética* III, 11 escólio e IV, 42 demonstração.

[17] A *pietas* de todos, na primeira intenção de Moisés, a saber, de consagrar os primogênitos de cada família à função de padres e de intérpretes da Lei, se enraizava necessariamente no imaginário dos laços sanguíneos. Ora, a modificação da Lei, que dá apenas aos Levitas a administração das coisas sagradas, é a consequência do abandono da fé ou da confiança que os Hebreus tiveram até então no seu Deus e no seu servidor, Moisés. É o episódio do bezerro de ouro. A partir deste momento, todas as confianças colapsam. Moisés seus temores sobre a infidelidade do povo confirmadas e ele nomear a tribo de Levi – a única que permaneceu fiel a Deus – para a gestão das coisas sagradas. As outras tribos suspeitas, então, que Moisés não age mais segundo os ordenamentos divinos, mas segundo seu próprio interesse: a tribo que administra as coisas sagradas é sua própria tribo e ele nomeou seu irmão Aarão como Grande Pontífice. Os Hebreus passam, então, a detestar os Levitas, nos quais eles não depositam nenhuma confiança. Eles se revoltam, reivindicando a igualdade de cada um, e Moisés não tem outra saída para convencê-los de sua lealdade senão demonstrar que somente ele goza de plena confiança divina: ele faz um milagre pelo qual os **[CONTINUA]**

Percurso XI

Caso se possa, então, na sequência desta primeira análise da confiança, a partir da teocracia hebraica, tirar uma lição spinozista essencial relativamente à *fides* como confiança, esta lição seria: 1º) que conhecer como um corpo coletivo *se mantém junto* consiste, efetivamente, em conhecer a fé ou a confiança imanente de que este corpo é capaz; 2º) que, estando colocado, como princípio, o desejo dos homens de não serem dirigidos, não pode haver confiança política, não mistificada e não mistificante, senão de acordo com uma resposta "adequada" a este desejo. E, para Spinoza, não existe senão uma única resposta adequada que é a *democracia*. Uma democracia que assume diferentes figuras segundo as formas de governo nas quais e pelas quais a democracia pode se

---

[Continuação da nota 17] revoltosos pereceram; "E não houve maneira de os acalmar com nenhum argumento. Tendo, porém Moisés recorrido a um milagre em sinal da sua fé, eles foram todos exterminados. Daqui resultou nova sedição geral de todo o povo, que pensava que os revoltosos tinham sido exterminados, não em virtude de uma sentença divina, mas por artes de Moisés" (*TTP* XVII [219], p. 360). É importante notar que esta lógica da catástrofe será, durante muito tempo, bloqueada, a partir da morte de Moisés, pela instauração efetiva da teocracia que constituirá, realmente, na prática comum, a confiança do povo, por si mesmo, na auto-organização efetiva do Estado. Daí se segue – e isto apesar da modificação mantida da Lei – uma dinâmica de reequilíbrio global potente do Estado que resiste firmemente a sua própria dissolução e o efeito benéfico da *Hilaritas*, ela mesma causa de equilíbrio e do perseverar no amor sobredeterminado da pátria. Mas o verme estava dentro do fruto e o déficit de confiança conduzirá, finalmente, ao fim da forma teocrática, depois, ao desaparecimento definitivo do próprio Estado. Que o povo Hebreu sofreu, finalmente, um déficit de confiança e não apenas uma modificação das instituições, é o que revela esta observação de Spinoza: "nem haveria algo a temer se a própria eleição dos Levitas tivesse sido motivada por uma outra causa que não a cólera e a vingança", *TTP* XVII [219], p. 360.

construir e se manifestar: a teocracia (que é uma democracia adaptada a um povo-criança) e, para os tempos modernos, as formas democratizadas da monarquia e da aristocracia que Spinoza elabora no seu *Tratado Político*.

Em todos os casos, estes regimes respondem adequadamente ao desejo dos homens de não serem dirigidos pelos seus semelhantes, na medida em que constroem os sistemas de contra-poderes capazes de impedir a ambição de dominação que atravessa cada um (desejo tão forte quanto o desejo de não ser dirigido [...]). Ambição de dominação e desejo de não ser dirigido sendo correlativos.

Assim, abstraindo-se todo outro parâmetro – a recusa, *de um lado*, de ser dirigido por um igual-semelhante e, correlativamente, a impossibilidade, *por outro lado*, de vir a ser senhor de seu semelhante (dada a resistência de cada um à dominação de um igual) –, é por meio de uma medida consensual e comum, *a da igualdade de direitos*, que são resolvidas, na e pelas instituições, as contradições afetivas e efetivas que atravessam necessariamente a multidão. *Em Spinoza, a democracia é, em primeiro lugar, esta resolução*: é, pois, o resultado de uma prudência comum, uma prudência da *multitudinis potentia*. E é assim que Spinoza pensa que as primeiras formas do viver em comum tenham que ser, logicamente, sociedades democráticas[18].

A democracia é, com efeito, em primeiro lugar, a invenção de uma medida comum que dá sua condição de possibilidade ao viver-em-comum.

A dinâmica afetiva complexa e comum conduz, de maneira imanente, à produção de um remédio aos afetos destruidores, isto é, à invenção de uma *medida comum universalizável*, que traz um contentamento a todos pois (eu cito o *Tratado Político*), "cada um considera ser justo ter sobre

[18] *Tratado Político*, VIII, 12.

o outro o mesmo direito que este tem sobre ele"[19]. Esta "igualdade", como *medida comum*, define uma *justiça* à partir do sentimento de justiça: uma justiça afetiva, então, experimentada e desejada antes mesmo que o novo Estado tome suas próprias medidas particulares definindo o justo e o injusto. É, então, "a igualdade" que dá a *medida* essencial do viver em comum. Sem igualdade "que numa cidade é acima de tudo necessária"[20], escreve Spinoza, "desaparece necessariamente a liberdade comum"[21].

Tocamos, por esta via, não apenas o princípio da política da multidão enquanto prática coletiva de resistência à dominação, mas também o princípio mesmo da confiança política na medida em que esta envolve e requer a produção imanente de uma medida comum.

A ambição de dominação é, com efeito, um desejo, em si mesmo, *excessivo*, que não produz nenhuma medida mas que, ao contrário, desequilibra, até o ponto da destruição, o conjunto do Corpo coletivo. Na sua *Ética*, Spinoza denomina *titillatio* o prazer de um corpo totalmente desequilibrado, quando apenas uma de suas partes experimenta um afeto violento de prazer em detrimento de todas as demais[22]. E podemos pensar que, para o Corpo político, dá-se exatamente o mesmo. Em regime de dominação política, com efeito, o prazer obsessivo de um só (ou de alguns unidos segundo os mesmo interesses de casa ou de classe) oprime violentamente todas as outras partes do corpo, "impedindo, assim, que o corpo seja capaz de ser afetado de muitas outras maneiras"[23] (sob o regime de dominação, a grande maioria das partes do Corpo da sociedade se torna impotente, fixada na e pela dor e

[19] *Ibid.*
[20] *Ibid*., VII, 20.
[21] *Ibid*., X, 8.
[22] *Ética*, III, 11, escólio; IV, 43, demonstração.
[23] *Ibid*., IV, 43, demonstração.

a tristeza da solidão). Absolutamente falando (isto é, em regime de dominação extrema ou de terror), mesmo a dinâmica imitativa da identificação, que conduz naturalmente – por "comiseração", "benevolência" e "indignação" – a socorrer seu semelhante na miséria e a desejar se vingar daquele que é causa de seu mal[24], é, pela dominação, interrompida. Cada um, estremecido de terror na sua solidão, incapaz de pensar senão na própria miséria e, somente, na sua própria sobrevivência [...]. E é o processo mesmo da antropogênese que é, então, quebrado, isto é, a constituição da humanidade do homem a partir do desenvolvimento múltiplo e diverso de suas maneiras de afetar e de ser afetado que fazem toda a riqueza da *potentia* humana e da democracia[25]. Tendencialmente, a dominação é, pois, a destruição lógica do Corpo comum.

O desejo de não ser governado por um igual semelhante produz, ao contrário, a *medida* do comum e do bem comum: a da "igualdade". Ele produz também uma política ativa da resistência à dominação, a democrática construção do comum. Podemos, então, no plano dos afetos, opor a *titillatio* da dominação à *Hilaritas* do comum e do bem comum da multidão. A *hilaritas* que é um afeto, diz Spinoza, "sempre bom e nunca excessivo"[26].

[24] *Ética* III, 27, demonstração do corolário 3; e *La Stratégie du conatus*, *op. cit.*, cap. IV, 3, «Bienveillance et Indignation: les 'affects' de la résistance», pp. 291-295.

[25] Nós desenvolvemos este tema no nosso estudo "Bêtes ou Automates. La différence anthropologique dans la politique spinoziste", in *Lectures contemporaines de Spinoza*, organizado por P.-F. Moreau, Cl. Cohen-Boulakia e Mireille Delbraccio, PUPS, Paris, 2012, pp. 157-177. Cf., igualmente, nossa obra, *Espinosa e a psicologia social. Ensaios de ontologia política e antropogênese*, tradução para o português sob a direção de Marcos Ferreira, col. Invenções Democráticas, Autêntica, Belo Horizonte, 2010.

[26] *Ética* IV, 42 e demonstração. Cf. nosso estudo: "Hilaridade e contentamento íntimo", in *Psicopatologia: Clinicas de Hoje*, tradução para o português de David Calderoni (org.), ed. Via Lettera, São Paulo, 2006.

Percurso XI

No domínio dos afetos políticos, a medida da Hilaritas nos oferece, assim, a paixão democrática por excelência. Na *Hilaritas* se exprime, com efeito, a expansão de uma confiança comum, uma confiança que elimina, assim, todo desejo de dominar seu semelhante tanto quanto, inversamente, de abandonar sua própria salvação a um homem tido por providencial. A confiança da *Hilaritas* é, então, o prazer mesmo de viver em comum, de fazer Corpo juntos, é o amor de viver na igualdade[27].

A medida comum tem, todavia, um duplo significado. Ela se estende, inicialmente, como solução política da *multitudinis potentia*: é a invenção imanente de um princípio dinâmico do comum, de uma unidade de base ou de uma unidade de medida do viver em comum. Mas é preciso entender *também* por medida comum, o *meio* que será implementado a fim de manter e de defender a igualdade, a fim de impedir as tentativas de dominação. É segundo esta segunda acepção da medida – a da criação das instituições sob a forma das medidas e/ou dos decretos tomados em conjunto, pela assembleia soberana dos iguais – que o remédio deliberado pode não ser senão muito sectário ou demasiadamente limitado, muito inadequado e isto por causa igualmente das leis dos afetos que continuam necessariamente a determinar o comportamento e as decisões da multidão reunida. São, com efeito, explica Spinoza, as mesmas leis dos afetos que conduziram à invenção da democracia que explicam, também, porque as democracias não puderam se conservar por muito tempo. À medida que uma democracia é instaurada, com efeito, ela se encontra perpetuamente sob a ameaça das paixões destruidores dos seus próprios cidadãos

[27] A propósito do uso operacional da *Hilaritas* (afeto que nós transferimos, de reflexões éticas, no domínio da política e da história), nós nos permitimos remeter o leitor à introdução de nossa edição do *Tratado Político*, particularmente as páginas 58 a 87, que nós retomamos neste artigo, *Le Livre de Poche*, Paris, 2002.

se estes não souberam inventar as instituições democráticas de contra-poderes capazes de manter o Corpo político no seu princípio dinâmico fundados, a saber, a igualdade de todos e os sentimentos de justiça e de confiança que lhe são inerentes.

Desde os primórdios da democracia, Spinoza observa, "surge uma grande dificuldade". Esta dificuldade é a "inveja [a invidia]"[28] e/ou do ciúme suscitado, no seio do jovem Estado democrático, pelos recém-chegados que podem desfrutar dos mesmos direito que os cidadãos de origem. De fato, a consciência de uma unidade e de uma identidade *nacionais* se constitui historicamente em detrimento da própria democracia. O ciúme e a inveja dos nacionais impedem a recepção dos recém-chegados cujo acesso à igualdade de direito é tido como injusto por aqueles que se consideram legítimos proprietários e usufrutuários do Estado. Pois, escreve Spinoza: "se bem que cada um considere ser justo ter sobre o outro o mesmo direito que este tem sobre ele, julga, contudo, que é injusto o direito dos estrangeiros, que confluem para junto deles, ser igual ao seu no estado que eles haviam com trabalho procurado para si e ocupado com derramamento do próprio sangue"[29]. É assim que a decisão política conservadora de excluir a cidadania dos estrangeiros, que faz do Estado democrático nova instância de dominação sobre uma grande parte da população, é o que, portanto, põe em perigo a conservação mesma da democracia. E, de fato, o Estado, inicialmente democrático, vai necessariamente mudar de natureza, fechando sua assembleia soberana aos estrangeiros, para se transformar numa assembleia de "nobres" que vão, eles próprios, se submeter ao reino de um só.

Spinoza declina, em seguida, em seu *Tratado Político*, uma série de "medidas" e/ou contra-poderes que devem prevenir o colapso da democracia e, correlativamente, a perda

[28] *Tratado Político*, VIII, 12.
[29] *Ibid.*

de confiança dos cidadãos na sua potência comum até o ponto de entregar seu destino nas mãos de alguns poucos e, depois, de um só....

Spinoza deduz estas medidas da experiência dos homens na história e, assim, do seu conhecimento adequando da lógica dos afetos. Não se podendo, aqui, entrar nos detalhes de todas estas medidas, eu não reterei senão aquelas que Spinoza considera essenciais.

Tratemos, em primeiro lugar, do exército. Ele não deverá ser constituído senão por cidadãos [30]. Um exército de mercenário impõe ao Estado que ele deve proteger um verdadeiro "estado de guerra, em que só o exército goza de liberdade, enquanto os restantes são servos" [31]. Além disso, o general-chefe de todo o exército será nomeado apenas em tempos de guerra e o seu tempo de comando será estritamente limitado "por um ano, sem poder continuar nem voltar depois a ser escolhido" [32]. Spinoza desconfia, como se fosse a peste, da construção de heróis. A confiança e a igualdade não pode, subsistir, escreve: "a partir do momento em que são atribuídas pelo direito público honras especiais a um homem famoso pela virtude" [33]. Acontece, com frequência, com efeito, que em situações de crise, um homem famoso se torna o tirano do seu próprio povo em favor de suas vitórias presentes ou passadas, "nos maiores apertos do estado, quando todos, como acontece, são tomados por um terror pânico, nessa altura aprovam todos só aquilo que o medo imediato sugere, sem terem em alguma conta nem o futuro nem as leis, e todos os rostos se voltam para um homem famoso pelas suas vitórias, a quem isentam das leis, prorrogam o comando (péssimo exemplo) e põem toda a república na dependência da palavra

[30] *Tratado Político* VI, 10 e VII, 22.
[31] *Ibid*., VII, 22.
[32] *Ibid*. VIII, 9.
[33] *Ibid*. X, 8.

dele, coisa que foi, sem dúvida, causa da queda do império romano" [34].

Solução das mais ilusórias e das mais perigosas ao passo que deveria ser questão, para os cidadãos, não de buscar a virtude salvadora em um homem providencial, mas, sim, de construir a confiança, isto é, o equilíbrio, a virtude e a prudência racional do próprio Estado democrático. Um Estado que, em tempos de crise, poderia encontrar, em si mesmo e por si, em suas instituições, as soluções adequadas, sem se deixar levar pelos medos e esperanças do momento presente [35].

O que Spinoza visa, portanto, é uma *despersonalização* radical das funções públicas, com *administradores* da república diametralmente opostos a seus *ditadores* [36]. Ditadores de que a democracia deve ser proteger: *em primeiro lugar*, eliminando a prática de "segredos do Estado", que mantém a multidão em estado de desamparo e irresponsabilidade política [...] [37]; este 'segredo', escreve Spinoza, é incompatível com a confiança

[34] *Ibid*. X, 10.

[35] "[...] se persuadem de poder induzir, que a multidão quer os que se confrontam nos assuntos públicos, a viver unicamente segundo o que a razão prescreve sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula. – Por conseguinte, um estado cuja salvação depende da palavra dada por alguém e cujos assuntos só podem ser corretamente geridos se aqueles que dele tratam quiserem agir lentamente, não terá a mínima estabilidade Ao invés, para que ele possa durar, as suas coisas públicas devem estar ordenadas de tal maneira que aqueles que as administram, quer se conduzam pela razão, quer pelo adepto, não possam ser induzidos a estar de má-fé ou a agir desonestamente. Nem imposta, para a segurança do estado, com que ânimo os homens são induzidos a administrar corretamente as coisas, contanto que as coisas sejam corretamente administradas. A liberdade de ânimo, ou fortaleza, é com efeito uma virtude privada, ao passo que a segurança é a virtude do estado", *Tratado Político* I, 5-6.

[36] *Tratado Teológico-Político,* XVII, [203].

[37] *Tratado Político,* VII, 27-29.

e a liberdade comum, em *segundo lugar*, instaurando um sistema de assembleias muito vasto, em cada cidade de preferência, assembleias, elas próprias tendo pelos sistemas vigilantes de contra-poderes. É, assim, que a um sistema de representação política que demande "confiar" em representantes, Spinoza prefere um dispositivo de participação efetiva do maior número em funções de decisão comum; funções que são estritamente limitadas no tempo, no âmbito de uma assembleia suprema cujos membros são renovados, em parte, todos os anos. Uma assembleia ela mesma vigiada de perto por uma assembleia mais restrita de cidadãos cuja função consiste, essencialmente, em velar pela manutenção inviolável dos fundamentos das leis "respeitantes aos seus funcionários e aos conselhos" [38].

Spinoza rejeita a crítica quanto ao peso e a morosidade de um tal dispositivo com base na defesa dos princípios da vida comum e evoca, mais uma vez, a história romana: "Se é verdade que enquanto os romanos deliberam Sagunto perece, também é, por outro lado, verdade que, se forem poucos a decidir tudo de acordo apenas com o seu afeto, perece a liberdade e o bem comum" [39]. A exigência dos princípios não poderia, portanto, ceder a imperativos técnicos, mesmo em caso de urgência.

Não existe nenhum idealismo nem dogmatismo nesta defesa dos princípios, mas, sim, uma exigência de prudência e de verdade que se recusa a dobrar-se frente ao pragmatismo do poder que, sob o pretexto de eficiência, elimina o exercício da política do comum em benefício da dominação por meio do abandono da confiança comum à ambição de alguns.

Além disso, se Spinoza nos adverte contra as utopias e nos ensina, para pensar politicamente, a respeito de um retorno à experiência, isto é, à prática, isto não significa que

[38] *Ibid*. VIII, 20.
[39] *Ibid*. IX, 14.

ele tenha abandonado o vínculo estrutural da política com a verdade e a certeza ou a confiança que ele envolve necessariamente. Este vínculo da política, da verdade e da confiança, nós a reencontramos na ideia mesmo da virtude ou da prudência intrínseca à construir, na e pelas instituições da democracia e para sua defesa. Porque não se trata unicamente, na construção da confiança comum, de reparar simples meios técnicos. Trata-se, antes, para Spinoza, de construir verdadeiramente uma verdadeira *causalidade adequada* [40] do Corpo comum, ou seja, o movimento real de emancipação pelo qual a potência da multidão alcance o seu regime de "adequação" e esta confiança política equivalente à *acquiescentia in se ipso* da Ética. Ora este movimento real do real, segundo o qual, na conquista da autonomia, uma coisa qualquer produz e se produz nos e pelos seus próprios efeitos, é precisamente o que Spinoza *concebe*, na filosofia, como o procedimento mesmo da produção do verdadeiro [41]. Um procedimento que é também o da certeza e/ou da confiança intrínseca que acompanha esta produção.

[40] "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, isto é (*pela definição precedente*), 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", *Ética*, III, definições 1 e 2.

[41] E desde o *Tratado da reforma do entendimento*: "(B 71) a forma do pensamento verdadeiro deve estar situada no próprio pensamento sem relação com outras coisas; e ela não reconhece um objeto como causa, mas deve depender da potência mesma da natureza do entendimento. [...] É por isso que é necessário buscar o que constitui a forma do pensamento verdadeiro no próprio pensamento, e deduzi-lo da natureza do entendimento".

Percurso XI

A democracia não é, então, para Spinoza, esta forma fraca, débil, de governo, que nós conhecemos hoje em dia, ao qual dizem que devemos, todavia, razoavelmente, nos acomodar, porque ainda que se trate, com efeito, do "pior dos regimes", ela somente será considerada assim se, entretanto, "excetuarmos todos os demais [regimes] já experimentados ao longo da História", regimes que nos conduziram do pior ao pior! *Não*. A democracia por construir (tal como Spinoza a concebe) tem, muito pelo contrário, nela e por ela, a mesma potência, a mesma exigência e o mesmo rigor que a própria verdade. Porque é, nela e por ela – a democracia, que a confiança política pode, efetivamente, se produzir enquanto *Hilaritas*. Uma confiança política correlativa da certeza e da alegria ética que acompanham necessariamente a produção do verdadeiro. Porque se trata, na construção democrática potente que propõe Spinoza, do mesmo movimento real do real, o movimento da autonomia ou da "livre necessidade": o movimento dos povos, dos homens, assim como das ideias quando elas são verdadeiras.

A amizade como fundamento ético-político em Spinoza

Thais Florencio de Aguiar (USP, Brasil)

Tema desenvolvido pelos filósofos da Grécia e Roma antigas, a amizade (em grego *philia;* no latim *amicitia*) é identificada em maior medida com o pensamento de Aristóteles (livros VIII e IX de *Ética a Nicômaco*), mas também Epicuro (com *Carta a Meneceu*) e Cícero (*Sobre a Amizade*). Como registra Fraisse, "malgrado as homenagens prestadas por pensadores modernos e contemporâneos à amizade, essas filosofias [da amizade] foram, sobretudo, desenvolvidas pelos antigos" [1]. Ao contrário do que supõem os imaginários moderno e contemporâneo, a amizade antiga é tematizada como questão ética relativa à ordem política e, principalmente, não limitada à relação acessória à vida privada como ocorre na modernidade, em que não é necessidade nem instituição e sim eleição e "luxo da vida moral", na expressão de Macherey [2].

Fraisse considera que a amizade, desde Montaigne, é um "problema perdido" no tempo. E reconhece que Spinoza é aquele de "todos os filósofos modernos [quem] sem dúvida foi mais longe [...]" [3]. O tema da amizade está presente em momentos dos livros III (35, 59, esc.), IV (37, esc.1; 70, dem.; 71, dem. ; cap. 12, 14, 17, 26) e V (10, esc.,) da *Ética* (E) [4] e

[1] FRAISSE, Jean-Claude. *Philia: la notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974, p. 17.

[2] MACHEREY Le "Lysis" de Platon: dilemme de l'amitié et de l'amour. In: JANKÉLÉVITCH, Sophie; OGILVIE, Bertrand (dir). *L'amitié. Dans son harmonie, dans ses dissonances*. Paris: Éditions Autrement, 1995, p. 43-57.

[3] FRAISSE, 1974, p. 467.

[4] SPINOZA. *Ética*. Edição bilíngue latim-português. Tradução e notas Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007 [1677]. Obra referida daqui em diante pela sigla **E**.

apresenta-se no que essa obra formula de mais político – e vale notar seu contexto de advento de convulsões e guerras religiosas, de avanço das massas no cenário da política, bem como de encetamento das forças capitalistas mercantis, concorrenciais e monopolistas. O tema aparece também na carta 44 escrita por Spinoza a Jarig Jelles. Tanto Fraisse quanto Macherey [5] identificam em Spinoza a evocação de um conjunto de referências culturais emprestadas à tradição das humanidades clássicas, remetendo em maior medida à concepção aristotélica, análise com a qual Manzini, estudioso da relação entre os dois filósofos, parece concordar ao reproduzir a análise [6]. Por isso, a apreciação do tema em Spinoza exige um recuo constante às fontes clássicas. O esforço realizado aqui, no entanto, consiste em mais do que expor os pensamentos dos autores e compará-los, em buscar extrair dessas obras a função da amizade como fundamento ético-político da comunidade e, sobretudo, da democracia.

A amizade compreende a ligação afetiva de amorosidade entre homens virtuosos e sábios. Estudiosos mostram que etimologicamente a palavra *philia*, usualmente traduzida por amizade e algumas vezes por amor, contém ampla referência a diversos tipos de associações afetivas e revela algo sobre a conexão entre o que se entende por amizade e outras formas de amor [7]. Em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles compara o amor entre amantes a um "excesso de amizade". Cícero destaca que em termos etimológicos amor e amizade derivam do mesmo verbo no latim (*amare*) e no grego (*phileîn*). Em Spinoza, o vínculo com a lógica de amorosidade aparece logo em sua primeira ocorrência em *Ética* (E, III, 35), pela qual a amizade é considerada um vínculo de amor.

[5] MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Ethique de Spinoza*: *La quatrième partie*. *La condition humaine*. Paris: PUF, 1997.

[6] MANZINI, Frédéric. *Spinoza: une lecture de Aristote*. Paris: PUF. 2009, p. 27.

[7] KONSTAN, David. *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odysseus, 2005; MACHEREY *in* JANKÉLÉVITCH, OGILVIE, 1995.

Esse vínculo é apontado, em geral, como característico da virtude e da sabedoria. Para Aristóteles, a *philia* consiste no desejar, de modo semelhante, o bem uns aos outros enquanto eles são bons – e os amigos são bons por si mesmos, absolutamente. A amizade perfeita é aquela animada pela virtude (e não pelo prazer ou pela utilidade como troca ou interesses materiais, embora toda amizade virtuosa possa envolver em certa medida esses elementos). Aristóteles entende que quanto mais virtuosos e bons, mais perfeita a amizade. Em Cícero, a amizade é inclinação da alma para ligar-se por afeição e não em função do cálculo das vantagens a serem obtidas, segundo ele a "amizade não nasceu por ser útil, mas a utilidade teve por origem a amizade" [8]. Para o estadista romano, o valor da amizade torna-se muito claro quando se observa "[...] que a própria natureza criou um amplo vínculo ligando a infinita massa dos seres humanos", e que ela se "estreita e se reduz, de maneira tal que a afeição reúne apenas duas pessoas ou pouco mais" [9]. Definida como "nada mais, com efeito, do que um entendimento perfeito em todas as coisas, divinas e humanas, acompanhado de generosidade e afeição mútuas" [10], a amizade consiste no melhor dos presentes ofertados pelos deuses aos homens, além da sabedoria. Também Cícero concebe só haver verdadeira amizade entre homens de bem, isto é, sábios.

Em Spinoza, a amizade, que é própria à relação entre homens – pois não há nenhum outro com quem se possa unir em amizade [11] –, designa uma forma de uni-los entre si como efeito do "desejo de generosidade pelo qual cada um, determinado pelos comandos de sua razão, se esforça também

[8] CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre a Amizade*. Edição bilíngue latim-português. São Paulo: Nova Alexandria, 2006, VIII, p. 27. Obra referida daqui em diante pela sigla **SA**.

[9] CICERO, SA,VI, 20, p. 35.

[10] CÍCERO, SA, VI, 20, p. 35.

[11] SPINOZA, E, IV, apênd., cap. 26.

por ajudar os outros e para unir-se a eles pela amizade" [12]. A união dos homens livres por meio da mais estreita relação de amizade [13] denota a convivência perfeita em um acordo estabelecido espontaneamente entre os homens. Essa noção pode ser encontrada já em Aristóteles, para quem não pode haver amizade onde não há consciência nem começo de um acordo real [14]. Portanto, unir-se aos outros pelo estreito laço da amizade é prática característica do homem livre, aquele que segue os preceitos da razão que visam a utilidade comum. Spinoza entende que o homem livre se esforça, "com a mesma intensidade de amor" empenhada na formação de amizades por fazer bem uns aos outros [15]. Embora concernente ao ditame da razão, a amizade é intensidade de amor. Por isso, nas palavras de Macherey, ela se apresenta como síntese do afetivo e do racional[16].

A comunidade dos homens livres serve como abstração útil para os homens, não uma realidade política, mas uma "realidade relacional ética". Quando Spinoza afirma a utilidade de se agir conforme princípios racionais, ele está ciente de que a condição espontânea de vida dos homens distancia-se da vivência sob a condução da razão. Na visão de Macherey, a comunidade racional constitui não como modelo a ser realizado perfeitamente, mas como figura do grau máximo da conveniência entre as relações. Sabe-se que essa comunidade jamais será alcançada efetivamente, "mas ao menos podemos nós aproximar dela sempre mais" [17].

---

[12] SPINOZA, E, III, 59, esc.

[13] SPINOZA, E, IV, 71, dem.

[14] ARISTOTELES. *Éthique a Nicomaque*. Introdução, notas e index por J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987, IX, 9. Obra referida daqui em diante pela sigla **EN**.

[15] SPINOZA, E, IV, 70 e 71.

[16] MACHEREY, 1997, p. 408.

[17] MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988, p. 612.

Percurso XI

Amizade, condição de concórdia e justiça

De modo geral, os filósofos relacionam fortemente a amizade à concórdia na vida política. Aristóteles concebe a concórdia como sentimento vizinho à amizade [18] ou mesmo como a própria amizade política[19]. A amizade torna-se elemento inextricável da concórdia quando se concebe que esta não existe de maneira sólida sem a disposição para fazer o bem e unir-se aos outros. Cícero apresenta o par amizade/concórdia como antítese do par sedições/discórdia [20]. Pela voz de Lélio evocando Empédocles (493-430 a.C.), Cícero escreve que todos os seres do mundo e do universo são unidos pela amizade e separados pela discórdia [21]. Em Spinoza, pode-se dizer que a amizade denota a mais perfeita concórdia, o mais perfeito acordo, pela qual se caracteriza a vida dos sábios. A concórdia se relaciona à lealdade donde se deriva, vale lembrar, a amizade [22].

Aristóteles é enfático ao considerar que, tendo em vista a concórdia, os legisladores se preocupam mais com a amizade do que com a justiça [23]. Isso quer dizer que se torna um ideal para o legislador suscitar a amizade entre cidadãos [24]. Em relação à justiça, o princípio da amizade aparece como superior e primordial. Assim, para o filósofo, quando os homens são amigos não necessitam de justiça, ao passo que mesmo os justos necessitam da amizade [25]. Por consequência, a existência da amizade torna inútil a existência da justiça e da legislação. Indo além, Aristóteles ressalta: "se considera que a mais

[18] ARISTOTELES, EN, VIII, 1.
[19] ARISTOTELES, EN, IX, 6.
[20] CÍCERO, SA, VII, 23.
[21] CÍCERO, SA, VIII, 24, p. 39.
[22] SPINOZA, E, IV, apêndice, cap. 15.
[23] ARISTÓTELES, EN, VIII, 1.
[24] ARISTOTELES, EN, VIII, 1; *Política*. São Paulo: Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores). II, 4.
[25] ARISTÓTELES, EN, VIII, 1.

autêntica forma de justiça é uma espécie de amizade" [26]. Do ponto de vista spinozano, de fato, a vida dos homens livres, que se ligam por amizade, dispensa o Estado, o aparato jurídico-político. A amizade torna supérfluas a lei e a justiça. Assim, pode-se deduzir que quando não há amizade, o nível jurídico ou legislativo é chamado a operar. De volta a Aristóteles, vê-se que enquanto a justiça estabelece desigualdades fundadas, tendo como resultado sua manutenção [27] e consolidando a distribuição de vantagens proporcionais ao mérito, a amizade busca apagar a desigualdade por meio da comunhão de bens e se realiza mais perfeitamente quando problemas de trocas e repartição não se colocam [28].

AMIZADE SUPÕE IGUALDADE

É preciso destacar que, para pensadores antigos, a igualdade aparece como elemento essencial na amizade. Dito sucintamente: a amizade supõe a igualdade. Essa noção pode ser formulada de outra forma, qual seja: há mais amizade quanto menos houver desigualdade. Nesse sentido, na concepção aristotélica, ao mesmo tempo em que o amigo ama o que é bom para si, retribui desejando bem e proporcionando prazer aos amigos na mesma medida [29]. Além disso, tornando-se um amigo, o homem bom torna-se um bem para aquele que é seu amigo [30]. Nessa interação, um amigo dá ao outro exatamente o que dele recebe. Para Aristóteles, desejar ao outro reciprocamente os mesmos bens ou ainda trocar uma coisa por outra (não é necessário ser da mesma espécie) denota a igualdade na amizade. Essa concepção se completa pela seguinte proposição: os amigos são iguais, isto é, só existe

[26] ARISTÓTELES, EN, VIII, 1.
[27] ARISTOTELES, EN, V, 6.
[28] FRAISSE, 1974, p. 210.
[29] ARISTÓTELES, EN, VIII, 5.
[30] ARISTOTELES, EN, VIII, 7.

amizade entre iguais. Prezar pelo máximo de igualdade possível consiste, portanto, na própria prática da amizade. Isso pode ser dito ainda de outra forma: quanto mais restrita a concepção de amizade, mais se afirma a desigualdade.

Cícero complementa essa noção, ao entender ser necessário que os superiores se coloquem em pé de igualdade com os inferiores e exemplifica: "assim, se os pais forem de condição humilde, se alguns parentes forem pouco dotados ou de condição modesta, que aumentem os seus recursos, assegurando-lhes honra e dignidade, como fazem as personagens das peças de teatro [...]". Em sua concepção, a obtenção de todo tipo de bens só tem sentido verdadeiro quando esses são partilhados. Vai mais longe ao propor que o "amor ao próprio 'eu'" seja transposto para a amizade, transposição sem a qual se corre o risco de jamais encontrar um verdadeiro amigo, pois "o amigo de verdade é para o amigo um outro igual a ele" [31]. Também Epicuro, em sua *Carta a Meneceu*, escreve: a "sociedade de amigos, isto é, de semelhantes" [32].

Encontramos em Spinoza ecos dessas reflexões clássicas, em especial quando o filósofo holandês menciona, em E, IV, 18, que "os homens que se regem pela razão, isto é, os homens que buscam, sob a condução da razão, o que lhes é útil, nada apetecem para si que não desejam também para os outros e são, por isso, justos, confiáveis e leais". Além disso, em *Tratado Político*, Spinoza menciona diversas vezes o outro como igual-semelhante, noção que pode estar relacionada tanto aos filósofos antigos quanto ao secretário Maquiavel, para quem os homens são iguais – apenas riqueza e pobreza os distinguem. Note-se que essa igualdade-semelhança se impõe na realidade política efetiva, antes mesmo de se tratar de realidade relacional própria aos homens livres. Aliás,

[31] CÍCERO, SA, XXI, 80, p. 95-97.

[32] EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

conceber o outro como meu semelhante ou meu igual faz parte do próprio dinamismo mimético dos afetos, que está no coração da rede relacional de indivíduos. Como ressalta Fraisse, a consideração do amigo como "outro eu", e como parte de si próprio, revela na visão dos antigos um sentido de aniquilação da antítese entre altruísmo e egoísmo, essa dicotomia externa à ontologia de Spinoza, ontologia que Balibar caracteriza como marcada pela transindividualidade [33]. A igualdade não constitui somente um preceito abstrato, ela apresenta-se como condição concreta, constantemente buscada. Por isso, o filósofo holandês alerta que, "quem procura a igualdade entre desiguais, procura uma coisa absurda" [34].

AMIZADE SUPÕE VIDA EM COMUM

"Nada caracteriza melhor a amizade que a vida em comum", define Aristóteles [35]. A vida em comum significa a negação da solidão e a afirmação da partilha. Na visão do estagirita, a solidão não convém a ninguém, tanto que mesmo as pessoas mais ocupadas desejam passar o tempo juntos a outros, mesmo os mais sábios necessitam de outros, mesmo os mais ricos e mais felizes não encontram sentido na vida se não puderem compartilhar riqueza e felicidade. A vida em comum implica que aqueles em necessidade aspirem à ajuda de seus amigos e que aqueles que compartilham gostos formem associações e comunidades de camaradagem. Implica também a comunhão de bens [36].

---

[33] BALIBAR, Etienne. *Spinoza: from individuality to transindividuality*. Rijnsburg: Centre International d'Etude de la Philosophie Française Contemporaine, 15 maio 1993. Disponível em: <http://www.ciepfc.fr/spip.php?article236#>. Acesso em: 20 dez 2011.

[34] SPINOZA. *Tratado Político*. Tradução, Introdução e Notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009 [1677], IX, 4. Daqui em diante, essa obra será referida pela sigla **TP**.

[35] ARISTOTELES, EN, VIII, 6.

[36] ARISTOTELES, EN, VIII, 9.

Percurso XI

"Amizade é, com efeito, uma comunidade", sintetiza Aristóteles [37]. Tal concepção se inspira na máxima pitagórica "os amigos têm bens em comum" (também mencionada como "tudo é comum entre os amigos"). Essa mensagem inspira a comunidade de bens corporais, pensamentos e sentimentos. Com efeito, quanto mais a relação em comum engloba amplamente diversos elementos, mais a amizade é perfeita. Spinoza se mostra bem próximo dessa concepção, quando em carta ao amigo Jarig Jelles (carta 44, escrita em 1671) evoca a máxima "todas as coisas são comuns entre amigos". Evocando Tales de Mileto [38], Spinoza lembra que os sábios são amigos dos deuses e, pertencendo aos deuses todas as coisas, logo todas as coisas pertencem aos sábios – e como se sabe, os sábios são homens que se ligam pela amizade. A evocação é feita para contrapor-se ao livro intitulado *Homo politicus*, cujo autor desconhecido considera que "honras e riquezas" consistem no soberano bem, em detrimento de toda "religião interior". Spinoza enaltece o "desprezo generoso das riquezas" (*mépris généreux de richesses*) professado por Tales (quer dizer, Diógenes) e considera o livro do autor anônimo "o mais pernicioso que os homens poderiam excogitar e forjar". A consideração epistolar evidencia que o desejo de igualdade, que é o de colocar todas as coisas em comum, é intrínseco à potência coletiva na amizade. Depreende-se da obra de Spinoza que, havendo amizade, há composição de relações e, portanto, formas cada vez mais comunitárias de viver – não à toa a amizade aparece entre os fundamentos da cidade [39].

---

[37] ARISTOTELES, EN, VIII, 11.

[38] Spinoza atribui essa máxima ao grego Tales de Mileto. Na verdade, trata-se de Diógenes de Sínope como consta em Diógenes Laertius, *Vidas de Eminentes Filósofos*, alerta Antonio David em sua tradução publicada em *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. No. 20, 2012. pp. 177-184. Para leitura da carta, consultar também: SPINOZA. *Correspondance*. Présentation et traduction par Maxime Rovere. Paris: Éditions Flammarion, 2010.

[39] SPINOZA, E, IV, 37, esc. 1.

Em sua obra mais política, princípios equivalentes podem ser relacionados. Em *Tratado Político*, a concepção de sociedade política encontra como fundamento, entre outras coisas, o apoio mútuo, sem o qual "dificilmente os homens podem sustentar a vida e cultivar a mente". O próprio direito de natureza que, como se sabe, é nada mais nada menos que a potência não suprimível pelo direito civil, não pode ser concebido senão onde os homens dispõem de direitos verdadeiramente comuns [40]. Spinoza frisa que é por meio da ajuda mútua que "os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam" [41]. Ademais, a solidão aparece, aos olhos de Spinoza, como a própria degradação da Cidade. Se em *Ética*, o filósofo considera que os homens por mais nocivos que sejam uns aos outros não podem viver uma vida solitária (e para isso evoca a metáfora de inspiração aristotélica, a do homem como animal social) [42]; em *Tratado Político*, a política que reduz a vida social à solidão se torna ainda mais abominável, pois ela nega não só a natureza, mas o propósito político, uma vez que "[…] ninguém na solidão tem forças para poder defender-se e reunir o necessário para a vida" [43]. A Cidade "merece mais o nome de solidão que o de cidade" quando "[…] a paz é efeito da inércia dos súditos conduzidos como um rebanho e formados unicamente na servidão" [44].

Cidade, amizade com muitos e democracia

É preciso deixar bem claro que essa possibilidade da amizade (que supõe igualdade, vida em comum e comunidade) não se restringe a relação entre irmãos e camaradas. Ela abrange membros da Cidade, afirma Aristóteles [45], superando a

[40] SPINOZA,TP, II, 15.
[41] SPINOZA, E, IV, 35, esc.
[42] SPINOZA, E, IV, 34, esc.
[43] SPINOZA, TP, VI, §1.
[44] SPINOZA, TP, V, § 4.
[45] ARISTOTELES, EN, VIII, 11.

dificuldade em conceber amizade com muitos. A *philia* grega designa não somente razão da concórdia na Cidade [46], como também o próprio motivo de existência da sociedade. Ao supor uma comunidade, a amizade aparece como condição mesmo do político, os concidadãos sendo concebidos como amigos. Wolff [47] lembra que em *Política* (IV, 11) o estagirita afirma: "a comunidade é afetiva (*philikon*)". Dessa forma, para Aristóteles, a finalidade comum em torno da qual se forma a comunidade não pode, portanto, contrariar ou impedir o traço constitutivo da amizade, sob o risco de comprometer ou transformar a comunidade política em simples garantia de sobrevivência individual, tese sofista contra qual, considera Wolff, Aristóteles se dirige. O que os amigos mais querem é conviver (*con-vivere*), isto é viver com, viver junto. Daí partilha e cooperação parecem, para Aristóteles, ser o próprio "significado da convivência no caso dos homens, e não, como no caso do gado, pastar juntos no mesmo lugar" [48].

A dificuldade de realizar a "amizade com muitos" é questão com ressonância explícita em Spinoza, que escreve: "[...] a capacidade de um homem sozinho é demasiadamente limitada para que ele possa unir-se pela amizade a todos os homens" [49]. De certa forma, a solução apresentada pelo filósofo coaduna-se à aristotélica, pois também para Spinoza a sociedade é *philikon*. O cuidado com os pobres, por exemplo, é entendido como "incumbência da sociedade como um todo" e "tem em vista a utilidade comum". Esse cuidado diz respeito à prática da amizade, indicando que a amizade deve se expressar inevitavelmente em termos de sociedade. Por conseguinte, no âmbito da civilidade (piedade, *pietas*) [50],

[46] ARISTOTELES, EN, VIII.

[47] WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. São Paulo: Discurso, 1999.

[48] ARISTOTELES, EN, IX, 9.

[49] SPINOZA, E, IV, apéndice, cap. 17.

[50] SPINOZA, E, IV, 37, esc. 1.

condição para vida em comum, Spinoza prescreve dedicar-se e empenhar-se àquilo "que está a serviço do vínculo da concórdia e da amizade" [51].

Fundamento da Cidade e da comunidade política, a amizade apresenta-se como forma de pensar sistemas políticos. Pode-se pensar com Aristóteles, (1) em toda forma de comunidade se encontra alguma forma de amizade [52]; (2) uma espécie determinada de comunidade dá nascimento a uma espécie determinada de amizade [53]. Observa então que não pode haver amizade onde nada aproxima governante de governados [54], ideia seguida por Cícero, para quem não há amizade onde há tiranos. De todos os sistemas, a democracia é, na visão de Aristóteles, aquela forma política em que a amizade apresenta maior intensidade, variando em função do número e da importância das coisas colocadas em comum. Como se supõe haver na democracia a igualdade entre cidadãos – e para Spinoza trata-se do governo mais adequado para homens que não querem ser governados pelo seu igual-semelhante – julga-se daí haver muita coisa em comum [55] e, portanto, as amizades são intensas em virtude de haver mais coisas em comum. Verdadeira condição para democracias, "[…] é a vida em comum que, efetivamente realizada, permite a *philia* se espalhar" [56].

Essas investigações fornecem as bases para formular o que se chama de demofilia (*demos*+*philia*). Mas esse é assunto para outra ocasião [57].

[51] SPINOZA, E, IV, cap. 14.
[52] ARISTOTELES, EN, VIII, 9.
[53] ARISTOTELES, EN, VIII, 14.
[54] ARISTOTELES, EN, VIII, 11.
[55] ARISTOTELES, EN, VIII, 11
[56] FRAISSE, 1974, p. 200.
[57] Essa formulação é objeto de tese desta autora defendida em 2013 no IESP/UERJ sob o título *Uma genealogia de princípios de demofilia em concepções utópicas de democratização*.

Spinoza e a avareza

Alex Leite e Tatiane Lôbo (UNEB, Brasil)

Spinoza define a avareza como "desejo imoderado e amor por riquezas".[1] É um tipo de amor capaz de acionar no desejo um ímpeto aquisitivo como um fim em si mesmo. É também imoderado por perverter o uso apropriado das riquezas. Porque seria apropriado o uso delas, e não um aumento abusivo fora das relações de trocas com outros bens. Portanto, como um afeto excessivo, a avareza estabelece uma relação compulsiva entre o desejo e a aquisição de riquezas. Essa relação debilita o sentido da aquisição monetária como elemento comum de trocas, pois a torna um poder que transcende os outros bens. Além disso, bloqueia uma inclinação distributiva apropriada à organização da vida social. Assim, qual é o problema ao ser conduzido por um ímpeto aquisitivo como um fim em si mesmo?

O esboço da resposta deve começar pela ideia pontuada por François Zourabichvili [2] ao pensar que o esforço de perseverar na existência pode ser transferido e capturado por uma imagem do dinheiro. É quando este perseverar se confunde com uma tendência indefinida de aquisição de algo que o transcende. Trata-se, então, de um desvio de atenção e de subordinação da potência de existir ao poder voraz de acumular.

É um desvio já identificado pela história do pensamento. Por exemplo, nas *Leis*, Platão pensa que um das causas da má formação do Estado e dos indivíduos é a avareza. Assim, seguindo a ordem das causas, diz ele: "A primeira nasce de um amor pela riqueza que não permite que a pessoa

[1] *E III, def. dos afetos 47*.

[2] Zourabichvilli, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté.* Paris: PUF, 2002, p. 81.

disponha de tempo para se dedicar a outra coisa exceto aos seus próprios bens pessoais; e quando a alma de qualquer cidadão fica inteiramente presa a isso, torna-se incapaz de lidar com quaisquer outros assuntos a não ser produzir o ganho diário. Seja qual for a ciência ou profissão que a isso conduza, todo homem individualmente está sempre disposto a aprendê-la, desprezando todo o resto" [3].

Dois elementos sobre o problema da avareza estão aqui: (1) indisponibilidade de tempo para outras atividades e (2) interesse exclusivo pelos assuntos do ganho.

Platão cita ainda as transformações causadas pela *fome* [4] de riqueza. Os homens pacíficos são transformados em comerciantes, proprietários de navios e servos; e os bravos em piratas, assaltantes, ladrões de templos, lutadores e déspotas [5].

Outro exemplo: Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, pensa a avareza como "uma disposição incurável". [6] É uma disposição ao ganho excessivo em qualquer atividade. Diz ele: "Quem gosta de receber em demasia, procura fazê-lo em toda parte e a respeito de qualquer atividade humana. É por isso que, têm uma natureza avara os donos de bordéis bem como os usurários que emprestam pequenas quantidades de dinheiro em troca de juros altíssimos. Todos os que são deste gênero recebem de todo o lado de onde não devem, e na quantidade que não devem. A característica comum do lucro que todos estes obtêm é ser vergonhoso" [7].

Aqui aparece um terceiro elemento: a insaciabilidade do ganho. Ora, o que se percebe, em Platão e Aristóteles, é

---

[3] Platão, *As Leis*, *Livro VIII*, trad. Edson Bini, São Paulo: EDIPRO, 1999, p. 329.

[4] *Idem,* p. 330.

[5] *Ibidem,* p. 329.

[6] Aristóteles, *Ética a Nicômaco, Livro IV*, trad. António de Castro Caeiro, São Paulo: Atlas, 2009, 1121b13, p. 85.

[7] *Idem,* 1121b30 e 1122a1, p. 85 e 86.

que ser conduzido por esse ímpeto aquisitivo imoderado não era uma virtude; pelo contrário, a ação quando determinada por tal ímpeto era totalmente merecedora de censura, jamais de louvor.

Mas como essa ação censurável transformou-se em ação virtuosa? Segundo Max Weber, na *Ética protestante*, a famosa *fome execrável de ouro*, sofreu uma metamorfose radical ao ponto de tornar-se um imperativo moral. Assim, a avareza passou de prática condenável e pecaminosa para ser um princípio da ação virtuosa. Weber nos mostra uma transformação intrigante do desejo. Da acumulação como pecado à positividade de acumular. Uma metamorfose e um desvio engendrados pela própria dinâmica do desejo. Então, ao se atribuir um status ao impulso aquisitivo imoderado um sentido comum foi inventado. Inventamos um novo dever moral com base no aumento das posses "como um fim em si mesmo".[8] Veja: se a moral tradicionalista tinha na recusa da acumulação em si mesma um preceito fundamental; a partir do momento em que Benjamin Franklin passa a elogiar as práticas acumulativas, um novo princípio moral passa a ser inventado como contraponto radical ao espírito de não acumulação; espírito este presente, sobretudo, no modo de produção doméstico. Por isso, a fome do lucro sempre foi mais violenta quando encontrou outro tipo de disposição, que não permitia ser determinado por ela.

Pois bem, supomos que o campo da Ética seja o dos estudos das disposições humanas, suas conciliações e tensões. Com Max Weber, percebemos uma delimitação tensa na gênese do capitalismo. É uma tensão entre duas disposições distintas.

– Sim, elas até foram conciliáveis [9] em certos momentos históricos, mas se tornaram inconciliáveis no desenvolvimento

[8] Max Weber, *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*; tradução José Marcos Mariani de Macedo; edição de Antonio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 45.

[9] Idem, Max Weber, p. 51.

inicial do capitalismo. A primeira disposição Weber chamou de "tradicionalista", caracterizada pela aquisição dos bens materiais no limite do necessário, para manter uma conduta de vida já consolidada. Outra característica desse modo de vida era a de que o tempo livre deveria ser maior do que o tempo do trabalho. [O ímpeto aquisitivo imoderado mudou a relação com tempo ao estabelecer a fórmula: "tempo é dinheiro"]. Assim, esses dois traços do caráter "tradicional", a saber: subordinar toda aquisição material ao modo de vida consolidado e privilegiar o tempo livre ao invés de sacrificar a própria existência, por uma forma de ganho irracional, foram os "adversários" [10] do "espírito" do capitalismo. Um capitalismo que somente poderia avançar interpretando os hábitos "tradicionais" como vícios e o ímpeto aquisitivo como virtude. Por isso, de acordo com Weber, as duas ações básicas para o progresso do capitalismo emergente foram: o ganho como um fim em si mesmo e o trabalho como uma vocação.

– Sim, o que vemos é o triunfo de um exercício aquisitivo capaz de imprimir na face do homem cotidiano sinais do dinheiro. Essa é uma constatação já feita por François Zourabichvili ao perguntar: "o homem ordinário não é ele uma mistura objetiva de homem e de dinheiro, ou de dinheiro sob uma figura humana"? [11]

Ora, quando a potência de viver é submetida a um processo aquisitivo irracional, os gestos e as falas são movidos apenas por performances apropriadas à dinâmica da aquisição abusiva. E não é a conquista da potência de existir o verdadeiro bem humano, é a subordinação dessa potência a algo que a transcende. É nisso que reside o problema: subordinar a potência de existir ao que é somente um meio, ao que é um elemento de mediação entre coisas; quando o razoável seria subordinar esse elemento mediador ao aumento satisfatório da potência de viver.

[10] Idem, Max Weber, p. 51.
[11] Idem, Zourabichvilli, p. 82.

Portanto, é a forma que o dinheiro assume que captura a potência de existir. É uma forma que prende o movimento do desejo a um único movimento, o da aquisição sem limites. E é mais o gozo da aquisição do que o medo da falta o que move. É de fato a excitação do ganho que alimenta o circuito desejo/avareza. Uma excitação que pode superar as ações humanas. Como afirma Spinoza: "Um afeto pode superar as outras ações do homem, também o desejo que surge desse afeto pode superar os outros desejos e, por isso, poderá ser tão excessivo [...]" [12].

A avareza é um afeto que restringe o desejo de modo que a excitação do ganho passa a predominar com exclusividade. É um afeto condutor. Uma condução obstinada em direção ao mais ganhar desvinculado do mais viver; aliás, o mais viver passa a ser um meio para o mais ganhar. Essa inversão da ordem é chamada por Spinoza de "delírio".[13] – Como escutaria Spinoza o discurso de Benjamin Franklin presente na *Ética protestante*, de Max Weber? – Como um delírio do espírito.

É nesse sentido que Spinoza afirma: "O fato é que todas as coisas acabaram por se resumir ao dinheiro. Daí que sua imagem costuma ocupar inteiramente a mente do vulgo, pois dificilmente podem imaginar alguma outra espécie de alegria que não seja a que vem acompanhada da ideia de dinheiro como sua causa". [14]

– Sim, afeto humano, exclusivamente humano, a avareza. E tudo começa por o dinheiro ser o elemento comum de trocas. Começa pela sua função de transformar todas as coisas nele. Por isso, a mente se fixa na sua imagem. Uma fixação que perde de vista a função intermediária do uso, atribuindo uma vida própria à sua imagem. Assim, a "alegria" que decorre dessa imagem apossa-se da mente de forma tão

[12] *E IV, prop. 44, dem.*
[13] Idem, *E IV, prop. 44, escólio.*
[14] *E IV, cap. 28.*

obstinada, que condiciona as outras alegrias passivas a ela. É uma imagem que passa a ser a "causa" das outras formas de alegrias.

Ora, como o desejo tende à repetição; então, o movimento aquisitivo engendra a partir da força da avareza, a justificativa moral para continuar o processo acumulativo. Logo, é a excitação do ganho o que torna as práticas acumulativas "virtuosas". Spinoza entende a excitação repetida como um vício. E não será a falta do dinheiro o motor do processo. Diz ele: "esse vício, entretanto, só pode ser atribuído àqueles que buscam o dinheiro não porque este lhes falte ou para suprir as suas necessidades, mas porque aprenderam a arte do lucro, da qual muitos se vangloriam".[15] Portanto, a ostentação do ganho será cada vez mais exaltada quanto mais o indivíduo obtiver êxito na arte do lucro. E uma imagem de si mesmo será moldada pelo aumento das próprias riquezas. Assim, a avareza inventa um tipo humano. Um tipo cada vez mais predominante, mais astuto e adaptado às regras da acumulação como um fim em si mesmo.

[15] *E IV, cap. 29.*

AFINAL, EXISTE UMA TRISTEZA ATIVA?
MÍMESE NATURAL E CATARSE POLÍTICA DAS PAIXÕES EM SPINOZA

Baptiste Noël Auguste Grasset (Unirio, Brasil)

A Terceira Parte da *Ética* é dedicada ao estudo da natureza e da origem dos afetos. Porque ligar natureza e afetos? É que, contra boa parte da tradição filosófica, Spinoza salienta que estes fazem parte daquela[1]. Nada (e, conforme veremos daqui a pouco, ninguém) neste mundo pode reivindicar independência alguma em relação à natureza, a qual é única. Compreender algo, i.e., a natureza de algo, significa compreender como tal coisa se insere na natureza, ou seja, quais são seus afetos. Como se sabe, estes são de dois tipos, podendo ser ativos ou passivos, adjetivos que não remetem tanto à dinâmica da relação dessa coisa para com o restante da natureza e sim principalmente à qualidade interna que a vida dessa coisa manifesta, i.e., à expressão particular de sua natureza, a seu *ingenium*, que aquela relação ilustra. Tamanha qualidade interna poderá, como veremos, expressar certa complexidade, já que cada modo finito encontra-se imerso em uma rede de tensões e forças tão internas como externas; no entanto, essa complexidade jamais será sinônima de contradição entre os atributos de que tal modo finito depende: se dada coisa é um corpo quando considerada sob o atributo da extensão, e uma mente quando considerada sob o atributo do espírito, a dinâmica própria que qualifica sua relação imanente à natureza será expansiva ou depressiva, mas o será enquanto *corpo e mente*, indissociavelmente. Disso sucede a importância que há em estabelecer, talvez não um quadro sintomático, mas, no mínimo, uma classificação genética das dinâmicas afetivas. Ora, a originalidade de Spinoza consiste justamente em reconstituir a ordem genética e racional de

[1] Ver, nomeadamente, Spinoza – *Ética*, III, Prefácio.

produção das paixões: antes mesmo de evocar tal ou tal paixão, Spinoza evidencia os mecanismos de seu surgimento, e mostra quais, entre elas, são primitivas; para, em seguida, indicar os viés de diversificação de tais tendências primordiais. Neste contexto, ele identifica o desejo a uma tendência em perseverar em seu ser, a alegria ao aumento de nossa potência de agir, e a tristeza à diminuição da mesma. No que tange às transformações desses afetos primitivos, cabe salientar que elas se subdividem em duas categorias, i.e., por um lado, as paixões envolvidas no mecanismo pré-humano de cristalização e seriação dos objetos; e, por outro, as paixões que se baseiam no mecanismo sumamente humano da semelhança, paixões essas em cujo desenvolvimento a imitação dos afetos desempenha um papel central.

Com efeito, a partir das Proposições 12 e 13 da Terceira Parte da *Ética* e seu Escólio, Spinoza passa gradativamente da consideração da alegria e da tristeza, afetos primordiais, à do amor e do ódio, mediante os quais ocorrem uma concentração e uma focalização do desejo em objetos a almejar ou a repelir. Na explicação espinozista das causas, a força do *conatus* prevalece sobre os objetos por ele cobiçados ou rejeitados. É justamente a partir da relação para com tais objetos que os demais mecanismos de diversificação e transformação afetiva irão se desenvolver. Destarte, das Proposições 12 a 20, ocorre a exposição dos princípios que regem a complexificação dos afetos primordiais. Ora, tal complexificação é objetivante: sob o efeito da representação imaginativa e de seus mecanismos (a associação [2], a memória, a temporalização [3], a identificação [4], etc.), o amor valora diversas "coisas" e o ódio pejora diversas "coisas", na medida em que o *conatus* se envolve com as mesmas. Ou seja, é sobre

[2] *Ética*, III, prop. 14-17.
[3] *Ibid.*, prop. 18 e 50.
[4] *Ibid.*, prop. 19-24.

a base da dinâmica interna do próprio desejo que objetos vêm sendo avaliados por este. Posto isso, a novidade das proposições seguintes, i.e., das Proposições 21 a 34, consiste em ressaltar que, entre tais "coisas", certas são suscetíveis de serem elas mesmas afetadas. Ou, melhor dito, ao perceber que certas coisas têm afetos, irrompe um "nós"; já que estes afetos alheios, por sua vez, determinam nossos afetos, por viés dos mecanismos da identificação e da imitação afetivas. Trata-se, assim, de uma projeção imaginativa dos afetos de certas coisas em outras coisas, as quais se veem gradativamente caracterizadas como sendo outros seres que imaginamos serem "semelhantes a nós". O que surge aqui é, evidentemente, a esfera humana. Todavia, vale observar que já existe aproximação afetiva e partilha de sentimentos entre os seres humanos em um nível meramente biológico, sem que a humanidade do objeto amado (ou odiado) desempenhe papel algum. Tratando-se de mecanismos, parte daquilo que vai destacar a humanidade de certos comportamentos seguirá sempre aquém de qualquer possibilidade de controle racional humano ulterior. Aliás, antes mesmo de remeterem ao mecanismo mimético, propriamente *humano* [5], o contágio e a multiplicação dos afetos já caracterizam o mecanismo *pré-humano* [6] de identificação, exposto nas Proposições 21 a 24:

[5] Não que não possamos eventualmente compadecer com um cavalo com cujo sofrimento esbarraríamos, entretanto, a abertura afetiva espontânea para com os afetos de outros seres vivos têm uma escala de densidade e eficácia diferenciadas, ela mesma espontânea: de imediato, sempre compadecemos mais intimamente com os nossos semelhantes humanos, mesmo que não conheçamo-nos pessoalmente, do que com seres vivos não-humanos.

[6] Retomo esse adjetivo da análise que Matheron faz das Proposições 21 a 24: "O que Spinoza quer dizer, portanto, é que antes mesmo da constituição das relações propriamente interhumanas (que se fundamentam na semelhança), existem relações entre os homens" (*Individu et communauté chez Spinoza*, éd. de Minuit, Paris, 1988, p. 146).

com efeito, as Proposições 21 e 22 dizem respeito à identificação afetiva para com as coisas que amamos, enquanto as duas proposições seguintes dizem respeito à diferenciação afetiva para com as coisas que odiamos. Assim, as Proposições 21 e 23 tangem aos afetos primordiais (alegria e tristeza) em relação a uma coisa amada ou odiada que imaginamos ser afetada de alegria ou de tristeza. As Proposições 22 e 24 concernem aos afetos, digamos, "secundários", ou "ulteriores", i.e., o amor e o ódio, que sentimos em relação àquilo que nossa imaginação identifica como causa dos afetos atribuídos à coisa amada ou odiada. Assim, na Proposição 22, a causa externa direta da alegria que nossa imaginação projeta na coisa amada acaba sendo indiretamente amada por nós, já que é amada na medida em que é tida como uma causa da causa de nossa alegria. Ora, tal proposição é suscetível de se aplicar a si mesma de maneira ilimitada e contagiosa, i.e., ela é capaz de se aplicar aos objetos secundários de amor e de ódio por imitação. Aliás, vale enfatizar que o Escólio das Proposições 21 e 22 antecipa a Proposição 27 ao recorrer às noções de "semelhante" e de "outrem". Cabe usar o vocábulo "contágio" para caracterizar a dinâmica afetiva, pois Spinoza salienta que "Compadecemos não apenas da coisa que amamos, como também daquela pela qual anteriormente sequer sentíamos afeto algum, conquanto a julguemos semelhante a nós"[7].

A partir da Proposição 27, se trata de reconstruir partes inteiras do comportamento a partir de um mecanismo fundamental (a imitação dos afetos) que nada tem a ver com o objeto como tal. De fato, O surgimento da humanidade é passional, pré-racional e espontaneamente socializante. A expressão "coisa semelhante a nós" se torna crucial em todas as proposições seguintes, a tal ponto que a reconstituição genética, passo a passo, da vida afetiva do modo humano acontece naquilo que Pierre-François Moreau apelida

[7] Spinoza – *Ética*, Terceira Parte, Proposição 22, Escólio.

legitimamente de "esfera da semelhança"[8]. Até a Proposição 27, não só os objetos de nossas paixões, como também nossos rivais ou cúmplices eram abordados de forma geral, sem remeter a sua humanidade, ou seja, sem que a dimensão do "nós" fosse destacada. Doravante, pelo contrário, é especificamente disto que se trata. Talvez por temer qualquer tipo de reducionismo racionalista da natureza humana que tenderia a escamotear a continuidade que leva da unidade da natureza à modificação humana da mesma, Spinoza não define o que é um homem. Ele estima ser visceral nosso reconhecimento de tal coisa "semelhante a nós". Assim, a Proposição 27 enuncia: "Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós, mas por quem não temos afeto algum, é afetada de um afeto qualquer, nós também seremos afetados de um afeto semelhante". Cabe observar aqui que sequer há uma predeterminação do dito afeto. De tamanha eficácia espontânea da semelhança sucede uma série de consequências lógicas. Destarte, a Proposição 31 ressalta, por exemplo, os efeitos da semelhança em termos de fortalecimento ou de enfraquecimento dos sentimentos: caso imaginemos que algo semelhante a nós ama aquilo que amamos, ou caso imaginemos que odeia aquilo que odiamos, então nosso amor ou nosso ódio será intensificado. Que seja bem claro que aqui não se trata de algum cálculo racional. O mero fato de nos representarmos que uma coisa semelhante a nós experimenta um sentimento equivale a experimentarmos esse mesmo sentimento em nós – e, caso esse sentimento já exista, é suficiente para que sua força aumente, já que, à sua potência originária se acrescenta a potência oriunda da semelhança, por emulação. Se, pelo contrário, imaginamos que alguém odeia aquilo que amamos, então a potência originária entra em contradição com a potência oriunda da semelhança: em dada situação X, neutra, nenhum desses dois afetos é suficiente

[8] Pierre-François Moreau – *Spinoza et le Spinozisme*, PUF, Paris, 2003, p. 82.

para apagar ou abafar o outro, o que gera uma *fluctuatio animi*. O princípio da semelhança é um fator fundamental de explicação das relações interhumanas, amiúde ambíguas. Assim, o Corolário e o Escólio desta Proposição 31 indicam o meio graças a qual nós nos esforçamos para preservar a continuidade de nossos sentimentos, na imaginação: é na imitação espontânea dos afetos imaginados que se radica o desejo que um ser humano sempre tem de ver os outros viverem de acordo com seu *ingenium* próprio. De maneira idêntica, na Proposição 32, Spinoza tira uma conclusão importante da Proposição 27: caso imaginemos que algo semelhante a nós desfruta alegria de alguma coisa, imediatamente, por imitação deste afeto, amamos tal coisa, embora sequer tenhamos amado a mesma antes. Ora, caso se trate de uma coisa que um só possa possuir, o mesmo movimento mediante o qual desatamos a amar tal coisa também faz com que queiramos privar aquele que imitamos do desfruto dessa coisa. Daí que o Escólio da mesma Proposição 32 ressalte que a mesma propriedade da natureza humana nos leva a ter compaixão pelos homens que sofrem e inveja dos homens felizes. A passagem de um sentimento para o outro, mesmo tão contraditório, obedece à lógica do contágio, e, por mais que possa ser retratada, segue situada aquém dos decretos da razão. Assim, a compaixão e a benevolência para com o homem que encontramos sofrendo no Escólio da Proposição 27 gera a alegria dele, alegria essa que, por sua vez, vira nossa e que desejamos prolongar – por isso, nós nos esforçamos constantemente para seguir ajudando tal homem, o que corresponde a uma primeira manifestação de nossa ambição [9]. Essa ambição, por lograr êxito durante algum tempo, leva quem ajudamos a imaginar que somos a causa única de sua alegria. De sua alegria nasce o amor dele por nossa pessoa, e esse amor, por sua vez, intensifica nosso próprio amor por nossa pessoa enquanto ela é amada por

[9] *Ética*, III, Proposição 29, Escólio.

outrem [10]. O reconhecimento é afetivo, imediato, e não só antecede como sustenta toda conotação eventualmente dialética das relações interhumanas. Uma razão potente e ativa pode desambiguar, como Spinoza o faz, os fluxos do contágio afetivo que unem especificamente os homens, contudo, tal razão jamais pode mudar a natureza. A natureza humana é esse contágio e essa socialização feita de ambiguação afetiva. Na melhor das hipóteses, o sábio pode entender tal fato, e para fazê-lo, desambiguar racionalmente as dinâmicas do *conatus* humano, para talvez conseguir utilizar esse fato natural. Estreitamente falando, não existe indiferença para com os outros homens, ou para com a alteridade. A humanidade não se decreta, nem se dispensa: ela irrompe como interação natural visceral de seus membros entre si. O "nós" que une afetivamente os seres vivos em geral não é tão denso quanto o "nós" que une afetivamente os seres humanos. Repito que este depende daquele: a socialidade humana é distinta das meras interrelações entre seres vivos; posto isso, ela é um conjunto de interrelações entre seres vivos. Uma vida humana é uma *vida*, e, por isso, ama ou odeia outros seres vivos mediante o mecanismo de identificação afetiva, quer tais seres sejam humanos quer não; no entanto, uma vida humana também é *humana* e, seu *conatus* humano vai, quer queira, quer não, espontaneamente destacar certos seres vivos e desenvolver interesses propriamente humanos, que jamais podem ser reduzidos a algum cálculo. A união dos corpos humanos é imediata, justamente por ser passional. Isso não impede que tal socialidade seja o braseiro de contradições subsequentes, mas estas são o resultado, e não o princípio, da afetividade humana [11].

[10] *Ética*, III, Proposição 30, Escólio.

[11] Assim, exercer o poder consiste em obrigar os outros a amar aquilo que fazemos para que possamos fazer o que amam. A ambição e a glória levam à dominação, a qual levará, a partir da Proposição 40, à violência (ver Alexandre Matheron – *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique,* ENS éditions, Lyon, 2011, p. 71-74).

O que me interessa particularmente aqui são os tipos afetivos mesclados, mistos – tipos em quais existe uma tensão ou um embate afetivo concreto, fisiológico e ontológico entre alegria e tristeza, amor e ódio. Que a tristeza alheia possa incentivar nossa alegria aparenta ser muito parecido com a dinâmica da catarse aristotélica. De acordo com esta, se um homem bom passa da má para a boa fortuna, o espectador não sente terror; se um homem bom passa da boa para a má fortuna, o espectador fica com pena; se um homem mau passa da boa para a má fortuna, o espectador fica feliz, e se um homem mau passa da má para a boa fortuna, o espectador sente repugnância. Em se identificando de forma mimética com personagens cujas paixões culposas e vergonhosas acabam sendo castigadas pelo destino, o espectador da tragédia é lavado dos sentimentos inconfessáveis que ele pode chegar a experimentar secretamente [12]. Seria legítimo identificar a contra-valoração das paixões tristes em Spinoza com um movimento catártico? Minha resposta é negativa do ponto de vista do projeto ético-político de Spinoza, pois, segundo ele, jamais se sai do campo de batalha das paixões. Além disso, não existe tristeza ativa. Desfrutar alegria da tristeza alheia (embora possamos a julgar merecida) consiste em experimentar uma *fluctuatio animi*, i.e., um complexo afetivo que pode, decerto, provocar ou nutrir boa parte da vida social e política, só que de forma predominantemente negativa. Posto isso, é verdade que alegria e tristeza alicerçam-se em uma identificação mimética espontânea e pré-reflexiva, assim como acontece com a catarse aristotélica; a diferença sendo que, enquanto tal identificação é o motor da superação das paixões por viés da racionalidade poética em Aristóteles, que livra o espectador das emoções que o subjugam durante a vida por viés da representação das mesmas no palco, ela é, em Spinoza, o motor pré-racional da socialidade passional que jamais pode ser eliminado e sim utilizado pela racionalidade, uma vez que

[12] Ver Aristóteles – *Poética*, 1449b28.

as paixões mudam de valor quando suas causas adequadas chegam a ser identificadas. A vida humana não é um espetáculo: os afetos não se dispensam à vontade. Não se pode decidir sentir amor ou ódio para com tal ou tal semelhante. Daí que, segundo eu, haja mais cabimento em aproximar a dinâmica catártica aristotélica da teoria liberal dos sentimentos morais, tal como ela é advogada por Adam Smith. Segundo este, a simpatia é o resultado de nossa substituição imaginária ao outro quando avaliamos posturas morais alheias. Ela é uma constatação racional do acordo entre sentimentos que apenas posso efetuar quando adoto o ponto de vista racional de um espectador imparcial fictício que avalia a performance moral de um ator. A simpatia mútua nasce da reciprocidade desta dinâmica racional e gera a interiorização, em cada um de nós, da discrepância entre aquilo que queremos secretamente e aquilo que devemos manifestar publicamente [13].

Em Spinoza, exatamente falando, não se sai das paixões – é possível positivar a carga ontológica das mesmas. Ora, para tal fim, político por excelência, embora jamais fadado a acontecer, a até menos a permanecer quando porventura ocorre, precisa se distanciar da imediatez passional, distanciamento que não pode ser efetuado por viés de outras paixões imediatas, i.e., não pensadas, não conhecidas, pois isto equivaleria a prolongar nossa estadia no primeiro gênero do conhecimento. De fato, tal distanciamento ocorre por viés da ciência, ou seja: em Spinoza, pode se sair da tristeza "por acaso", i.e., pela experiência de uma alegria cujas causas objetivas permanecem ignoradas, e aí, mesmo alegres, somos o campo de batalha passivo da *fluctuatio animi*. Ora, também se pode sair da tristeza pela experiência de uma alegria intensificada pelo claro e distinto saber de suas causas objetivas ou miméticas. O que não significa eliminar a tristeza ou a

[13] Ver Adam Smith – *Teoria dos sentimentos morais*, Martins Fontes, São Paulo, 2002, nomeadamente P.III, S.II, 159.

fluctuatio animi, pois os homens jamais deixam de serem homens. A mera auto-organização passional do político não só é possível como é frequente, infelizmente. Todavia, ela não esgota o horizonte histórico-político. O grande político sabe recorrer racionalmente a dinâmicas pré-racionais, assim como o grande autor trágico sabe manejar os mecanismos de identificação. A ação de ambos não padece de catarse passional – ela se esforça em utilizar racionalmente a *fluctuatio animi* dos cidadãos e dos espectadores para fins políticos ou poéticos. A possibilidade da corrupção da vida coletiva é sempre aberta: o contágio passional, a emulação imitativa, pré-reflexiva, mas também e cada vez mais transreflexiva, transideativa, sempre é capaz de gerar novas paixões que entristecem, ou de alimentar formas novas de fanatismo. Posto isso, as paixões primordiais sendo focos de socialidade contagiosa, elas propiciam uma base, decerto pré-racional, contudo racionalmente compreensível e utilizável pela ação política. Em Spinoza, não há cisão entre o sábio e o ignorante. A humanidade do sábio, e sua pertença ao universo passional são insuperáveis. Mas o sábio sabe disto, e, compreendendo as molas e dinâmicas que animam imediatamente as relações interindividuais, ele apreende o "nós" que o une ao ignorante, apercebe o "nós" particular de dada comunidade humana organizada, e, portanto, é capaz de agir politicamente; de forma limitada e determinada, decerto, mas de forma real.

Por conseguinte, apesar de minha relutância em conceber uma tristeza ativa em Spinoza, hei de admitir que a *fluctuatio animi* gerada pelo embate concreto entre afetos ativos e passivos desempenha um papel sociopolítico, papel esse que, todavia, há de ser controlado racionalmente, pois a tristeza corresponde a um "nós" que exclui supostos "outros". Repelir paixões excludentes beira o impossível; no entanto, se pode sim tentar transformá-las, em prol do interesse geral. Por exemplo, quando comparamos nossa cultura ocidental com outras, menos potentes, desprovidas de recursos materiais, e,

por isso, a nosso ver, menos alegres, menos propícias à atividade racional, o gozo de "nossa" vida coletiva é mediatizado pelo desprezo para com formas alheias de vida coletiva, num tipo de catarse, ou, melhor, de contra-valoração passional da pretensa tristeza alheia. Transformar realmente a tristeza inerente a nosso desprezo cultural em alegria passiva, inerente à minha pertença à nossa cultura (tida como atividade política), isso implica o conhecermos as causas adequadas de nossa atividade racional e, eventualmente, da menor atividade ou da passividade racional em outras culturas, se couber. Aí sim, pode se dizer que a alegria não provém mais do espetáculo do fracasso político alheio, i.e., de uma *fluctuatio animi*, mas da atividade racional própria dentro de qual o universal (o nós de um Estado) encontra o particular (o eu como membro deste nós). Ou seja, em Spinoza, só há lugar para um tipo de catarse passional no nível inferior da mera imaginação alienada. Mas insisto: é uma catarse intrapassional, pois se trata de contrabalançar passionalmente paixões tristes ou odiosas; e não de eliminá-las, já que esta meta é inalcançável. Se elevar além do nível imaginativo não implica recorrer a uma catarse, pelo contrário: isto significa alcançar o nível da ciência demonstrativa, e sobretudo intuitiva, e desatar a saber usar a *fluctuatio animi*, a catarse passional, os mecanismos de valoração, pejoração, contra-valoração e contra-pejoração afetivas, para, a partir deles, tentar gerar o maior grau de perfeição e de alegria no âmbito da vida coletiva. Ultrapassar o nível da mera imaginação significa utilizar nosso saber dos mecanismos passionais e imaginativos para nos tornarmos, juntos, autores da peça política, na medida do possível. Não além do possível. Mas tampouco aquém do mesmo. O compadecer mimético dos corpos humanos na imaginação, que é a vida comum e a consciência imediata desses corpos, não só é o horizonte humano como também é o agente político em devir.

Mímesis y devenir

Gonzalo Gutiérrez Urquijo (FFyH – UNC, Argentina)

Si la mímesis es el transporte de lo semejante; y el devenir, la producción de lo diferente: ¿es posible, entre uno y otro concepto, alguna forma de coherencia? ¿Hay posibilidad de distinguirlos, si es que poseen una realidad independiente? Para intentar responder estas preguntas, nos ubicamos a lo largo de una línea de lectura que gravita alrededor de dos puntos principales.

Por un lado, la importancia del mecanismo mimético en el proyecto político de la *Ética*; su función de lazo social, es decir, de articulación entre las dimensiones micro y macrológica de la economía afectiva. En este sentido, podemos preguntarnos si la comprensión de la imitación nos conduciría – *como tomados de la mano* – hacia el relevo entre los libros tercero y cuarto.

Por otro lado, indagamos la ausencia de la descripción de este mecanismo en la lectura de Spinoza que realiza Gilles Deleuze. ¿Por qué ésta no le *conviene* – en el sentido spinoziano del término?

I

Para abordar estos problemas, es necesario partir del texto. La proposición 27 del *De affectibus* introduce la explicación del mecanismo imitativo de los afectos: "Por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos nosotros un afecto semejante". Cuando es movilizado por el deseo, este mecanismo lleva el nombre de emulación, es decir: "el deseo de alguna cosa, engendrado en nosotros en virtud del hecho de imaginar que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo" (E3, 27, e). Comienza así a funcionar el complejo sistema analógico

de los afectos, por medio del cual sus resonancias y sus interferencias, sus retroalimentaciones positivas y negativas, son procesadas por los mismos cuerpos que constituyen. Ahora bien, preguntarse quién es esa "cosa semejante a nosotros" – es decir: dónde se establece la partición entre lo semejante y lo diferente – es también preguntarse quién es el "nosotros" al que la cosa se asemeja.

Si Macherey ve en la mímesis "la verdadera base del vínculo social" [1], esto se debe a que las proposiciones que la explicitan preparan los fundamentos necesarios para abordar de lleno – en el *De servitude humana* – la cuestión de la política relación entre comunidad, afectos y libertad. La disposición a ser idénticos comporta, en este sentido, no sólo el espacio donde se funda toda comunidad, sino una afectividad singular; una intemperie de los afectos sociales que, por su relación fundante respecto a la constitución de la afectividad individual, ha podido recibir el nombre de "transindividual" [2]. Así, la lógica mimética no anima la interacción entre células exteriores las unas a las otras, sino que fabrica complejos afectivos que estructuran los individuos, haciéndolos intervenir en una verdadera economía afectiva relacional. La relativa autonomía de este mecanismo indica que la fuente del vínculo social no se encuentra en los cálculos de la razón, sino en el desencadenamiento espontáneo de las pasiones sometidas a las reglas de la imaginación. Ésta, a su vez, transfiere a comunidades enteras conflictos cuya forma original se encuentra en las disposiciones de cada individuo [3]. La mímesis, entonces, es esa transferencia recíproca, este medio dinámico que vincula lo individual y lo colectivo.

---

[1] Macherey, P. *Introduction a l'*Ethique *de Spinoza. La troisième partie. La vie affective.* PUF, 1995. p. 187.

[2] Balibar, E. *De la individualidad a la transindividualidad.* Encuentro Grupo Editor, 2009.

[3] Cfr. Macherey, P. Ibíd.*,* pp. 187-188.

Percurso XI

II

Abordando la relación entre conatus y don, Frédéric Lordon propone una "economía general de la violencia conativa" con la que estructura el problema original de lo social [4]. Se juega, en su propuesta, la posibilidad misma de una ciencia social spinozista, para cuya ilustración recurre a una figura fisiológica: la *pronación*; aquel movimiento muscular por el cual el antebrazo rota la palma de la mano hacía sí. "Pronar" sería el movimiento de tomar para sí, opuesto a la supinación, que abre el cuerpo sobre su reverso. En su impulso más bruto, el conatus es entonces apropiador, y ejerce una original preocupación-por-sí que configura su relación práctica con el mundo. Que el antagonismo de fuerzas apropiadoras dispone el colectivo a enfrentamientos que pueden desmembrarlo como tal, he allí un dato tan obvio como fundamental de la reflexión política. La descomposición violenta de un colectivo representa el peligro social por excelencia, su límite mismo, y se aloja en la borrosa zona en la que la ventaja para sí puede devenir ventaja sobre los otros.

La propuesta de Lordon continúa el gesto spinozista: labrar un conocimiento de las pasiones. El punto problemático es entonces el tratamiento institucional del conatus, allí donde la apropiación anárquica y la sublimación social se articulan y miden sus distancias. Es aquí donde la mímesis adquiere una figura clave, expuesta según dos dimensiones que determinan su funcionamiento práctico.

En primer lugar, la mímesis adquiere la figura de la institución del don y contra-don; registro propiamente social, pues la emulación gratificante funciona nada menos que como un descubrimiento civilizacional que regula la violencia

[4] Lordon, F. "Le don tel qu'il est et non tel qu'on voudrait qu'il fût". Resumen de una comunicación hecha en el coloquio *Spinoza et les sciences sociales*, Université de la Sorbonne, 9 de abril de 2005.

apropiadora, prohibiendo la apropiación salvaje y sustituyéndola por un "recibir" que – a su vez – promete una donación futura y desvía el debate hacia lo simbólico. A través de la institución del don y el contra-don, lo provechoso para el conatus puede pasar bajo una forma compatible con la perseverancia grupal.

En segundo lugar, la regulación social adopta formas que no pasan por una agonística abierta. Este es el registro propiamente pasional de la mímesis: no menos social que el anterior, pero más directamente interpersonal. Aquí Lordon coincide con los anteriores comentarios de Macherey, por cuanto comprende la emulación de los afectos como la máquina misma donde se produce el complejo de intereses que precede a la agencia. No se trata aquí de un mero interaccionismo: la persona que emulo puede haber sido afectada ella misma por mecanismos sociales (como la autoridad), de manera que influencias verticales y horizontales se mezclan en una propagación social de los afectos que – no obstante su alcance – tiene su corazón en la interacción local donde quien imagina el afecto de otro lo hace vivir en sí.

El hecho de que la constitución de nuestra propia afectividad se desarrolle en una intrínseca apertura al Otro, significa no sólo que algunos de nuestros sentimientos particulares están orientados hacia el prójimo, sino que – más generalmente – existe un negocio entre la alteridad y la identidad donde nos constituimos como sujetos *a priori* sociales. Es cierto que, al prestar nuestra sensibilidad para sentir aquello que nuestros semejantes experimentan, nos exponemos a una circulación afectiva tan real como la que le acontece a nuestro propio cuerpo. Pero es también cierto que a base de nuestro propio cuerpo imaginado es que creamos las vías por medio de las cuales saldamos las grietas de la irreductible alteridad que nos presenta la experiencia ajena. ¿No es la mímesis esa imaginación necesaria con la que jugamos para alcanzar la alteridad, para figurarla y

experimentar de alguna manera aquello que sabemos que no podemos experimentar?

Por ello, a pesar de su potencial político, asociativo, la mimesis no es ni una caridad ni un mecanismo bueno de por sí. El escolio de la proposición 68 del *De servitude humana* remite a la misma proposición 27 del Libro anterior, e ilustra la posibilidad de que los hombres, creyéndose semejantes a las bestias, imiten sus afectos. A su vez, el equivalente triste de la emulación, la conmiseración, comporta una errancia propiamente infantil. Para Spinoza, "la experiencia nos muestra que los niños, a causa de que su cuerpo está continuamente como en oscilación, ríen o lloran por el mero hecho de ver reír o llorar a otros, desean imitar todo cuanto ven hacer a los demás, y, en fin, quieren para ellos todo lo que imaginan deleita a los otros (…)" (E3, p32, e). Llegados a la proposición 50 del Libro IV, Spinoza sostiene que la conmiseración, en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es de por sí mala e inútil. Y en la proposición 70 nos insta, incluso, a evitar los beneficios de los ignorantes. Su escolio, no obstante, contiene una salvedad: es precio evitarlos "en la medida de lo posible".

La ambivalencia constitutiva del pueblo es aquí patente: por un lado, nada hay más beneficioso que la ayuda de otro hombre, pero también: nada más perjudicial que la pérdida de libertad en manos de una obediencia irracional. El rechazo de la complacencia social, gesto antimimético y potencialmente solitario, desea recuperar la comunidad perdida. Bajo la guía de la razón, los hombres descubren la coincidencia de sus propios útiles, escapan al conflicto y a la servidumbre pasional. Finalmente, ese bien que no deja de emularse bajo infinitas máscaras se revela como un bien eminentemente compartible que incluso se potencia al multiplicarse, y que no sufre merma al re-partirse. El capítulo III del TTP opone la beatitud al goce exclusivo, y cumple así la voluntad del §14 del TRE: "a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo."

Quizás el paso del Libro tercero al cuarto no sea tan directo. Pero podemos decir existe un transcurso entre momentos: de la sociología mimética del *De affectibus*, al rechazo de la dependencia de la *opinión pública*. Y es que odiar lo que otros odian, amar lo que otros aman; querer que los otros nos amen, amarnos cuando nos aprueban: ¿Es este el inconsciente colectivo, el *medio social* que describe Spinoza? Si la mímesis es el transporte de los afectos, ¿qué lugar le cabe, en una sociedad, a los procesos de diferenciación, de des-identificación? Elegir a quién imitar, ¿es indirectamente elegir de quién diferenciarse?

III

La comunicación transindividual y circular de los afectos los revela no como algo que pertenece a un sujeto y luego es pasado a otro; sino como intensidades flotantes que pertenecen a nadie y circulan por debajo de la representación intersubjetiva.

Quizás haya sido Deleuze quien más trabajó por liberar los afectos de su sujeción a los estados de cosas. Habiendo deducido la mismidad de la diferencia, no es extraño que su pensamiento guarde muy poca simpatía para con la mímesis. "No aprendemos nada con aquel que nos dice: haz como yo." [5] En varios textos, sobre todo en *Crítica y Clínica*, la oposición entre mímesis y devenir es constante. Bartleby, el escribiente, se niega a copiar.

Es de notar, no obstante, que cuando Deleuze construye su propio concepto de devenir, recurre a nociones spinozistas. "Los afectos son devenires" [6], sostiene. Y lo que se afecta en un devenir son modos heterogéneos cuyo encuentro modifica su número de maneras de afectar y ser afectado [7]. Es

[5] Deleuze, G. *Diferencia y repetición,* Anagrama, p. 52.

[6] Deleuze, G., Guattari, F. *Mil mesetas*, Pre-Textos, p. 261.

[7] Cfr. Axel Cherniavsky, "El amor intelectual por las piedras. Convergencia de los proyectos liberatorios de Spinoza y Deleuze" en *Spinoza. Cuarto coloquio.* Diego Tatían (Comp.), Brujas, 2008. pp. 127-148.

en este sentido que el devenir es completamente distinto de la mímesis: en lugar de imaginar una comunidad en lo dado, libera una potencia inusitada a partir de la alteridad.

Como hemos señalado, la mímesis spinoziana reviste de por sí un estatuto ambivalente. Al generar el vínculo social, el mismo mecanismo relacional puede facilitar la solidaridad de la sociedad para consigo, pero ser también responsable de propagar olas de violencia. Spinoza, lo sabemos, vivió en carne propia las rabias de la multitud enardecida por la superstición. Al omitir la cuestión de la mímesis, Deleuze simplemente elude algo que el propio Spinoza matiza. El mecanismo mimético puede ser comprendido como una herramienta sociológica de la *Ética*, pero no como un medio propicio para la libertad.

De hecho, ¿no es hoy en día la mímesis la que anima la lógica de la publicidad o la pornografía? En todo caso, creemos que postular la reproducción mimética de los afectos como constitutiva del vínculo social precisa una acotación. Pues antes de disponernos a la admiración de los íconos sociales, de los modelos miméticos que se sostienen y se sancionan en las imaginaciones colectivas, debe ser ya cierto que hemos pasado por la experiencia del miedo. Y que, a partir de la sanción social de lo justo y lo injusto, el monopolio de la venganza por parte del Estado nos presenta – en la figura del pecado – aquella "desobediencia codificada" [8] cuya sanción nos disuade de imitar al delincuente.

IV

También René Girard mantiene esta correspondencia entre niveles: la arcaica institución del sacrificio, por un lado, canalizando la violencia humana; y, por el otro, el mecanismo del deseo mimético que multiplica los pretendientes por objeto deseado. Como es sabido, Girard ve la historia de la humanidad

[8] La expresión es de Cecilia Abdo Ferez, ver "Parte, violencia y lo justo en Spinoza" en *Spinoza. Noveno coloquio,* Diego Tatián (comp.), Brujas, 2013, p. 20.

a través de este mecanismo, que encuentra su momento de revelación en la figura de Cristo. Si retenemos la figuración del Cristo de Spinoza, aquel que nos revela la conveniencia política del amor al prójimo, quizás esta deriva de lecturas no resulte tan forzada. Después de todo, el credo mínimo podría conciliar dos hechos potencialmente irreductibles: el que los hombres desean vivir según lo que cada uno considera bueno, y el que no haya nada más bueno para el hombre que el hombre.

Pero ¿cómo hemos llegado a esta cercanía entre Spinoza y Girard? ¿No es acaso la política spinoziana tan poco sacrificial como puede serlo una teoría que deja incólume el derecho natural durante el transcurso del estado de naturaleza al Estado civil? Y aquella anomalía que el mecanismo sacrificial busca abolir, ¿puede pensarse como la fibra misma con la que se teje la inmanente relación entre la potencia política y soberanía (nunca directamente igualadas, pero tampoco separables por completo)? Spinoza construye una libertad cuyo despliegue produce comunidad y no caos. No obstante, la teoría spinozista acepta el hecho de que la sociedad civil funda un Estado al sancionar lo justo y lo injusto, y que, consubstancialmente, esta definición es la definición de una parte imperante contra otra. La venganza, dirá Spinoza, se mantiene como derecho natural; y si el Estado debe regularla, es porque ella suscita la amplificación mimética a la que largamente se refiere Girard [9].

La lógica de la mímesis dicta que todo deseo, por personal que parezca, es en realidad un deseo emulado y robado. Por esto mismo, la colectivización de las apropiaciones deseantes conlleva necesariamente un conflicto y un re-parto de las fuerzas de deseo. Si la mímesis habilita el medio teatral en el que la sociedad y el soberano se relacionan, también anima la disolución violenta del implícito equilibrio entre ellos. Frente a frente, dos conatus apropiadores – regidos por la

[9] Girard, R. *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, 2009.

lógica de la imitación – tienden a una amplificación exponencial de la fuerza que invisten en su enfrentamiento. Y, así, tienden necesariamente hacia el límite que disolverá la relación de oposición que mantienen. La violencia engendra violencia, hasta que alguien muere; luego todo vuelve a comenzar. Cada parte ignora el daño que le produce a la otra, y quizás por eso sea difícil concebir un pueblo cuya autonominación no necesite pasar por la negación de otra identidad. Para Girard, lo particular del mecanismo mimético es que instiga y anticipa la transgresión del límite. Conjura aquello que suscita y viceversa.

Lo importante de la cuestión se juega, para nosotros, en la posibilidad de de-limitar la institución y la transgresión como verdaderos afectos sociales. Pues si toda perseverancia en el ser tiende hacia el límite de aquello que cumple en acto, pareciera, a su vez, que la tarea de toda perseverancia es continuar la transformación de aquella actualidad de la que se deduce. Hemos hablado de la conjugación y anticipación de los deseos colectivos como una estrategia social que emerge de un medio mimético. Siendo el movimiento de la mímesis exponencial, tiende lo más rápidamente posible al límite que no podrá alcanzar. Por eso necesita de todo un rodeo que transforme su potencia. El esfuerzo por perseverar en el ser también tiende hacia su límite, pero sólo alcanza ese estado de retroalimentación positiva en el ir y venir de su resonancia con los otros esfuerzos. Sus potencias en acto – es decir, sus individualidades – se encuentran interrelacionadas; y en el límite mismo que dibuja su alcance se juega todo un negocio cuyo interés puede incluso estar oculto a los intereses individuales de los que se vale en un principio.

La cuestión de una política más allá de la coerción conduce al análisis de la genealogía de estas verdaderas tecnologías sociales. Mientras que, para Girard, un único mecanismo conduce la historia de la humanidad, Deleuze y Guattari multiplican las distinciones. En lugar de una oculta

progresión de la lógica sacrificial, habría distintas semióticas que conviven en tiempos y espacios concretos. La compleja trama de la soberanía podría entonces ser enfrentada desde dos ángulos; y las posibles alianzas entre el pensamiento de Clastres y una incipiente ciencia social spinozista tendrían, así, dos aproximaciones. Pues si el conatus clastreano es conjuración de la trascendencia del Uno, entendida también como guerra contra el Estado[10]; también es cierto que aquello conjurado va dibujando, e incluso seleccionando, las estrategias de conjuración que son sus propias reglas de juego. La separación del poder político del cuerpo social es una ruptura intransitable: aquella *aparición* de una organización sobrecodificadora que no emerge de las partes, sino que adviene a ellas. Lo que cambia, de un momento a otro, es más bien el estatuto de la parte, el tipo de re-partición social. El jefe sin poder, o el chamán tenido a distancia, son esas figuras de una política salvaje amenazada por la trascendencia. Tal como sucede en las realezas africanas, estas figuras pueden convertirse en rey y sacerdote, pero la práctica del regicidio o el incesto real todavía exteriorizan las fuerzas de la naturaleza que desbordan la comunidad, e impiden que se consuma la separación entre amos y esclavos.

No obstante esto, determinar hasta qué punto las estrategias salvajes sirven como armas en la lucha contra la servidumbre es un problema complejo. El monolítico y arcaico Estado conjuga en el cuerpo del Rey aquella tabulación que separaba la política organización del grupo con las fuerzas que la exceden. El rito se vuelve sincrético y parecería que, después de todo, la soberanía no rompe con nada de aquel proceso de culturación homínido, sino que más bien lo continúa. Tanto en el modelo clastreano de guerra contra el Estado, como el modelo sacrificial-mimético de Girard, se trata

[10] Cfr. Clastres, P. *Arqueología de la violencia*: *la guerra en las sociedades primitivas*, FCE, 2004.

de una conjuración del límite donde se deshace la perseverancia de la comunidad. Ambos ponen en juego aquello que Lordon llama *tímesis*, o capacidad de evaluación inconsciente sin patrón establecido. Los agenciamientos concretos – intercambio, guerra, sacrificio – presienten inconscientemente el umbral donde se transformarían en otro agenciamiento (dependencia, destrucción total, holocausto). Pero, ¿es que todos toman como modelo la trasngresión producida por la emulación retroalimentada, con su consecuente solución sacrificial/simbólica?

Aunque la sociología spinoziana del deseo parece contener ambas concepciones, el devenir deleuziano, entendido como creación de afectos, parece oponerse directamente al modelo mimético de la economía afectiva; pues es sólo en el encuentro inusitado con la alteridad es que se vuelve posible liberar un medio de exterioridad propicio para el surgimiento de lo nuevo. Si la soberanía política ha sido caracterizada por el monopolio de la violencia, y si la guerra absoluta es el límite abstracto al que tiende todo enfrentamiento conativo, las investigaciones de Clastres, Deleuze y Guattari, apuntan a poner de manifiesto hasta qué punto el Estado se apropia para sus propios fines de una máquina de guerra que le es exterior, y cómo ésta conlleva una violencia que el segmento soberano de la sociedad intenta sacralizar o monopolizar. Es la insistencia en esa violencia salvaje, exterior al Estado, la que hace aparecer a la política deleuziana como anárquica y peligrosa. Pero nuestro punto es el siguiente: el *devenir* no se opone a los desarrollos spinozianos de los libros III y IV de la *Ética*. La distancia frente a la lógica mimética no es un rechazo a una posible política conciliadora, ni menos aún a la organización fraternal del cuerpo social. Pero criticarla es necesario si se busca desmitificar el carácter constituyente de los dispositivos de poder. Dado que su puesta en inmanencia los reduce a dimensiones especiales de agenciamientos de deseo más

complejos, el hecho de que el poder gestione y canalice estos deseos no quita la posible potencia política del gesto por el cual se denuncia su pretendida – pero dada – trascendencia.

Por nuestra parte, tan sólo hemos querido decir que mientras el devenir es la posibilidad misma de una noción común, la mímesis no parece poder salir del estado de una pasión.

PERCURSO XII

O problema do Bem e do Mal no KV e nas Cartas do Mal

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE, Brasil)

Benedictus de Spinoza irá abordar o problema do mal em suas obras e correspondência, desenvolvendo paulatinamente a concepção do bem e do mal como relativo à ação e à potência humana na *Ética* (E)[1], no *Tratado da Reforma do Entendimento* (TIE) e nos *Pensamentos Metafísicos* (CM). A estas podemos acrescentar ainda o *Tratado Teológico-Político* (TTP)[2], o *Breve*

[1] Para a citação das obras de Spinoza, utilizaremos as siglas KV para o *Breve Tratado*; CM para os *Pensamentos Metafísicos*; PPC, para os *Princípios de Filosofia Cartesiana*; TTP para o *Tratado Teológico-Político*; TP para o *Tratado Político*; TIE para o *Tratado da Reforma do Entendimento*; Ep para as *Cartas* e E para a *Ética*. Quanto às citações referentes às divisões internas do *Breve tratado e* dos *Pensamentos Metafísicos*, 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* ou dos *Princípios de Filosofia Cartesiana*, indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra correspondente para indicar as partes internas como por exemplo, (d) para as definições, etc. Quando necessário, citaremos o original em Latim da edição de Carl Gebhardt, cuja sigla será SO, seguida do número correspondente ao volume (1 a 4), em algarismo arábico. *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. No caso do *Breve Tratado* utilizaremos a seguinte tradução: *Breve Tratado*. Tradução e notas de Emanuel A. R. Fragoso e Luís César G. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

[2] Por terem sido analisadas anteriormente em outro estudo nosso não se abordará aqui o problema do Mal nestas três últimas obras citadas: *Tratado da Reforma do Entendimento* (TIE), *Pensamentos Metafísicos* (CM) e *Tratado Teológico-Político* (TTP).

Tratado (KV) e as *Cartas* (Ep), em especial a correspondência de Spinoza com Blijenbergh, a cujo conjunto Gilles Deleuze denominou de "Cartas do Mal".

A negação da possibilidade de existência do mal absoluto é inicialmente abordada por Spinoza nos *Pensamentos Metafísicos*, ao escrever que "Deus, em verdade, é dito soberanamente bom porque é útil a todos. Com efeito, por seu concurso conserva o ser de cada um e é para cada um a coisa mais amada. E o mal absoluto não existe, como é por si manifesto." (CMI/6/nº 7, SO1, p. 247) [3]. Reencontramos esta negação no *Breve Tratado*, no capítulo 25 da Parte II: "Se o demônio é uma coisa totalmente contrária a Deus e não tem nada de Deus, então coincide com o nada, [...]" (KVII/25/1), ou ainda, "Admitamos, com alguns, que existe uma coisa pensante que não quer nem faz absolutamente nenhum bem e se opõe totalmente a Deus;" (KVII/25/2), se "[...] toda duração de uma coisa nasce de sua perfeição, e quanto mais essência e divindade elas têm, tanto mais subsistem." (KVII/25/3) e se "[...] a subsistência ou a duração no modo da coisa pensante só nasce pela união, causada pelo amor, que tal modo tem com Deus." (KVII/25/3), então, pode-se concluir que, "Supondo-se nos demônios exatamente o contrário dessa união, *é impossível que subsistam*." (KVII/25/3, grifo nosso).

Quanto à consideração spinozista do bem e do mal como conceitos relativos, também encontramos esta tese nos *Pensamentos Metafísicos*, no capítulo 6 da Parte I, na seção número 7, expressamente intitulada *Bom e mau se dizem apenas num sentido relativo*: "Uma coisa considerada isoladamente não é dita ser boa nem má, mas somente em sua relação com uma outra à qual ela é útil ou nociva para a obtenção daquilo que ama." (CMI/6/nº 7, SO1, p. 247).

[3] Cf. o original: "*Deus vero dicitur summe bonus, quia omnibus conducit; nempe uniuscujusque esse, quo nihil magis amabile, suo concursu conservando. Malum autem absolutum nullum datur, ut per se est manifestum*." (CMI/6/nº 7, SO1, p. 247).

Também reencontramos esta tese no *Breve Tratado*, no capítulo 6 da Parte I no qual Spinoza desenvolve a análise acerca dos atributos de Deus, dos quais a predestinação divina é o terceiro. Neste contexto, o bem e o mal são considerados como conceitos relativos. Assim, partindo da afirmação de que apenas Deus é a primeira causa de tudo, e de que a vontade humana também depende de causas externas e, por conseguinte, de Deus como causa primeira (KVI/6/4), Spinoza irá analisar a clássica objeção da onipotência divina e a existência do mal: "[...] *como é possível que Deus, que é chamado de o sumamente perfeito e a causa única, ordenador e provedor de tudo, permita, não obstante, que se veja por toda a parte na Natureza uma desordem dessas? E também, por Ele não criou o homem tal que não possa pecar?*" (KVI/6/6, grifo do autor).

Os dois aspectos desta objeção – a presumida desordem natural e o pecado humano – são analisados em separado por Spinoza. Quanto ao primeiro, nega-se que exista realmente desordem na natureza, afirmando que a ideia da desordem surge da comparação das coisas particulares da natureza com as ideias universais de origem platônica, que, de acordo com seus seguidores, ao contrário das coisas particulares, eram as únicas a que a providência divina atingia. Mas, para Spinoza, as ideias universais não são criadas por Deus, portanto, não pertencem à natureza; somente as coisas particulares, "[...] todas as coisas particulares, e somente elas, têm causa, e não as universais, pois estas nada são." (KVI/6/7). Portanto, a ordem ou a desordem nas coisas não pode ser medida pelas ideias gerais. Quando da análise do segundo aspecto da objeção, o problema do pecado no ser humano é que Spinoza vai introduzir a relatividade do bem e do mal, que serão inicialmente aplicados à questão do pecado, ou seja, trata-se de conceitos que se dizem por comparação a um modo ou a uma intenção previamente estabelecidos. Ou, como escreve Spinoza, estes "[...] não são outra coisa do que modos de

pensar, e de maneira nenhuma *coisas* ou *algo* que tenha *existência*, [...]" (KVI/6/9, grifos do autor).

No capítulo 10 da Parte I do *Breve Tratado*, intitulado *O que são o bem e o mal*, Spinoza volta a afirmar a relatividade do bem e do mal, de forma mais desenvolvida do que anteriormente. O capítulo inicia-se com a reflexão acerca das coisas que estão em nosso intelecto e das que estão na Natureza. Dentre as primeiras, incluem-se com certeza as relações que se "[...] referem a coisas diversas, e às quais chamamos *Entia Rationis* [entes de razão]." (KVI/10/1). A seguir, Spinoza escreve: "Assim se põe agora a pergunta, *se o bem e o mal se incluem entre os Entia Rationis ou entre os Entia Realia* [entes reais]." (KVI/10/2, grifo do autor). A esta pergunta, sua resposta é a de que, se o bem e o mal não são outra coisa do que relações, "[...] então está fora de dúvida que devem ser colocados entre os *Entia Rationis*, pois jamais se disse que algo é bom, senão em relação a outro que não é tão bom ou não nos é tão útil como o primeiro." (KVI/10/2). Como exemplo, escreve: "E assim, quando alguém diz que um homem é mau, não o diz senão em relação a um outro que é melhor;" (KVI/10/2), concluindo a seguir que "Tudo isto seria impossível poder dizer, se este *melhor* ou *bom*, *em relação ao qual ela foi qualificada como tal, não existisse*." (KVI/10/2, grifo do autor). Em continuação ao argumento iniciado no capítulo 6, Spinoza torna a criticar a comparação das coisas, agora é a afirmativa de que isto ou aquilo é bom, em comparação com as ideias gerais, acrescentando um novo argumento: "*Tudo o que existe na Natureza são ou coisas ou ações. Ora, o bem, o bem e o mal não são coisas nem ações. Logo, o bem e o mal não existem na Natureza*." (KVI/10/4, grifo do autor).

Na segunda parte do KV, intitulada *Do homem e de quanto lhe pertence*, Spinoza também vai considerar o problema do mal, só que agora em relação ao homem. A argumentação inicia-se com a afirmativa de que o gênero "homem", assim como os conceitos de bem e de mal, são entes

de razão; e uma vez concebida em nosso intelecto uma ideia de um homem perfeito, esta poderia ser uma causa para ver, "[...] (quando nos examinamos a nós mesmos) se há também em nós um meio de alcançar uma perfeição semelhante. Por isso, chamaremos bom tudo aquilo que nos aproxima dessa perfeição, e mau o que, pelo contrário, nos impede de alcançá-la ou não nos aproxima dela." (KVII/4/5-6). Após um alerta para se evitar a confusão entre a ideia geral de homem perfeito, que seria um ente de razão, e o bem e o mal entendidos como entes reais, Spinoza vai insistir na relatividade destes conceitos e em suas existências puramente racionais, assim como a ideia de um homem perfeito: "Podemos conhecer o fim de tal homem porque ele é um ente de razão e podemos conhecer também, como já foi dito, seu bem e seu mal, que são apenas modos de pensar." (KVII/4/8). Uma vez definidos como entes de razão, Spinoza afirma sua cognoscibilidade (KVII/4/9) e fundamenta a perfeição do homem na união – tornada possível pelo conhecimento verdadeiro que difere também de acordo com os objetos que se lhe oferecem – com o ser sumamente perfeito que é Deus (KVII/4/10).

A tese da relatividade do bem e do mal assume um caráter mais prático, se assim podemos denominar, na correspondência de Spinoza com o comerciante Willen van Blijenbergh [4]. Este intercâmbio epistolar acerca da questão

[4] Pela leitura desta correspondência, podemos depreender que Blijenbergh era comerciante de grãos em Dordrecht, teólogo e admirador da Filosofia, apesar dele considerar esta última como subordinada à Teologia. Para A. Wolf, "Ele tinha gosto pela Teologia e considerava a Filosofia meramente como serva da Teologia." (The Oldest Biography of Spinoza**.** Edited with translation, introduction, annotations by A. Wolf. New York/Londres: Kennikat Press, First published in 1927, reissued in 1970, p. 54). Segundo Atilano Domínguez, "Blijenbergh escreveu uma obra em 1666 contra os menonitas e, depois, contra o autor do TTP: *La verdad de la religión cristiana... contra los argumentos de los ateos...* (1674), **[CONTINUA]**

do bem, do mal e do pecado, envolve oito cartas, quatro para cada um, escritas entre dezembro de 1664 e junho de 1665. Conforme se depreende pela sua leitura, bem como pelo período em que foram escritas, estas cartas são posteriores aos PPC, aos CM, à redação do KV e do TIE, e contemporânea à redação de partes da *Ética* – ainda que anterior a sua versão definitiva – e aos tratados políticos (TP e TTP).

Nas primeiras obras de Spinoza a relatividade dos conceitos do bem e do mal era atribuída à comparação com as ideias gerais, citando as comparações com outra coisa que seria melhor ou pior, mas sem insistir no aspecto ontológico da questão. Nas "cartas do mal", como bem denominou Deleuze esta correspondência [5], ao contrário da análise

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 4] e da *Ética*: *Refutación de la Ética o moral de Benedictus de Spinoza...* (1682), na qual se apresenta como 'tesoureiro da cidade de Dordrecht'." (Correspondencia. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988a, Nota 126, p. 161). Domínguez, apesar de ressaltar que Blijenbergh não era torpe, pergunta-se acerca de uma possível relação entre estes escritos apologéticos e os cargos que ocupou na cidade entre 1674 e 1695. (*Ibid*., p. 161). De forma mais direta, Wolf vai considerar que houve realmente uma relação entre os textos publicados e sua eleição para Burgomestre de Dordrecht em 1695. (*Ibid*., p. 54). Assim também Gilles Deleuze, que escreve: "[...] são as cartas que lhe envia um jovem holandês mal intencionado. Este holandês não gostava de Spinoza e o atacava constantemente, [...]" (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, Curso de 24-01-78). De nossa parte, acrescentaríamos que nos parece bastante revelador de suas reais intenções, o fato de que em suas cartas a Spinoza - em especial a Carta 18 - Blijenbergh explica-se em demasia acerca de suas intenções.

[5] Cf. o título do Capítulo III: *Les lettres du mal*. (1981, p. 44; 2002, p. 37).

efetuada nos textos anteriores, a linguagem e a análise são ontológicas, pois o mal não só é relativo, mas também não tem entidade real nem essência. O mal sempre se diz em relação ao entendimento – e nem sequer ao entendimento divino – mas somente ao nosso.

A correspondência inicia-se com Blijenbergh escrevendo a Spinoza (Ep 18) [6], solicitando alguns esclarecimentos acerca da exposição spinozista da filosofia de Descartes nos PPC [7] e da exposição de algumas questões de sua própria filosofia, no *Apêndice*, os CM, que se seguem a esta exposição – em especial da questão da relatividade do bem e do mal, exposta nesses últimos.

Partindo da consideração de "[...] que Deus não somente criou as substâncias, mas também o movimento nas substâncias, isto é, que Deus não só mantém as substâncias em seu estado mediante uma criação contínua, mas que também conserva seu movimento e sua tendência (*conatum*)." (Ep 18, *Versio*, SO4, p. 81-82), Blijenbergh observa que a isto deve seguir-se necessariamente que "[...] ou bem não existe nada de mal no movimento ou vontade do espírito, ou bem o próprio Deus produz imediatamente aquele mal." (*Ibid*., p. 82) [8], questionando: "[...] de onde procede a vontade de comer em Adão ou a vontade de soberba nos anjos caídos?" (*Ibid*., p.

[6] BLIJENBERGH, Willen van. *Carta XVIII (12 de dezembro de 1664)*. Tradução e notas de Emanuel A. R. Fragoso e Flora B. R. Fragoso. *Revista Conatus - Filosofia de Spinoza*, Fortaleza, v. 4, n. 8, p. 99-102, dez. 2010.

[7] Os PPC foram publicados, em 1663, em latim; e no ano seguinte, 1664, saiu uma tradução em holandês, feita pelo amigo de Spinoza, Peter Balling, acrescida de algumas notas do autor.

[8] Na Carta 19, ao reproduzir esta questão que foi posta por Blijenbergh na carta anterior, Spinoza inclui o termo "pecados" (p*eccata*): "[...] parece seguir-se claramente que ou bem não existe *pecado* nem mal algum, ou bem Deus faz os *pecados* e o mal," (Ep 19, SO4, p. 88, grifo nosso).

83). Para Deleuze, a questão é "[...] endereçada aos cartesianos: como Deus pode ser causa das 'vontades más', por exemplo, da vontade de Adão de comer o fruto proibido?" (1981, p. 45; 2002, p. 38).

Ressaltando que Blijenbergh não esclareceu o que entende por mal, Spinoza escreve em sua resposta que coligiu a partir do exemplo dado por Blijenbergh o da vontade determinada de Adão – que o mal é a vontade humana determinada de tal maneira que se oponha à proibição divina. A seguir, Spinoza acrescenta que "Por minha parte, não posso conceder que os pecados e o mal sejam algo positivo e muito menos que exista ou suceda algo contra a vontade de Deus." (Ep 19, *Versio*, SO4, p. 88) [9], escrevendo que tudo "[...] quanto existe, considerado em si mesmo, sem relação a nenhuma outra coisa, implica perfeição, a qual se estende a qualquer coisa em que chegue a essência mesma da coisa." (*Ibid*., p. 89). E, retomando o exemplo de Blijenbergh, o da vontade determinada de Adão de comer o fruto proibido, afirma que a vontade determinada de Adão, "[...] considerada por si só, implica tanta perfeição quanto essência expressa." (*Ibid*., p. 89), e também que "[...] sem compará-la com outras mais perfeitas ou que revelem um estado mais perfeito, não se poderá achar nela imperfeição alguma." (*Ibid*., p. 89). Ao que conclui Spinoza: "Se tudo isto é assim, segue-se claramente que os pecados, por não indicarem nada mais que imperfeição, não podem consistir em algo que expresse essência, como o decreto de Adão e sua execução." (*Ibid*., p. 90). Ademais, diz Spinoza, a vontade de Adão não pode ser qualificada de má por opor-se à lei ou ser desagradável a Deus, pois "[...] seria acrescentar uma grande imperfeição a Deus admitir que

[9] Spinoza, Benedictus de. *Carta XIX (05 de janeiro de 1665)*. Tradução e notas de Emanuel A. R. Fragoso e Flora B. R. Fragoso. *Revista Conatus - Filosofia de Spinoza,* Fortaleza, v. 5, n. 9, p. 103-107, jul. 2011.

suceda algo contra sua vontade, ou que deseje algo que não logra conseguir, ou que sua natureza seja determinada de forma que sinta, como as criaturas, simpatia por unas coisas e antipatia por outras." (*Ibid*., p. 90). Por conseguinte, conclui Spinoza, "[...] como a vontade ou decisão de Adão, considerada em si mesma, não era má nem estava, propriamente falando, contra a vontade de Deus, segue-se que Deus pode e inclusive – pelas razões que você mesmo aludiu deve ser sua causa." (*Ibid*., p. 90-91), mas, ressaltando que "[...] não enquanto esta vontade era má, já que o mal que nela havia, não era mais do que a privação de um estado mais perfeito que, por causa desta ação, Adão devia perder." (*Ibid*., p. 91).

Mas esta "privação" para Spinoza não é algo do qual possamos afirmar qualquer coisa, algo que tenha essência ou até mesmo existência, "[...] mas sim algo que só se denomina tal a respeito de nosso entendimento e não a respeito do entendimento de Deus." (Ep 19, *Versio*, SO4, p. 91), pois ela advém do fato do nosso entendimento subsumir a definições gerais coisas singulares do mesmo gênero, e quando consideramos uma coisa cujas obras contradizem esta perfeição, então, julgamos que esta coisa está privada dela e que se desvia de sua natureza. Ora, Deus não conhece as coisas abstratamente e nem forma definições gerais como as do nosso entendimento; e às coisas não lhes corresponde mais realidade do que aquelas que lhes foram outorgadas e de fato lhes confere o entendimento e o poder divino (*Ibid*., p. 91-92). Ademais, na Carta 21, Spinoza vai distinguir *privação* de *negação*, definindo a privação como sendo "[...] negar de uma coisa algo que julgamos que pertença a sua natureza," (Ep 21, SO4, p. 129); e a negação como sendo "[...] negar de uma coisa algo que não pertence a sua natureza." (*Ibid*., p. 129).

Neste contexto, Spinoza pergunta-se a seguir, "[...] por que dizem as Sagradas Escrituras que Deus deseja que se convertam os ímpios e por que proibiu a Adão comer da árvore,

quando ele havia concluído o contrário;" (Ep 19, *Versio*, SO4, p. 92). À primeira, Spinoza responde que "[...] as Escrituras, por estarem principalmente a serviço do povo comum, falam de forma comum e do modo humano, já que o vulgo é incapaz de entender as coisas sublimes." (*Ibid*., p. 92-93). É por isto que "[...] todas aquelas coisas que Deus revelou aos profetas como necessárias para a salvação estão em forma de leis, e por isto também os profetas imaginaram toda uma parábola." (*Ibid*., p. 93), na qual Deus é um legislador ou rei, porque revelou os meios de salvação e perdição, que não são mais do que causas; e foram estes chamados e descritos como leis. A salvação e a condenação, que seriam os efeitos que fluem desta causa, foram apresentados como prêmio e pena. (*Ibid*., p. 93). E conclui Spinoza, acerca da proibição a Adão, que "[...] consistia simplesmente em que Deus revelou a Adão que ao comer da árvore produzia a morte, o mesmo que nos revela, pelo entendimento natural, que o veneno é mortífero para nós." (*Ibid*., p. 93-94). A este respeito, escreve Deleuze que "[...] Deus não interdita nada, mas faz conhecer a Adão que *o fruto, em virtude de sua composição, decomporá o corpo de Adão*. O fruto age como o arsênico." (*Spinoza - Philosophie Pratique*. Paris: Éditions de Minuit, 1981, p. 46).

Na Carta 20[10], enviada em resposta à anterior, Blijenbergh revela sua verdadeira perspectiva acerca da verdade, ou da filosofia: mesmo aceitando como verdadeiros os conceitos advindos do entendimento, entre eles e a palavra revelada de Deus nas Escrituras, é a esta última que aqueles devem estar sempre subordinados, ou seja, as Sagradas Escrituras têm a palavra final sobre a verdade, por mais claros que possam ser os conceitos do entendimento. Assim, ele

[10] BLIJENBERGH, Willen van. *Carta XX (16 de janeiro de 1665)*. Tradução e notas de Emanuel A. R. Fragoso e Flora B. R. Fragoso. *Revista Conatus - Filosofia de Spinoza,* Fortaleza, v. 5, n. 10, p. 107-117, dez. 2011.

escreve que emprega sempre duas regras gerais, conforme as quais procura filosofar sempre: "A primeira é o conceito claro e distinto de meu entendimento, a segunda é a palavra revelada ou vontade de Deus. Segundo a primeira, procuro ser um amante da verdade; porém, segundo ambas, procuro ser um filósofo cristão." (Ep 20, *Versio*, SO4, p. 96). Ao que Spinoza responde na Carta 21, deixando claro que há uma profunda diferença de perspectiva entre os dois e demonstrando que entendeu finalmente a postura de seu correspondente: "[...] constato que não somente dissentimos sobre aquelas coisas que somente muito remotamente se podem derivar dos primeiros princípios, mas também inclusive sobre estes mesmos princípios." (Ep 21, *Versio*, SO4, p. 126); mas Spinoza não só entendeu que Blijenbergh é mais teólogo do que filósofo, como também que ele não está sozinho, ou seja, Spinoza desconfia que ele seja uma espécie de porta-voz de certos teólogos (DOMÍNGUEZ, Op. Cit., 1988a, Nota 152, p. 192), ao escrever: "Efetivamente, vejo que nenhuma demonstração, nem sequer a mais sólida do ponto de vista lógico, tem valor para você, a menos que esteja acorde com a explicação que você e outros teólogos, conhecidos seus, atribuem às Sagradas Escrituras." (*Ibid*., p. 126), e quanto a ele, Spinoza confessa que "[...] não entende as Sagradas Escrituras, ainda que lhes tenha dedicado alguns anos;" (*Ibid*., p. 126).

É precisamente esta diferença de perspectiva e de pressupostos entre os dois correspondentes que impede Blijenbergh de entender algumas das afirmativas de Spinoza, conforme este assinala a seguir na Carta 21, na qual censura Blijenbergh por ter lido de forma desatenta sua carta anterior, o que lhe impossibilitou de ver claramente em que reside a dissensão entre os dois, acerca da maneira com que Deus, considerado em si mesmo e não com atributos humanos, "[...] comunica aos justos a perfeição que estes recebem – assim eu entendo – ou se as comunica como juiz, que é, em última instância, o que você faz." (*Ibid*., p. 127). Donde, Spinoza

escrever que "[...] valoriza as obras segundo sua própria qualidade e não segundo o poder daquele que as efetua; e igualmente o prêmio, que segue à obra, se deriva dela com tanta necessidade como se segue da natureza de um triângulo que deve ser igual a dois ângulos retos." (*Ibid*., p. 127).

Após uma nova censura a Blijenbergh, Spinoza explica a este que não concorda necessariamente com todas as teses cartesianas descritas nos PPC, conforme foi explicado no prefácio. Ademais, que ele – Spinoza – teria feito melhor se tivesse contestado as palavras de Descartes, pois Blijenbergh não compreendeu bem a opinião deste acerca das vinculações do entendimento com a liberdade. Por isto, Spinoza escreve: "Primeiro, nem eu nem Descartes jamais dissemos que pertence a nossa natureza conter nossa vontade dentro dos limites do entendimento, mas sim tão somente que Deus nos deu um entendimento determinado e uma vontade indeterminada, de modo que não sabemos para que fim nos criou;" (Ep 21, SO4, p. 129). E, "Segunda, que nossa liberdade não reside nem em certa contingência nem em certa indiferença, mas sim na maneira de afirmar e negar, de modo que quanto menos indiferentemente afirmamos ou negamos uma coisa, mais livres somos." (*Ibid*., p. 130). Ademais, no que concerne à primeira, "[...] esta vontade indeterminada e perfeita, não só nos faz mais perfeitos, mas também, ademais, como direi a seguir, ela nos é muito necessária." (*Ibid*., p. 129). De fato, se "[...] não pudéssemos estender nossa vontade fora dos limites de nosso entendimento, tão limitado, seríamos muito miseráveis, já que não estaria em nosso poder nem comer um pedaço de pão nem dar um passo e nem subsistir, posto que todas estas coisas são incertas e plenas de perigo." (*Ibid*., p. 132). E conclui Spinoza: "Por conseguinte, nos basta que saibamos que somos livres e que podemos sê-lo, não obstante o decreto divino, e que somos a causa do mal enquanto nenhum ato pode ser chamado mal, a não ser a respeito de nossa liberdade." (*Ibid*., p. 130).

Percurso XII

A Carta 23 é a última enviada a Blijenbergh em que Spinoza responde às objeções deste. Nesta carta já não há mais mistérios nem reticências, e muito menos enganos, quer da parte de Blijenbergh, quer da parte de Spinoza, pois este último já sabe com quem está lidando, e Blijenbergh, pela maneira como Spinoza se expressou em sua última carta (Ep 21), já percebeu também que não pode contar com as mesmas atenções que este lhe dedicou na primeira carta que lhe foi enviada (Ep 19). Desde a primeira linha – ao apontar a insistência de Blijenbergh, que lhe enviou duas cartas numa única semana – percebe-se claramente da parte de Spinoza, certo tom de conclusão, de acerto final de possíveis pendências ou de mal-entendidos que possam restar. De fato, após algumas explicações e defesas, Spinoza escreve que "[...] Deus é absoluta e realmente causa de todas as coisas, quaisquer que sejam, que possuam uma essência." (Ep 23, SO4, p. 147), acrescentando: "[...] se você puder demonstrar que o mal, o erro, os crimes, etc. são algo que expressa uma essência, eu concederei sem reservas que Deus é a causa dos crimes, do mal, do erro, etc." (*Ibid*., p. 147), e, concluindo: "Me parece que provei suficientemente que aquilo que constitui a forma do mal, do erro, do crime, etc. não consiste em algo que expresse uma essência, e que, portanto, não se pode dizer que Deus seja a causa." (*Ibid*., p. 147). Após esta conclusão, Spinoza analisa o exemplo do matricídio de Nero e de Orestes. O primeiro, "[...] enquanto incluía algo positivo, não era um crime: pois também Orestes realizou a ação externa e teve ainda a intenção de assassinar a mãe e não era acusado como Nero. Qual foi então o crime de Nero? Simplesmente que com sua ação ele mostrou que era ingrato, impiedoso e desobediente." (*Ibid*., p. 147).

Segundo Deleuze (24-01-78, 2012), a análise de Spinoza sobre o exemplo de Adão é já uma reação contra Descartes e contra o Cristianismo, pois o que está na base de sua análise é a pressuposição de que nós só podemos conhecer

os corpos exteriores pelas afecções que os corpos exteriores produzem sobre o nosso, ou seja, eu conheço somente as misturas de corpos, e somente conheço a mim mesmo pela ação de outros corpos sobre o meu, e pelas misturas. Ora, para Deleuze, esta é uma proposição anticartesiana de base, posto que ela exclui toda apreensão da coisa pensante por si mesma, ou seja, exclui toda a possibilidade do *cogito*; e também anticristã, porque um dos pontos fundamentais da teologia cristã é a perfeição imediata do primeiro homem criado, ou, o que se chama em Teologia, a *Teoria da Perfeição Adâmica*. Adão, antes de pecar, é criado tão perfeito como pode sê-lo; é somente após o pecado da maçã que ocorre a queda; mas esta pressupõe um Adão perfeito como criatura. Para Spinoza, isto não é possível, se supormos que nós temos a ideia de um primeiro homem, nós só a podemos ter como a do ser mais impotente, o ser mais imperfeito, pois o primeiro homem somente pode existir ao acaso dos encontros e das ações de outros corpos sobre ele. Então, ao supor que Adão existe, ele existe sob um modo de imperfeição e de inadequação absoluta, existe sob o modo de um pequeno bebê exposto ao acaso dos encontros.

Neste mesmo curso, Deleuze (24-01-78, 2012) vai afirmar o mal em Spinoza como sendo um mau encontro. Ao contrário do que pensa Blijenbergh, Deus não proibiu absolutamente nada a Adão, esta pretensa proibição não é um exemplo da lei moral; Deus outorga a Adão uma revelação, prevenindo-o do efeito nocivo que o corpo da maçã teria sobre a constituição de seu corpo, o corpo de Adão; o encontro dos dois corpos seria nocivo, seria venenoso para Adão. Quando faço um encontro tal que a relação do corpo que me modifica, que atua sobre mim, se combina com minha própria relação, com a relação característica de meu próprio corpo, eu diria que minha potência de agir está aumentada. Quando, ao contrário, eu faço um encontro tal que a relação característica do corpo que me modifica compromete ou destrói uma de minhas relações, ou minha relação característica, eu diria que

minha potência de agir é diminuída ou mesmo destruída. O corpo da maçã existe sob tal relação característica, de uma maneira tal que somente pode agir sobre o corpo de Adão, assim como este está constituído, decompondo sua relação. E se Adão é culpado de não escutar a Deus, não o é no sentido de que lhe desobedeceu, mas sim, no sentido de que não tenha entendido nada.

Ética IV 68-73: Modelo del hombre libre?

Andrea B. Pac (UNPA, Argentina)

1. Introducción

El conjunto de proposiciones de *É*IV68-73 [1] ha sido objeto de interés para los estudios de Spinoza. Matheron, Macherey, Negri, entre otros, pusieron su atención en estas proposiciones que cierran el libro de la Servidumbre y conducen al libro de la Libertad mediante una descripción del "ingenio y forma de vida" del hombre libre (*É*IV66esc). En general, las interpretaciones coinciden en que esta descripción contiene "el modelo de naturaleza humana que nos proponemos" y que haría las veces de referencia para el bien ("aquello que sabemos con certeza que es un medio para acercarnos cada vez más al modelo") y para el mal ("aquello que sabemos con certeza que impide que reproduzcamos dicho modelo") (*É*IVPref). De aquí que, con frecuencia, haya sido interpretado como un argumento a favor de una ética spinoziana normativa [2].

[1] *Etica demostrada según el orden geométrico* (*É*), Madrid, Alianza, 1998.

[2] Sobre este grupo de proposiciones, con algunas variaciones con respecto a la proposición inicial, hay varios artículos a tener en cuenta. Según Macherey, *É*IV67-73 describe la vida del hombre libre ("*Éthique* IV: les propositions 70 et 71" en *Revue de Métaphysique et de Morale* N°4/1994, 459-474). Negri, por su parte, denomina al grupo 68-73 como una apología del hombre libre ("Spinoza, necesidad y libertad: algunas alternativas interpretativas" en *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*, Madrid, Akal, 2000, 144-158, p. 147). También, ve que en *É*IV61 hasta el final de este libro de la *Ética* "el tema de la metamorfosis positiva, constitutiva, es reanudado y ampliado" ("Democracia y eternidad en Spinoza. Metamorfosis de los cuerpos **[Continua]**

En efecto, se argumenta que el texto de *É*IVPref parece dejar poco margen para dudar de la intención de Spinoza de proponer un ideal de la naturaleza humana con el cual contrastar la servidumbre. Si en algo se diferencian la imaginación y la razón, el hombre esclavo de los afectos y el hombre libre (a pesar de no constituir un par dicotómico de opuestos), por lo menos, se debería poder decir que la distancia entre los términos de estos pares es de por sí una suerte de normatividad [3].

[CONTINUACIÓN DE LA NOTA 2] y de la *multitudo*" en *Spinoza subversivo*…, 128-138, p. 134). Temkine, a su vez, propone la siguiente división de las proposiciones: 19-24: construcción genética del modelo; 26-28: deducción de lo bueno y lo malo absolutos; 29-66: funcionamiento del modelo para deducir las cosas buenas o malas según el hombre racional: 67-73: *acmé* del modelo en la descripción del hombre libre ("Le modèle de l'homme libre" en *Révue de Métaphysique et de Morale* N°4/1994, 437-448, pp. 439-440). Por su parte, Matheron separa las proposiciones 65-73 en dos grupos: 65-69: fundamento de la vida racional individual; 70-73: la fundamentación de la vida razonable interhumana (*Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, Cap. 7). Finalmente, Bennett denomina a las proposiciones 61-73 "psicología del hombre libre" (Bennett, *Un estudio de la Ética de Spinoza*, México, FCE, 1990, pp. 323-330).

[3] Existen muchos trabajos escritos con respecto a este problema, en particular, a la función del ideal de hombre en la *Ética*. Yakira defiende una normatividad moral basada en la epistemología spinoziana ("La norme du bien" en *La Ética de Spinoza. Fundamentos y Significado* (Domínguez, comp.), Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, 309-318); Carvajal sostiene que existe una ética de los deberes racionales en *É* IV y *É* V, y subraya que 'lo bueno' es aquello que acerca al hombre al modelo de hombre ("*Conatus* y deber en la *Ética* de Spinoza" en *La Ética de Spinoza. Fundamentos y Significado*, 287-307); Boss considera que sin el modelo de ideal humano es imposible juzgar sobre la propia alegría y sobre la propia tristeza, en otras palabras, sobre la propia distancia con respecto a la razón **[CONTINUA]**

PERCURSO XII

2. *É* IV 68-71

Lo primero que se afirma en la serie de proposiciones finales de *É* IV es que los hombres no nacen libres, de modo que tienen tanto ideas adecuadas como inadecuadas (*É*IV68) -entre estas últimas, las de bien y de mal. Contrariamente, la libertad más completa no concibe el bien ni el mal. Pero, ¿qué significa no concebir el bien ni el mal? En principio, significa que la diferencia bueno-malo no es relevante como juicio sobre la Naturaleza y sobre los hombres. La utilidad de conservar estos términos que consideró Spinoza en *É*IVPref, quedaría sin efecto cuando se trata del hombre libre. A él no le son útiles estas nociones. Primero, no las necesita para proponerse un modelo de perfección dado que ya cuenta con la propia. Segundo, en cuanto indican lo que aumenta o reprime la potencia, son ellas mismas afectos (*É*IV8). Pero: el conocimiento del bien y del mal que procede de los afectos produce un deseo vulnerable (igual que cuando se refiere a cosas futuras, o contingentes, *É*IV14-17); y el hombre libre no se sirve de los afectos como guía, preferentemente. Por último, si el mal es la impotencia misma de un individuo, su conocimiento nunca puede ser adecuado en el sentido de expresar su esencia propia (*É*IV64).

Pero lo más importante es que la determinación de elegir siempre el mal menor (*É*IV68) y el manifestar su fortaleza para evitar los peligros (entendiendo por ello específicamente lo que puede ser causa de discordia, *É*IV69), conducen al hombre libre a mantener la sociedad con los demás, ya sean libres o ignorantes, en el marco del Estado. El trato del hombre libre con los ignorantes será cauteloso. Pero esto no implica que se valga de las nociones de bien y mal para

[CONTINUACIÓN DE LA NOTA 3] ("L'idéal humain chez Spinoza" en *La Ética de Spinoza. Fundamentos y Significado*, 269-275); Smith lee en el modelo de hombre un rasgo de platonismo en Spinoza ("What kind of democrat was Spinoza?" en *Political Theory*, Vol 33, N°1, February 2005, 6-27, p. 17). Vale aclarar que ninguna de estas posturas coinciden con la postura que se sostiene aquí.

juzgarlos. Precisamente, esto último es lo que suele provocar discordias entre los hombres: que cada uno juzgue los hábitos o las creencias de los otros según su noción de bien y de mal, noción que depende de los afectos y del ingenio de cada uno. El hombre libre, en cambio, si bien encuentra a sus amigos entre los de su índole (*É*IV71), no por ello desprecia la compañía de los demás; sólo toma la precaución de responder a sus favores (cuando es inevitable aceptarlos) según sus ingenios (*É*IV70) e ignorar sus ofensas (*É*IV73esc). En este sentido, esta parte de la *Ética* que describe el ingenio del hombre libre termina con una proposición según la cual los hombres que se guían por la razón son más libres cuando viven en un Estado (*É*IV73). Desde este punto de vista, las nociones de bien y de mal, como las de lo justo y lo injusto, dependen del Estado y no del ingenio particular como condición de concordia. Ahora bien, aceptar que estas nociones dependan del Estado y no del propio ingenio es expresión de un deseo que propongo denominar 'deseo de comunidad' y que, argumentaré un poco más adelante, recoge mejor el sentido de estas proposiciones que su interpretación como modelo o ideal del hombre.

En efecto, es llamativo que la proposición que describe la relación del hombre libre con las ideas del bien y del mal (*É*IV68) tenga la forma de un condicional, para que su escolio aclare que la hipótesis que contiene es falsa (falsedad de la cual los lectores de la *Ética* tienen que estar al tanto y que redunda de alguna manera sobre las proposiciones siguientes) [4]. Por ese

[4] La proposición reza: "Si los hombres nacieran libres, no formaría, en tanto que siguieran siendo libres, concepto alguno del bien y del mal". Por su parte, el escolio comienza así: "Es evidente, por la Proposición 4 de esa Parte, que la hipótesis de esta Proposición es falsa, y que no puede concebirse más que en cuanto atendemos a la pura naturaleza humana, o más bien a Dios, no en cuanto que es infinito, sino sólo en cuanto que es causa de que exista el hombre". Esta afirmación merecería un análisis aparte, que no es posible hacer aquí.

motivo, Macherey sostiene que se trata de un modelo hipotético: "al estar en el marco de *De Servitude*, *É*IV67-73 se inscribe en un espacio de racionalidad hipotética y debe ser interpretada (…) como la descripción necesariamente formal y abstracta de lo que sería o podría ser la vida del hombre libre. En otras palabras, este pasaje tiene un carácter oscuramente utópico" [5]. ¿Cómo leer esta condicionalidad de la descripción del ingenio del hombre libre? ¿Cómo interpretar este 'carácter oscuramente utópico'?

3. ¿Modelo del hombre libre?

Si un hombre fuera libre, pensaría y actuaría tal como estas proposiciones lo describen. Pero plantear tal condicional, aunque se le reconozca una función de tránsito de la esclavitud de *É*IV a la libertad de *É*V, es casi un sinsentido en el pensamiento de Spinoza. En primer lugar, reintroduciría una forma de teleología como modelo de hombre al que se tiende, que no tiene espacio en la filosofía spinoziana. En segundo lugar, decir 'si yo fuera racional…' es como decir 'si un ratón fuera un ángel…', o 'si las piedras vieran…' [6], sería como si "el círculo se quejara de que Dios no le haya dado las propiedades de la esfera (…), que el pusilánime pudiera quejarse de que Dios le haya denegado la fortaleza y el verdadero conocimiento y amor de Dios, y de que le haya dado una naturaleza tan débil que no es capaz de vencer y dominar sus pasiones" [7]. Es verdad, la razón y la libertad son perfecciones posibles para el hombre (a diferencia de la naturaleza angelical para el ratón o la visión para las piedras). Pero si, no siendo racional, un hombre describiera sus actos racionales 'posibles', estaría diciendo 'si yo no fuera quien soy'. Pero, justamente, la primera

[5] Macherey, "Éthique IV: les propositions 70 et 71", p. 461.

[6] Se toman aquí prestadas las imágenes de la Carta 23 *G*IV149/211, y de la Carta 21 *G*IV128/195, respectivamente, donde habla sobre la noción de privación (*Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988).

[7] Cf. Carta 78 a Oldenburg (*G*IV326/403).

exigencia de la ética de Spinoza consiste en que cada uno sepa quién es.

Otro argumento a favor del ideal normativo del hombre recurre a *TB*II26.7 [8]. Pero concebir la hipotética idea de un hombre perfecto para indagar si uno mismo contiene esa perfección es inútil. Si es concebida por un hombre atado a sus afectos, esa idea sólo puede surgir de su ingenio (del mismo modo que se conforman las ideas de Dios que tiene el vulgo). De ser así, sería un modelo de hombre muy probablemente imperfecto. Por otro lado, si es concebida por un filósofo o un hombre sabio, no será un estímulo útil para el ignorante, menos aún si no es adaptada a su ingenio. Así, pareciera seguirse de la interpretación de la libertad humana de *TB*II26.5-8 como ideal de hombre un círculo sin puerta de entrada, dado que la única idea adecuada de un hombre perfecto es la que concibe un hombre libre, para quien tal idea es claramente inútil desde el punto de vista ético.

La discusión en torno a este tema es extensa y es necesario reconocer que las distintas posiciones cuentan con apoyo textual. En consecuencia, no es sencillo (y, posiblemente, tampoco refleja la complejidad del pensamiento spinoziano) sostener sin más que una de las posturas es correcta y la otra no lo es. No obstante, sí es posible tomar una decisión contra el fondo de una lectura general y seguir un camino a partir de marcas seleccionadas en el territorio conceptual de la filosofía de un autor.

4. *É* IV 68-71: DESEO DE COMUNIDAD

La interpretación que aquí se propone se aparta de la defensa de una ética normativista en la filosofía spinoziana y rechaza definitivamente una ética del deber. La perfección equivale a la realidad, cualquiera sea su 'grado'. Si bien *É*IVPref plantea la utilidad de mantener ideas como la de perfección

[8] *Tratado Breve* (*TB*), Madrid, Alianza, 1990.

humana junto con las ideas de bueno y de malo, y si bien es verdad que los rasgos del hombre racional parecen ser un modelo de perfección humana (así como la ley divina parece un mandato principesco al supersticioso), esto no implica que constituyan un *deber ser* [9]. Llegar a conducirse por la razón *no es un deber* para los hombres. Adquirir los rasgos de *ingenium* del hombre racional tal como se describen en *É*IV67-73 no es un deber para los hombres. Ni siquiera lo es para los aspirantes a filósofos, si una pretensión tal tuviera sentido. Y Spinoza sabe que pregonar un modelo de hombre ideal en los términos de la *Ética* y enarbolarlo sin más como un deber para todos es lo contario de hablar *ad captum vulgi* e implica granjearse el odio de los hombres comunes. Saberse a sí mismo racional no depende de la comparación de las conductas propias con el ideal racional, ni con las conductas o la idea del hombre vulgar. La comparación puede sobrevenir en el hombre ignorante, pero no es el punto de partida para el acceso a la sabiduría. Tampoco es un criterio para llevar a cabo juicios condenatorios dado que la condena es propia de los afectos y produce discordia mientras que los juicios de la razón son una forma efectiva y potente de relacionarse con los demás. Un hombre puede saberse más o menos racional a partir del trabajo del *conatus* con su fuerza propia[10].

[9] En este sentido cf. Espinosa Antón, "El papel de la razón en la ética de Spinoza" en *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, 249-255, p. 250. También el *TB* plantea la concepción de la idea de "un hombre perfecto" que ayudaría a que uno mismo alcance la perfección (*TB*26.5-8). Pero ese ideal no es una medida del mérito o del demérito de la humanidad toda. La experiencia ha mostrado que toda idea de un hombre ideal es más bien instrumento de la intolerancia y opresión, antes que camino hacia la perfección de los hombres libres.

[10] Tampoco la felicidad es resultado de compararse con otros: "quien se considera más feliz, porque es más feliz y más afortunado que [otros], desconoce la verdadera felicidad y beatitud; ya que la alegría que con ello experimenta, **[CONTINUA]**

Con todo, es posible que, no obstante su inutilidad, los hombres se propongan ideales de hombre. Así, junto con el que Spinoza propone construir en *É*IVPref conviven infinidad de modelos ideales de humanidad. En efecto, Temkine sugiere que hay tantos modelos como deseos y que el de las proposiciones finales de *É*IV es el modelo que propone Spinoza a partir de sus propias consideraciones sobre el bien[11]. Convertir estos modelos ideales en lo que el hombre debe ser es una confusión que conduce demasiado fácilmente a la intolerancia y al fracaso político (o sea, la dominación).

Rechazar que este 'ideal de hombre libre' pueda funcionar como imperativo ético es un argumento más para sostener que no hay rasgos en su *ingenium* que ubiquen a este hombre más allá de la sociedad con los demás hombres y lo excluyan de entre los muchos. Por el contrario, el hombre libre también necesita reunirse en una sociedad política que contribuya a ejercer alguna administración sobre los bienes exteriores y evite que las fluctuaciones anímicas impliquen una discordia tal que nadie pueda, de todos modos, disponer de su propia potencia y vivir según su ingenio. Desde este punto de vista, allí donde algunos leen un modelo de hombre perfecto, o Negri lee una "apología del hombre libre"[12], propongo ahora leer la descripción del 'deseo de comunidad'.

[CONTINUACIÓN DE LA NOTA 10] si no es puramente infantil, no se deriva más que de la envidia o del mal corazón. (…) ser más sabio que los demás o (…) que éstos carezcan del verdadero conocimiento (…) no aumenta en nada su sabiduría, es decir, su felicidad" (*TT-P*III*G*III44/116). Ponerse a sí mismo y a su ingenio como modelo y apresurarse a juzgar a los demás a partir de allí es, precisamente, la actitud más frecuente del ignorante. El trabajo del *conatus* en este sentido es más bien íntimo, centrado.

[11] Temkine, "Le modèle de l'homme libre", p. 447.

[12] Cf. Negri, "Spinoza, necesidad y libertad: algunas alternativas interpretativas" en *Spinoza subversivo*, p. 147.

Tanto en excedencia que encuentra Negri en el desconocimiento del bien y del mal[13], como en la cautela que atraviesa las relaciones con los demás hombres y en la preferencia a la vida dentro del Estado, se actúa la potencia de la vida en común. Por ese motivo, el deseo de comunidad no consiste en la teleología supuesta en la idea de animal social[14], ni en el supuesto de que la naturaleza haría sociales a los individuos. Asimismo, es algo más que un 'anhelo' que puede o no realizarse. El deseo de comunidad se deduce de las leyes de la Naturaleza humana y, en la experiencia, supone el esfuerzo de comprender *a*, y componerse *con* los demás. Es un deseo común a todos los hombres, sea cual fuere su índole. Y, tal vez, es el deseo o la potencia más verdaderamente democrática en Spinoza. Es así como la 'oscura utopía' que lamenta Macherey si se lee este conjunto de proposiciones en clave de modelo o ideal, se vuelve una potencia real.

Es posible que los hombres se vean contrariados en este deseo, o que la potencia que implica no esté exenta de obstáculos. Los capítulos 1 a 18 de *É*IVAp contemplan algunas de estas dificultades. También, puede suceder que alguien se encuentre en compañía de hombres que exijan una adaptación extrema para mantener la convivencia (*É*IVApCap7)[15], o que la mayoría procure asociarse movidos por el miedo (*É*IVAp Cap16). El temple del hombre racional sabrá manifestarse en sus relaciones con los demás y, en particular, en su esfuerzo

[13] "Spinoza, necesidad y libertad…", p. 151.

[14] Spinoza aceptaría este concepto sólo como una referencia a que en estado natural los hombres no son *sui juris*, *TP*II15).

[15] Éste es el camino que sigue la tesis de Beyssade, quien adhiere a la idea de que si se vive entre hombres totalmente diferentes se pone en riesgo la propia esencia. De aquí se sigue, además, que en el esfuerzo por alcanzar la virtud es posible 'salvarse solo' (Beyssade, "*Éthique* IV Appendice chapitre 7 ou peut-on se sauver tout seul" en *Revue de Metaphysique et de Morale*, N°4/1994, 493-503, pp. 494, 496).

por 'educarlos' (*É*IVApCap9) sin por ello perder el horizonte de su libertad. En cualquier caso, el saldo siempre se inclina por la sociedad con los demás y por el deseo de instituir un poder común (que adoptará formas institucionales particulares según el *ingenium* de la multitud).

En síntesis, ni la ontología, ni la ética aportan razones para erigir, a partir de la filosofía spinoziana, un modelo de hombre racional y excluir a quien lo alcance del conjunto de los muchos en el plano político, ni para ubicarlo en un punto privilegiado con respecto a 'los ignorantes' en el plano ético. Dicho en otros términos, hablar de 'el ignorante' o de 'el sabio' no es más que manejar abstracciones, dominios universales que no podrían ser satisfechos por individuo alguno. Los muchos[16] que se compongan en un individuo-sociedad, pues, compartirán el deseo de comunidad; pero no por ello constituirán un todo homogéneo. Antes bien, sus particularidades individuales, en especial las relativas a sus ingenios, persistirán en la sociedad constituida -aunque no por ello sean 'fijas' o inamovibles, sino que pueden ir variando según las relaciones que vayan estableciendo en el tiempo y que irán conformando su historia 'personal' y social. Precisamente, la heterogeneidad es el concepto que deconstruye la jerarquía ontológica y moral, que obliga a cada uno a sumergirse en el vasto océano de la multiplicidad humana. En él, como en el mundo natural, "es evidente que nosotros somos movidos de muchas maneras por las causas exteriores y que, semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y del futuro acontecer" (*É*III59esc).

[16] Utilizo aquí este término adrede, por dos razones: primero, para subrayar la composición múltiple de las sociedades políticas; segundo, en referencia al *hoi polloi* aristotélico, para subrayar la idea de que los sabios no ocupan un lugar privilegiado en dicha multiplicidad.

Percurso XII

Es posible que, con respecto al mundo natural o a la fortuna, la razón permita a los hombres conducirse con menos incertidumbre que los ignorantes. Pero con respecto a los demás hombres, sólo hay dos marcos posibles de (relativa) certidumbre: el Estado, por un lado, y las relaciones de amistad o, al menos, de concordia, por el otro. Ambos marcos son, con todo, incapaces de eliminar la heterogeneidad de ingenios y de ánimos y, por tanto, ambos conservan cierta fluidez e inestabilidad que son el núcleo ineludible del problema del gobierno, que no se apoya en modelos ideales de hombre.

Spinoza e a servidão humana

Erika Belém (UECE, Brasil)

Spinoza afirma, no Prefácio da p. IV da *Ética,* a servidão como uma incapacidade do ser humano de moderar seus afetos. Essa afirmação tem muitos desdobramentos, por isso este trabalho busca investigar alguns deles. Por exemplo, como entender por que o homem que não é capaz de refrear seus afetos é um servo e vive à mercê de suas paixões? Diante dessa situação, entender as consequências da sujeição do homem às paixões é o foco desta pesquisa que investigará também se impotência humana diante das paixões é causada por alguma deformação da sua própria natureza.

Dessa maneira, Segundo Spinoza, a realidade constitui uma ordem necessária, mas a experiência humana cotidiana ainda é incapaz de perceber isso, por estar presa no plano imaginativo que é dominado pelas contingências das coisas. Assim, os homens que continuam sob o influxo das paixões passam a considerar os objetos que lhes afetam como bons ou como maus e estão sempre a fugir ou a buscar esses objetos. Nessa condição, os homens ficam presos a falsos valores, os quais foram criados no campo de suas imaginações, e isso os impelem às lutas e, consequentemente, ao sofrimento.

Embora o homem enxergue o que é melhor, acaba seguindo o pior. Essa é a configuração da servidão humana, uma vez que a incapacidade do homem de se libertar da exterioridade contingente o coloca totalmente à mercê da Fortuna. Nessa perspectiva, Spinoza irá demonstrar o que está sobre o poder do indivíduo e sobre o controle da força avassaladora da fortuna. Ora, o homem embora saiba que é finito e que vive cercado por potências superiores às suas, mesmo assim, ele acredita que tem controle sobre fatores

externos e que pode derrotar as paixões, como se estas paixões fossem desvios de sua natureza.

Na Proposição 6, P.IV, da *Ética,* Spinoza pontua o seguinte: "A força de uma paixão ou de um afeto pode superar as outras ações do homem, ou sua potência, de tal maneira que este afeto permanece, obstinadamente, nele fixado." Ou seja, o homem não tem controle algum sobre a potência de uma causa externa, o que pode levá-lo facilmente à servidão, embora ele esteja consciente disso e, até mesmo, consiga lutar para se libertar do jugo dessa paixão. Desse modo, A única forma desse afeto ser refreado seria buscar um afeto contrário e mais forte que possa aumentar a potência e, consequentemente, a força para perseverar no seu ser.

Indubitavelmente, compreender as interfaces dos afetos, observando que eles não são vícios, nem doenças, mas são a própria afirmação da natureza, é a forma do homem elevar sua potência para sair do estado de passividade, sendo, portanto, um meio que a humanidade dispõe para romper com a servidão que conduz à dor e ao sofrimento.

Mesmo racionalmente, o homem, ao ter plena consciência de que a subserviência às paixões tristes é a causa de seu sofrimento, sucumbe ao vício e deixa-se guiar por algo que foge à sua essência, designando isso de servidão, ou de pura impotência humana diante dos afetos. Ao contrário, quando o homem é potente e torna-se a causa adequada de suas ações, passa a ser realmente livre. Todavia, como o homem pode ser "realmente livre", já que suas ações não são independentes das ações exteriores, ou dos nexos naturais que lhe são, de certo modo, impostos? Como, estando à espera de causas externas, fortalece sua potência?

O conhecimento de corpos externos é passível de enganos porque a mente ignora a essência desses corpos, por ter deles somente o conhecimento causado pelo tipo de afecção que ele provocou no corpo. Isto é, conhece os efeitos e não as

causas, por isso é ignorante e está muito próximo somente do conhecimento imaginativo. No entanto, como o homem é parte do intelecto divino, acaba percebendo que essa forma de conhecimento não lhe confere a verdadeira sabedoria.

É imperativo que o homem ultrapasse esse conflito ou continue fadado a se movimentar exclusivamente na esfera da contingência. Sendo assim, à medida que consegue transpor a esfera puramente imaginativa, define-se como um ser que tem a potência de conhecer, não somente os efeitos, mas também as causas, pois esse é o poder que se sobrepõe à imaginação quando se percebe o modo como o corpo é afetado. Como essa atividade indica movimento do intelecto, é designado como poder (*potentia*) e não mais como o padecimento (*passio*) do conhecimento por imagens, e, nesse processo, o homem manifesta sua capacidade de atuar, de agir, e não de ser apenas passivo, mas também ativo, ao aprender a distinguir paixão de ação ou a discernir o momento de que passa a ter ideias adequadas.

Spinoza põe uma distinção entre paixão e ação, mostrando que a diferença entre esses dois conceitos se dá em relação às causas adequadas ou inadequadas. Por exemplo, a paixão, nesse sentido, é um declínio da potência humana por ser concebida pela influência de fatores externos ao homem ou por ser uma ideia inadequada, em que o indivíduo não é causa eficiente ou superior das afecções que atuam sobre ele. Delbos pondera: "[...] As paixões em sua origem não são nada mais que a passividade sofrida pelo corpo e aceita pelo espírito como estado normal [...]" [1]. A ação é o seu oposto, pois se dá justamente à medida que somos causa adequada de nossas ideias e de que não somos subjugados por forças externas a nós. A ação aumenta nossa potência de agir e, consequentemente, é um afeto de alegria.

---

[1] DELBOS, Victor. *O Espinosismo*. Trad. Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso, 2002, p. 138.

A passagem da passividade (submissão passional às causas externas) à ação, segundo Spinoza, dá-se da seguinte forma: as paixões tristes enfraquecem o homem e torna-o cada vez mais passivo, deixando-o dependente de forças externas. Assim, o homem passa da passividade à ação, à atividade, acentuando as paixões alegres e o desejo, que é a própria essência atual do homem, para que sobrepuje a tristeza e fortaleça a própria força interna de existir [2].

Percebe-se claramente uma preocupação em negar que os afetos possam ocasionar a degradação moral, pelo que deveriam ser, assim, coibidos ou eliminados. Spinoza considera a relatividade do bem e do mal, da alegria e da tristeza como fortalecedor ou enfraquecedor do *conatus*, aumentando ou diminuindo a potência de agir do corpo e de pensar da mente, pois ressalta que os afetos devem ser compreendidos e aceitos como absolutamente naturais.

Quando Spinoza acusa a tradição – pelo modo com que esta, ao se referir às paixões, inclui no rol dos vícios e patologias do homem, visa, sobretudo, a demolir posturas, até então, arraigadas nas doutrinas deste pensamento que lhe é anterior. Ele se deparará com problemas que se imiscuem nas atitudes e nas diferentes maneiras de como a tradição se manifesta, os quais exigirão dele um meticuloso exame, este que terá em si mesmo um papel reconstrutor, na medida em que a sua filosofia será calcada numa nova perspectiva de natureza racional, oposta a um pensamento permeado pela superstição [3].

O movimento interno dos afetos é um ponto fundamental de apreciação para que o homem tenha conhecimento de como esses afetos agem sobre o corpo e mente e como se tornam o balizador do desejo, que, por sua vez, determinará o modo de agir do ser humano.

---

[2] Designado por Spinoza como *conatus* ou esforço de perseverar no ser.

[3] SARAIVA, Jorge. In *Cadernos Espinosanos,* p. 97.

PERCURSO XII

As circunstâncias em que se desenvolvem os afetos, segundo a compreensão de Spinoza, são capazes de oferecer subsídios para aumentar nossa capacidade de agir[4] e, posteriormente, do homem ser sujeito atuante em nossa própria vida, libertando-se do controle das interferências externas, pois, mesmo sendo impossível deixar de ser afetado, como ratifica Spinoza, é possível o homem ser menos suscetível às influências externas, sendo partícipe de própria felicidade. Diante disso, o filósofo atesta: "a nossa mente, algumas vezes, age; outras, na verdade, padece. Mais especificamente, à medida que tem ideias adequadas, ela age; à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece" [5].(EIIIP 1).

Para Spinoza, o corpo e o espírito são compreendidos como um só, logo, um não poderia agir separadamente do outro, tendo em vista que ambos se complementam. Para ele, as paixões não pertencem somente ao corpo, mas também são apenas características incontestáveis do próprio pensamento. Nesse sentido, as paixões não se devem à interferência do corpo, mas, sim, à passividade diante da matéria ou dos pensamentos.

Quando Spinoza afirma que os afetos são parte da natureza humana e que o homem vive em estado servil porque ainda é impotente diante da fortuna, então, como o homem consegue ascender a liberdade, já que ele é determinado pela sua natureza? Ou seja, qual a via que o homem pode encontrar para sair do estado de absoluta passividade para se tornar causa adequada dos seus atos? Há ainda outra questão de suma relevância, por exemplo, como o homem pode ser responsabilizado pelos seus atos se o ele se encontra completamente impotente diante do poderio da fortuna que impossibilita sua autonomia?

---

[4] CHAUI, Marilena.*Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

[5] SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

Para Spinoza, o homem só se liberta da sujeição às paixões e da servidão quando tem pleno conhecimento da rede causal dos afetos, ao perceber a importância de fortalecer os afetos da alegria e ao atingir um estado de beatitude. Essa é uma tarefa árdua, como afirma o próprio filósofo, mas possível para aqueles que se dispõem a buscar a verdadeira felicidade. De fato, aqueles que o fazem aprendem a distinguir o que é melhor e, principalmente, começam a fazê-lo. Assim, deixam de ser cativos, pois se conscientizam de que essa é a verdadeira liberdade.

Dessa forma, se o grande desafio do homem, segundo Spinoza, é a conquista da felicidade ou beatitude, essa conquista é indissociável do conhecimento das causas de seus afetos, das causas da servidão humana e da fundamentação de suas ações no cotidiano e não, necessariamente, no campo das teorias que se configurem impossíveis na prática, as quais delegam ao homem poderes que estão muito acima de sua capacidade. Nessa perspectiva, Spinoza propõe o redirecionamento de todos os afetos, isto é, o pleno conhecimento do papel da contingência para que o homem possa, de forma autônoma e livre, agir efetivamente no meio em que habita e convive. Este é um projeto de vida do sábio, como Ferreira afirma:

> Na rede espinosana atrás apontada, a meta final é a autonomia, a libertação dos elos que nos prendem aos outros e que nos impedem de atingir a liberdade plena. Segundo o filósofo, os elos pessoais enfraquecem-nos porque nos fazem dependentes. O ideal proposto é, senão anulá-los, pelo menos minimizá-los, para que deixem de interferir no projeto de vida do sábio. O predomínio do Todo sobre as partes leva à valorização das relações verticais que cada ser (humano ou não) com ele estabelece [6].

[6] FERREIRA. Maria Luisa R. Uma *Suprema Alegria: escritos sobre Espinosa*. Coimbra: Quarteto, 2003. p. 195.

PERCURSO XII

A tradição teológico-metafísica deferiu pesadas críticas a Spinoza, principalmente em relação às duas pretensões aparentemente inconciliáveis, tais como: a necessidade absoluta da natureza e a possibilidade de liberdade para o sábio. Isso foi considerado o maior problema do spinozismo, mesmo que o próprio filosofo, como afirma Chauí, já o tenha resolvido anteriormente, ao explicar o que é necessidade, liberdade e como ambos os conceitos não podem ser confundidos com necessidade e onipotência ou liberdade e vontade defendida pela tradição interpretativa que o condenava.

Ora, a principal dificuldade que Spinoza apontou estava relacionada à contingência. Esta questão foi abordada na parte IV da *Ética* por meio da relação entre finitude e servidão. Diante dessa realidade, o filósofo mostra que a servidão é uma impotência do homem frente a sua exterioridade e que o ele não consegue sair do seu estado servil justamente porque não sabe lidar com seus afetos e pensa que tem controle sobre os eles, pensa que é onipotente, quando, na verdade, é frágil e subserviente e vive ao sabor das paixões.

Por "paixões", Spinoza (1991), entende como sendo uma parte constitutiva da natureza humana, algo inerente ao próprio homem, demonstra isso com procedimentos matemáticos que as paixões não são vícios e não se devem às fraquezas e fragilidades do homem ou às inconstâncias e impotências do seu espírito. Ao contrário, devem-se à potência da natureza e, como tais, não podem ser censuradas, e sim compreendidas e explicadas, como todas as outras realidades da natureza.

O pensamento de Spinoza torna-se muito atual, ainda que tenha sido escrito há mais de 300 anos. Hoje, os novos tipos de servidão são engendrados por meio dos inúmeros mecanismos de dominação e a humanidade passiva, incapaz de sair da esfera de pensamento meramente imaginativo, visto

que o homem acredita que pode controlar suas paixões e se acha livre pela falsa impressão de seu poder volitivo. Os homens ignoram completamente a causa de suas "escolhas", e isso demonstra mais seu espírito servil.

Spinoza assevera ser imprescindível investigar como os afetos atuam e interferem sistematicamente na subjetividade humana, fomentando conflitos e crises das mais variadas espécies. Assim, aponta para a importância do papel dos afetos alegres que elevam a potência, colaborando para o homem se emancipar da ignorância, do misticismo e das superstições que sempre tiveram o intuito de subjugá-lo e que podem contribuir de maneira efetiva para a diminuição e, até mesmo, a aniquilamento de seu *conatus* ou da sua potência de agir, conduzindo-o, inexoravelmente, à servidão.

O homem deve, portanto, buscar todos os meios para escapar da servidão absoluta que aniquila sua liberdade e o joga no plano da contingência. Servo é o indivíduo que está encarcerado pelas paixões. Subverter este processo de dominação só é possível com a elevação de sua potência.

Diante disso, a luta incessante do homem é o esforçar-se para ser essa causa adequada que eleva sua potência e fortalece seu *conatus* e o conduz, indiretamente, na busca dos afetos alegres, estimulando o desapego às aparências, às superficialidades, aos maniqueísmos, à autodepreciarão e ao sentimento de culpa ou, ainda, de todas aquelas paixões tristes que são a maior causa da infelicidade humana e da servidão.

O conhecimento dos afetos em Espinosa

Paula Bettani Mendes de Jesus (USP, Brasil)

O conceito de afeto aparece na filosofia de Espinosa como uma de suas ideias mais importantes, e isso não apenas para se pensar a ética, mas até mesmo a própria constituição da política, a qual, como sabemos pelo *Tratado- Político*[1], não passa de quimera se não leva em consideração a dimensão afetiva do homem. É, entretanto, em sua obra capital a *Ética* [2], que esse conceito é abordado mais detidamente o que faz com que ele se consolide e reafirme sua importância no interior do espinosismo. Os três últimos livros dessa obra são fundamentais para se entender tal questão, mas o livro III é o coração da teoria afetiva espinosana, pois é nele que ela se alicerça. Espinosa propõe, em vários aspectos uma maneira bem diferente de abordar e entender os afetos humanos.

Um dos primeiros pontos para o qual chamamos a atenção é para o fato de Espinosa utilizar com muito mais frequência o termo "afeto" que o termo "paixão", cerca de 170 vezes como sugere Macherey, e isso tem uma causa precisa. Geralmente, recorrendo às obras que tratam a respeito desse tema, o que notamos é que, falar da afetividade do homem sempre implicou falar de suas paixões, de maneira que ser afetivo e ser passivo era uma só e a mesma coisa, uma vida afetiva correspondia a uma vida passiva. Espinosa adota uma postura diferente, os afetos não são pensados por ele somente em termos de paixão, mas também de ação, ou seja, podemos ter tanto afetos passivos quanto afetos ativos, o que

[1] ESPINOSA, Baruch de. *Tratado-Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

[2] ESPINOSA, Baruch. *Ética.* Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

faz com que o termo "afeto" se torne mais amplo que "paixão", uma vez que esta é apenas uma espécie de afeto.[3] Nesse sentido Espinosa estabelece um ponto de ruptura importante para com a tradição, pois tal pensamento o permite afirmar que o fato de sermos seres afetivos não faz com que sejamos necessariamente passivos, o vínculo necessário entre afeto e paixão parece estar desfeito. É nessa mesma medida que ele pode propor uma subversão das ideias de ação e paixão.

Tal subversão implica que ação e paixão não são termos reversíveis e recíprocos, isto é, a ação não diz respeito ao termo

[3] Sobre isso Chantal Jaquet chama a atenção fazendo referência ao fato de não constituir uma novidade o fato de Espinosa pensar uma afetividade ativa uma vez que, como ela afirma, isso já foi pensado anteriormente por Descartes. A maneira como Descartes expõe isso é bastante diferente de Espinosa, mas de acordo com ela não deixa de ser uma forma de se pensar o aspecto ativo da afetividade. Esse caráter ativo se encontra no momento em que Descartes pensa uma espécie de divisão entre as paixões causadas na alma pelo corpo e as paixões causadas por ela própria, o que ele denomina como "emoções interiores da alma", as emoções causadas pelo corpo são estritamente passivas, pois atuam na alma vindo de fora, as emoções interiores por outro lado tem um duplo aspecto pois a alma se posiciona tanto como agente quanto como paciente dessa emoção. A esse respeito para um melhor entendimento podemos conferir os artigos 19 e 147 DESCARTES, René. *As paixões da Alma*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 41, 42 e 130. E o capítulo "A ruptura de Espinosa com Descartes a respeito dos afetos na *Ética* III", ver. JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. Marcos F. de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

[4] No artigo 2 de *As paixões da alma* Descartes afirma que "não observamos que exista algum sujeito que haja mais diretamente sobre nossa alma do que o corpo ao qual está unida; e que consequentemente devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão, nele é habitualmente uma ação". DESCARTES, *As paixões*, art. 2, p. 28.

de onde parte uma operação nem tampouco a paixão ao termo que recebe ou sofre essa ação, ou o que seria dizer o mesmo, a ação de uma coisa não implica necessariamente a paixão de outra. Com tal afirmação Espinosa se posiciona na contramão de boa parte da tradição filosófica, mas de maneira mais próxima se posiciona de maneira contrária a Descartes, para o qual, não só a paixão da alma é efeito da ação do corpo sobre ela [4] como também, "a ação e a paixão não deixam de ser uma só e mesma coisa, que tem esses dois nomes em razão dos diversos sujeitos aos quais se pode reportá-la",[5] ou como sintetiza melhor o título do artigo 1º: "*que o que é paixão com relação a um sujeito é sempre ação de qualquer outro ponto de vista*". Para Espinosa a diferença entre ação e paixão não é extrínseca, mas intrínseca, uma ação do corpo não é uma paixão da mente bem como uma ação da mente não é uma paixão do corpo. Somos ativos de corpo e mente na medida em que somos causa adequada do que se passa em nós e fora de nós e somos passivos de corpo e mente na medida em que somos causa inadequada, é o que se afirma em EIIIDef.2. [6] Espinosa será o único a afirmar que somos ativos ou passivos na mesma proporção e simultaneamente. Para continuarmos entendendo essas ideias precisamos compreender o que Espinosa entende por afeto, pois a própria definição de afeto, implica tanto a ideia de ação quanto a de paixão, como já indicamos anteriormente. Tal definição se segue:

> *Por* afeto *compreendo as* afecções *do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída,*

[5] *Ibid*, art. 1, p. 28.

[6] "Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é, 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" *(ou seja, causa inadequada, como sabemos pela definição 1.* EIIIDef.2, p. 163. Grifo nosso.

> *estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo as ideias dessas afecções.*
> *Explicação: Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário uma paixão.*[7]

Dada essa definição, alguns pontos importantes precisam ser esclarecidos, o primeiro deles diz respeito a presença dos termos *affectus* (afeto) e *affectio* (afecção). Tais termos se mostram bastante parecidos, mas se acompanharmos o pensamento espinosano notamos que tem significados distintos, de maneira que precisamos ficar atentos a fim de evitar qualquer equívoco de entendimento e interpretação. A princípio nessa definição eles aparecem como equivalentes, "*per affectum intelligo corporis affectiones*", mas logo após estabelecer tal equivalência Espinosa apresenta o elemento que permite distinguir um do outro, esse elemento é a variação da potência de agir. Para entendermos melhor essa definição vejamos o que Espinosa entende por afeto e afecção.

Em EIDef.5 temos a primeira ocorrência do termo "afecção". Ao definir o que seja um modo Espinosa diz: "por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido".[8] A partir desse momento, notamos por suas ocorrências que há duas maneiras pelas quais as afecções podem ser entendidas. No primeiro caso, elas podem ser tomadas como os modos da substância, como foi indicado pela definição 5, e nesse sentido até mesmo a mente é uma afecção, visto não ser senão um modo de um dos atributos de Deus, o pensamento. Em sua outra acepção, as afecções podem ser entendidas como alterações nos modos, isto é, como o efeito da ação de um modo sobre outro ou, dito em outras

[7] EIIIDef.3, p. 163. Grifos nossos.
[8] EIDef.5, p. 13.

palavras, como aquilo que resulta da interação entre os modos; nessa medida as afecções são imagens, marcas corporais, o que pode ser confirmado quando Espinosa diz, por exemplo: "chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores"...[9]

Se a afecção aparece na *Ética* logo em sua primeira página, com o afeto é um pouco diferente, aparece bem depois. Se não estivermos enganados aparece somente na proposição 17 do livro II e posteriormente com mais frequência só a partir do prefácio do livro III. Quando nos propomos falar da concepção de afeto apresentada por Espinosa, a definição mais conhecida é, sem sombras de dúvida, a definição 3 apresentada no início do livro III, mas prosseguindo na leitura desse livro percebemos claramente que ela não é a única definição. Espinosa apresenta ainda uma outra, que denomina 'definição geral dos afetos', esta por sua vez se encontra no fim do livro III, nela Espinosa afirma:

> *O afeto, que se diz* pathema *[paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menos 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.*[10]

Comparando uma definição com a outra podemos estabelecer algumas diferenças claras entre elas, tais como: (1) a primeira definição apresenta tanto o aspecto corporal quanto mental, "por afeto compreendo as afecções [...]", enquanto na definição geral o único aspecto referido é o mental "o afeto que se diz paixão do ânimo"; (2) na explicação que se segue à definição 3, Espinosa faz referência tanto aos afetos de ação quanto de paixão, "quando podemos ser a causa adequada [...] por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão", ao passo que na definição geral

[9] EIIP17Escol, p. 111.
[10] EIIIDef. Geral dos afetos, p. 257.

faz referência apenas ao afeto que se diz paixão. Temos, por fim, o terceiro ponto, que diferentemente dos dois anteriores não se mostra tanto como uma distinção entre as duas definições, mas como uma complementação, e nesse sentido a definição geral é que complementaria a definição 3. De fato, a definição geral contempla em si os três afetos primários,[11] enquanto que pela redação da definição 3 notamos, com a ideia de aumento ou diminuição de potência, a presença de apenas dois deles, a alegria e a tristeza, a natureza do desejo, primeiro de todos os afetos primários tendo sido excluída de tal definição. Espinosa faz referência a essa questão, quando se propõe explicar a definição geral ele diz: "[...] acrescentei, enfim, *pela qual, se presente, a mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra,* a fim de exprimir também, além da natureza da alegria e da tristeza, que é explicada na primeira parte da definição, a natureza do desejo".[12] Diante dessas questões podemos perguntar: porque Espinosa apresenta definições tão distintas para uma mesma coisa? Porque o nome 'definição geral' se dela se exclui tanto a ação quanto o corpo? Será que a proposta inicial de Espinosa, de falar dos afetos tanto do ponto de vista da ação quando da paixão foi por água a baixo?

A fim de respondermos a essas questões, recorremos a duas passagens da *Ética*, primeiro EIIIP56Esc. e, depois, ao fim de EIIIDef. dos afetos 48. Essas passagens nos permitirão mostrar que uma definição não está em desacordo com a outra e que Espinosa não contradisse sua proposta inicial. Espinosa declara:

> *Não posso, de resto, explicar aqui as outras espécies de afetos e, ainda que pudesse, não seria necessário. De fato,*

[11] Na explicação que vem logo após a definição geral Espinosa a divide em duas partes fazendo uma análise de cada uma delas e mostrando em que medida podemos encontrar em seu interior a natureza da alegria, da tristeza e do desejo.

[12] EIIIDef. Geral dos afetos, explicação, p. 259. Grifos do autor.

> *para o que nos propomos, que é* determinar a força dos afetos e a potência da mente sobre eles*, basta-nos ter uma definição geral de cada afeto. Basta-nos, afirmo, compreender as propriedades comuns dos afetos e da mente para que possamos determinar qual e quão grande é a potência da mente na regulação e no refreio dos afetos* [...][13]

E na definição 48 diz: "[...] se, agora, quisermos tomar em consideração esses três afetos primitivos e o que antes dissemos sobre a natureza da mente, *podemos definir os afetos, enquanto relacionados apenas à mente*, tal como se segue".[14] Logo após essa definição, ele expõe a definição geral dos afetos. Apresentadas essas duas passagens concluímos que parece não haver motivo para tantos questionamentos em torno das duas definições de afeto. A definição geral é introduzida num momento em que Espinosa apresenta uma proposta clara e objetiva, falar apenas dos afetos da mente, ou enquanto relacionados a ela e mais especificamente, como vimos pelo escólio da P56, dos afetos que são paixões, pois a mente não se esforçaria por regular e refrear afetos que exprimem sua ação e que aumentam sua potência. Reafirmamos assim que o objetivo de Espinosa nesse momento é a formulação de uma definição que diga respeito apenas aos afetos passivos da mente, o que implica que não há nenhuma contradição ou estranheza no fato de Espinosa apresentar duas definições. Podemos ainda dizer que com a definição geral Espinosa apenas dá ênfase àquilo que será objeto do próximo livro, pois, como sabemos o livro IV aborda detalhadamente os afetos passivos e a força que eles têm, mostrando as causas da servidão. Não é estranho, então, que antes disso entendamos o que caracteriza os afetos passivos.

A respeito dessas confusões em torno das duas definições de afeto podemos seguir a interpretação de Chantal

[13] EIIIP56Esc, p. 231. Grifo nosso.

[14] EIIIDef. dos afetos 48, p. 257. Grifos nossos.

Jaquet, para quem toda a confusão que se pode fazer entre essas definições se dá pelo termo *generalis* que, tal como é empregado na última definição, dá margem para que possa ser interpretado como sinônimo de universal, o que de forma alguma deve ser feito, se se quiser evitar tais confusões. A definição geral não é uma definição universal. Devemos entender o emprego de *generalis* por referência a genérica ou, gênero. Entendendo o termo dessa maneira a confusão parece ser desfeita, como escreve Jaquet:

> *Nessas condições, a definição é chamada de geral porque é genérica; ela remete a um gênero de afetos- a saber, as paixões ou ideias confusas pelas quais a mente afirma de seu corpo uma força de existir maior ou menor do que antes. Ela não exclui a existência de outro gênero de afetos, as ações [...]. O adjetivo "*generalis*" deve, portanto, ser entendido por referência ao gênero.*[15]

Outro ponto destacado por ela é o caráter pedagógico e propedêutico tanto da definição geral quanto da definição 3. Ela afirma que essas duas definições, de forma conjunta, apresentam os principais elementos que preparam, introduzem e dessa forma permitem o desenvolvimento dos temas dos livros posteriores. De maneira que aprontam o terreno para que possamos, no livro IV, determinar as causas da servidão e, no livro V, a liberdade humana e a potência do entendimento para regular a força dos afetos que são paixão.

Enfim, o conhecimento é introduzido nessa abordagem como o elemento que permite lidar de maneira melhor com todas essas questões que envolvem os afetos, sejam eles ativos ou passivos. Essa ideia começa a ser apresentada no livro IV alcançando o ápice do seu desenvolvimento no livro V em que Espinosa afirma que não se pode "imaginar nenhum outro remédio que dependa do nosso poder que seja melhor para os afetos do que aquele que consiste no verdadeiro conhecimento

[15] JAQUET, *A unidade do corpo e da mente*, p. 114.

deles, pois não existe nenhuma potência da mente que não seja pensar e formar ideias adequadas".[16] Essas afirmações podem soar como contraditórias se levarmos em consideração que não temos império absoluto sobre nossas paixões e que um afeto só pode ser refreado ou anulado por um afeto contrário e mais forte, mas notamos que não é assim porque Espinosa encontra uma saída difícil, porém genial! O conhecimento só pode lidar com os afetos na medida em que ele próprio se torne um afeto, mas como assim? No *de Servitute* Espinosa expõe a proposição que Marilena Chauí denomina como a proposição "mais anti-intelectualista da *Ética*", tal proposição afirma que "o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado afeto".[17] Esse afeto é o desejo, como podemos perceber pelas proposições que se seguem da proposição 14, e com isso contrariando boa parte da tradição Espinosa afirma que a razão não tem total supremacia sobre a paixão, de modo que para que o conhecimento racional possa lidar com os afetos, possibilitando a passagem da servidão à liberdade, é preciso que ele próprio adentre no terreno dos afetos tornando-se também um afeto, o mais potente dos afetos.

Notamos pelo discorrer dos três últimos livros da *Ética* que Espinosa se esforça arduamente por afirmar a natureza dos afetos como sendo tão naturais ao homem quanto a razão. Esforça-se ainda, e com mais afinco, por mostrar a necessidade de conhecer adequadamente essa sua dimensão, uma vez que esse conhecimento ou a falta dele pode determinar tanto sua servidão quanto sua liberdade (os livros IV e V são importantíssimos para se entender essa ideia). O prefácio do livro III, nada mais é que uma critica àqueles que ao invés de entender os afetos preferiram censurá-los e detestá-los, não levando em conta sua força. Trilhar o caminho da servidão à

[16] EVP4, p. 373.
[17] EIVP14, p. 283.

liberdade é trilhar o próprio caminho da vida afetiva - daí a ideia de que é preciso que o conhecimento se torne um afeto, o desejo, quando consciente, faz com que nos esforcemos por aquelas coisas que aumentam nossa potência e nos afastemos daquelas que a diminuem - a liberdade se estabelece no interior dela e não fora.[18] Isso não significa de forma alguma que deixaremos de ter paixões. Espinosa afirma por vezes que não temos domínio absoluto sobre nossas paixões, que as forças externas são maiores que a nossa e que somos apenas parte da natureza. Mas ainda que seja assim, temos em nós próprios, como essência atual o *conatus*, esforço que nos faz buscar sempre o aumento de potência, e é isso que caracteriza o sábio espinosano. Este não é, tal como o sábio estoico, isento de paixões, ao contrário é aquele que mesmo estando em constante oscilação entre a paixão e a ação, se esforça por aumentar sua potência ou proporção de ação, enquanto por consequência se esforça por diminuir a de paixão. O homem é um ser de ação e paixão, cabe a ele encontrar um meio de fazer com que as paixões não o dominem, esse meio se dá através do conhecimento, e mais especificamente pelo conhecimento de terceiro gênero, a intuição intelectual.

[18] "A vida ética começa, assim, no interior das paixões, pelo fortalecimento das mais fortes e enfraquecimento das mais fracas, isto é, de todas as formas da tristeza e dos desejos nascidos da tristeza [...]. À medida que as paixões tristes vão sendo afastadas e as alegres vão sendo reforçadas e ampliadas a força do *conatus* aumenta, de sorte que a alegria e o desejo dela nascido tendem, pouco a pouco, a diminuir nossa passividade e preparar-nos para a atividade." CHAUÍ, Marilena. "Afastar a tristeza". In. *Desejo paixão na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras. 2011, p. 98- 99.

BEATITUDE – UMA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

Donati Caleri (UFF, Brasil)

A discussão sobre beatitude e uma política contemporânea enseja algumas considerações sobre o sentido de política que estamos pensando. Nossa perspectiva será a de pensar a política partindo da ideia de Univocidade, própria da concepção de Espinosa. Pensando assim, o mundo é um plano contínuo e inseparável, e tudo o que existe é um prolongamento da Única Substância. Afirmar o que existe como um prolongamento é afirmar a intrínseca conexão entre tudo e todos. Então, nessa perspectiva, a vida é essencialmente política.

Na mais suposta intimidade, encontramos a política, pois encontramos a inseparabilidade homem/mundo. Tudo o que o humano faz reverbera nesse plano único de infinitas modulações que, em última instância, formam um único indivíduo [1]. Assim, um monarca, um aristocrata, um democrata ou um sábio não são seres isolados. Somos sempre nós, responsáveis e implicados no todo. Então, desde já, perguntamos: O que não é política? Quais os limites da política?

A questão não passa por saber qual é a política certa ou errada, engajada ou alienada. Espinosa não constrói a sua filosofia utilizando-se de modelos. Se não há modelos, então o que se tem de fazer é uma experimentação atenta dos encontros. E isso serve para pensar a política como sendo a arte dos encontros que aumentam ou diminuem a potência individual e coletiva oscilando entre mais liberdade e mais servidão.

[1] "E se continuamos assim, até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é só um indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro" (E II P13 escólio).

Retornamos então a questão: o que não é política? Estar numa manifestação reivindicando justiça social, melhores condições de vida, é uma atitude política? Votar ou não votar, é uma atitude política? Sentar sob uma árvore, na montanha, em profundo silêncio, é uma atitude política?

Política é o nascimento de uma criança, é o discurso do parlamentar, é o traço do pintor chinês.

Assim torna-se incontornável a constatação de que toda a vida e obra de Espinosa foram, e seguem sendo, essencialmente política. Sua aspiração maior, a de buscar a liberdade na experiência do verdadeiro bem, inclui o desejo de compartilhar esse bem com todos os homens. Nesse cenário, Espinosa irá criar uma visão política tendo na democracia [2] a forma de governo mais adequada para a expressão da potência na sociedade. Onde os homens pautassem a sua conduta pela razão e não se submetessem a qualquer tipo de opressão. Para ele não existe nada melhor para o homem do que outro homem [3], que age orientado pela razão.

---

[2] "Aí reside todo o sentido da solidão do filósofo. Por não poder integrar-se a nenhum meio, ele também não pertence a nenhum [...]. Em toda sociedade, mostrará Espinosa, trata-se de obedecer e nada mais... é certo que o filósofo encontra no estado democrático e nos meios liberais as condições mais favoráveis. Contudo, em nenhum caso ele confunde seus fins com os de um Estado ou com os objetivos do meio, uma vez que solicita no pensamento forças que escapam tanto à obediência como à culpa, e apresenta a imagem de uma vida situada para além do bem e do mal. O filósofo pode residir em diversos Estados [...]. Porque, aonde quer que ele vá, só pede ou reivindica, com mais ou menos possibilidades de êxito, que o tolerem, ele próprio e seus fins insólitos, e julgará, por essa tolerância, o grau de democracia e de verdade que uma sociedade pode suportar [...]" (DELEUZE, 2002, p. 10).

[3] "Não há, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a condução da razão". (E IV P35 corolário 1).

PERCURSO XII

Embora Espinosa afirme a potência da razão e o vínculo que ela constrói entre os homens, não desconhece também as dificuldades para que essa comunhão de corpos e almas se efetive: *Entretanto, é raro que os homens vivam sob a condução da razão. Em vez disso, o que ocorre é que eles são, em sua maioria, invejosos e mutuamente nocivos* (E IV P35 escólio).

Para ele, mesmo a política sendo a expressão da potência do coletivo, não há como não constatar as dificuldades com relação à expressão dessa potência quando diz, inclusive, que a servidão humana é saber o que é melhor, mas optar por aquilo que é pior [4]; pois os homens lutam pela sua servidão como se fosse pela sua liberdade [5]. Vivemos um mundo que se esmera em produzir servidão através de processos de fixação do desejo em fetiches mercadológicos. Experimentamos esses processos, engendrados por máquinas de poder, que codificam os corpos numa produção serializada. Máquinas que produzem corpos numa perspectiva de redução da potência de agir, tornando-os passivos diante desse espetáculo de captura da vida. Somos afetados por corpos que mais nos enfraquecem, produzindo paixões tristes.

O campo onde se produz esse jogo é o campo da imaginação e da razão, nos seus limiares de menos perfeição, ensejando medo, esperança e servidão. A imaginação, no contemporâneo é o grande tirano desencarnado. Mas pode

---

[4] "Julgo, com isso, ter demonstrado por que os homens são movidos mais pela opinião do que pela verdadeira razão, e por que o conhecimento verdadeiro do bem e do mal provoca perturbações do ânimo e leva, muitas vezes, a todo tipo de licenciosidade. Vem daí o que disse o poeta: *Vejo o que é melhor e o aprovo, mas sigo o que é pior*". (E IV P17 escólio).

[5] "Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob o seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior". (E IV prefácio).

ser também um forte aliado na experiência da liberdade, como veremos [6].

Nesse contexto, de linhas de forças que se articulam no *socius*, o que poderíamos pensar como uma política contemporânea?

Pensando a partir de Matheron, filósofo e comentador da obra de Espinosa, teremos então a sugestão para pensar numa sociedade que, através da razão, avance no sentido de conhecer a partir da intuição, potência incondicionada que se expressa no terceiro gênero de conhecimento [7]. E como seria isso? A combinação da potência de conhecer pela imaginação e pela razão, nos seus limiares mais intensivos, propicia o conhecimento do terceiro gênero, que é a intuição. No terceiro gênero de conhecimento, experimentado pelo coletivo, temos a união de corpos e espíritos orientados pela potência insubmissa.

Matheron chega a falar do comunismo dos espíritos [8], onde todas as coisas seriam compartilhadas por todos, pois todos são um só e mesmo indivíduo. Espinosa diz que *o supremo bem dos que buscam a virtude é comum a todos e todos podem desfrutá-lo igualmente*. (E IV P36). Assim, nessa

[6] "A situação é bem mais complexa e nos propomos a examinar, nesse terceiro itinerário de leitura, onde as características fundamentais da imaginação serão colocadas em evidência, mostrando que ela é, para Espinosa, uma potência e uma virtude do espírito". (Cristofolini, 1996, p. 23).

[7] "Mas isso não é tudo, coloquemo-nos agora do ponto de vista desses indivíduos mesmos, e suponhamos que cada um deles conheça todos os outros e nos conheça pelo conhecimento do terceiro gênero". (Matheron, 1988, p. 597).

[8] "Para além do estado liberal burguês e a etapa transitória da vida racional inter-humana, ele vai instaurar o comunismo espiritual: fazer existir a humanidade inteira como uma totalidade consciente de si, microcosmo do entendimento infinito, no sentido de que cada alma, se transformará, elas mesmas, em todas as outras". (Matheron, 1988, p. 612).

sociedade, a potência livre de cada indivíduo, unida a dos outros indivíduos, produziria um corpo social potente.

Caminhando nessa perspectiva, pensamos que a experiência do terceiro gênero de conhecimento é uma arma potente para a ruptura com o jogo servil de fixação do desejo, engendrado pelas máquinas de poder. Romper com um tipo de jogo a partir da criação de outro jogo. Criar outro jogo experimentando o que pode um corpo. Expressar livremente a potência no corpo e na mente é combater o corpo organizado pelas instâncias de poder.

O desafio de ser um homem livre, segundo Deleuze [9], implica em saber fugir da peste. Fugir da peste não significa se ausentar ou se omitir, mas sim um movimento de afirmação, fugir da peste por que buscamos outra coisa[10]. Fugir na direção de outra coisa que nos potencialize. Afirmar a criação livre e os encontros com a potência da vida. Levar a imaginação ao seu potencial máximo de produção [11]. Trata-se, aqui, não de se liberar da imaginação como algo indesejável, mas de liberar a imaginação, fazê-la produzir, criar [12].

[9] "Não é fácil ser um homem livre: fugir da peste, organizar os encontros, aumentar a potência de agir, afetar de alegria, multiplicar os afetos que exprimem ou encerram um máximo de afirmação. Fazer do corpo uma potência que não se reduz ao organismo, fazer do pensamento uma potência que não se reduz a consciência". (DELEUZE, p. 80, 2004).

[10] "A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não a desfrutamos porque refreamos os apetites lúbricos, mas, em vez disso, podemos refrear os apetites lúbricos porque a desfrutamos". (E V P42)

[11] "Por seus gestos e outros signos que habilitam o corpo a exprimir a sua potência como memória viva, linguagem, campo de práticas significantes... A imaginação é a potência mesmo do corpo". (Vinciguerra, 2005, p. 170).

[12] "Espinosa não teve, certamente, nenhuma interesse em desenvolver de maneira exaustiva todo o sentido de "imaginação livre", entretanto, existem princípios visíveis: a arte **[CONTINUA]**

O princípio de Univocidade, como vimos anteriormente, compreende o da coexistência. Coexistência das formas de conhecer no mesmo plano e no mesmo indivíduo. Assim, imaginação, razão e intuição são coexistentes e andam juntas nos modos finitos.

Na perspectiva do sábio espinosano, o que temos é uma predominância da forma de conhecer ou de estar no mundo, orientada pela intuição. Isso quer dizer que o sábio combina a imaginação e a razão e experimenta o conhecimento intuitivo, o conhecimento singular das essências. Conjuga as formas de conhecimento e experimenta a intuição nos seus limiares mais intensivos. Nessa perspectiva, o sábio transita ou transitou de menos perfeição para mais perfeição e agora a flutuação de ânimo assume modulações sutis.

Nesse contexto, de afirmação e enfrentamento, o sábio espinosano, nos dias de hoje, nos tempos de agora, se constitui na expressão política por excelência. O sábio [13], assim como a Natureza, age sem constrangimentos, pela livre necessidade. Ao sábio nada falta, pois à Natureza nada falta, e diferentemente do ignorante, o sábio sabe que a ele nada falta, pois o seu grau de potência de conhecer coincide com o da Natureza.

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 12] e a poesia, para começar... Em Espinosa, toda a última parte da Ética é uma prova – a liberdade humana não vai jamais sem a imaginação. Não se trata então de se libertar da imaginação, mas sim de libertar a imaginação". (Vinciguerra, 1966, p. 118).

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

E, no contemporâneo, onde a falta é explorada nas suas mais diversas expressões, o sábio escapa a esse jogo de captura e enfraquecimento da potência. O indivíduo, nesse contexto, experimenta uma relação de potência e não de poder. Essa compreensão diferenciada e experimentada faz com que o sábio se constitua no maior perigo para os poderes de uma sociedade que se esmera em produzir servidão. Quando esse indivíduo múltiplo experimenta a expressão potencial mais intensiva, será que os outros corpos ou modos que existem nesse plano contínuo não são afetados? Pensamos que sim e ousamos dizer que isso é essencialmente político.

O sábio nunca é sábio isolado [14]. Ele é livre porque sabe que é com o todo. Experimenta e compartilha essa potência de conhecer onde quer que ele se encontre. Assim, não parece factível tentar condicioná-lo a uma relação de tempo/espaço. Sua vida não está mais condicionada pelos fatores externos, sua ação não está submetida às paixões, embora ainda as experimente. Então, ele está sempre com o coletivo, não importa o lugar [15]. E quando muitos, quiçá todos, experimentarem a potência plena de agir – a sociedade potente, de homens livres – será uma consequência natural.

O percurso ético, então, a nosso ver é pressuposto para o surgimento de uma sociedade livre. E essa experiência de liberdade é o que Espinosa chama de Beatitude. Beatitude é uma mudança de ponto de vista que se traduz numa prática

[14] "A sabedoria da qual fala Espinosa é então também um engajamento: ela supõe não um abandono do mundo e das suas tentações, mas ao contrário, estabelece uma nova relação com o mundo, ativa e positiva, que conduz a viver nele e com ele, de uma maneira que não concerne somente ao conhecimento teórico, mas também a afetividade, finalmente reconciliada no conhecimento do terceiro gênero". (Macherey, 1997, p. 201).

[15] "E agora que o sábio da *Ética* transforma a sua própria liberdade em liberdade coletiva, transformando o saber na política". (Cristofolini, 1966 p. 66).

de vida. Nesse sentido, essa prática de vida enseja a libertação de tudo o que produz servidão. Beatitude é a liberdade do corpo e do espírito [16]. Beatitude é política, pois é a expressão da potência livre que enseja a desconstrução, no corpo, das marcas do poder. Beatitude é política, pois leva o homem a investir potência na invenção de mundo, diferentemente de retroalimentar um sistema expropriatório.

Na Beatitude somos livres porque somos um, e aí então, sentimos e experimentamos que somos eternos. Somos eternos na duração. Experimentamos que somos eternos. Aqui entendemos o sentido mais profundo de democracia que o filósofo apresenta. Aqui, na modulação da potência experimentada pelo sábio, na Beatitude, entendemos um verdadeiro manifesto político, a essência da política de Espinosa, a experiência da suprema liberdade.

[16] "E não há, aqui, nenhuma diferença, a não ser a de que a mente teve, desde toda a eternidade, essas mesmas perfeições que simulamos lhe terem sobrevindo agora... E se a alegria consiste na passagem para uma perfeição maior, a beatitude deve, certamente, consistir, então, em que a mente está dotada da própria perfeição". (E. V, P33, escólio).

PERCURSO XIII

La metafísica de Spinoza y la física de los cuántos. Consideraciones en torno a la noción de potencia

Christian de Ronde (UBA-CONICET/Univ. Nac. Arturo Jauretche/Vrije Univ. Brussel)

I. Aristóteles y el esquema hilemórfico

Es la noción de *actualidad*, en tanto modo de existencia, aquélla que sostiene de modo más fundamental el edificio de la física contemporánea. A partir de esta noción se articula la idea de que existe un único modo de existencia a partir del cual es posible representar – en términos de los ***principios de existencia***, ***no-contradicción*** e ***identidad*** – un *estado actual de cosas* constituido por entidades con propiedades determinadas.[1] Evidentemente, este devenir de la física encuentra su origen en el esquema hilemórfico planteado por Aristóteles, quien a partir de las nociones de *actualidad* y *potencialidad*, fue capaz de presentar una solución al problema del movimiento planteado en torno a la supuesta contradicción entre las cosmologías de Heráclito y Parménides. Dentro del ámbito de la potencia, Aristóteles distingue entre dos nociones: la potencialidad irracional y la potencialidad racional. La *potencialidad irracional* da cuenta del proceso a través del cual la *materia* deviene *forma*; siendo la materia de una substancia aquello de lo que está compuesta y la forma, la manera en que eso se une para que el todo que la constituye pueda desarrollar sus funciones características [1050a17-1050a23]. Esta noción permite considerar la transformación de una semilla en un árbol, o de un niño en un hombre. A través de este pasaje la substancia deviene más perfecta y de este modo más cercana a Dios, *acto puro*. La *potencialidad racional* por su parte, se encuentra

[1] de Ronde, Christian y Bontems, Vincent, "La notion d'entité en tant qu'obstacle épistémologique: Bachelard, la mécanique quantique et la logique", *Bulletin des Amis de Gaston Bachelard*, vol. 13, 2011, pp. 12-38.

caracterizada por Aristóteles en relación al problema de poseer una facultad [1046b5-1046b24]. ¿Qué significa cuando digo: "puedo"? Mientras en la potencialidad irracional la actualización resulta su *telos* y fin último, la potencialidad racional – como se encuentra discutido en *Acerca del alma* y el libro **È** de la *Metafísica* – puede ser considerada como un ámbito independiente de la actualidad. La potencialidad racional, como señala Aristóteles, es el lugar, el topos en que los contrarios se encuentran, puesto que "todas las potencias racionales, ellas mismas, se extienden a ambos contrarios, mientras que las irracionales son cada una de un contrario solamente" [1046b5-1046b10]. Aristóteles explica este carácter *para-consistente* remarcando que una capacidad se encuentra siempre ligada a la *contradicción*, su *ser* al *no ser*. La contradicción del ser y el no-ser se encuentra presente en la potencialidad racional disolviéndose tan sólo cuando, considerando el ámbito de lo actual, uno de los términos resulta forzado a efectuarse. Criticando a los megáricos que "identifican potencia y acto, con lo que tratan de suprimir algo de no escasa importancia", Aristóteles admite que "cabe que algo pueda ser, pero no sea, y pueda no ser, pero sea. E igual en las demás categorías: que siendo capaz de andar, no ande, y que no esté andando, aun siendo capaz de caminar" [1047a20-1047a25].

La elección por parte de Aristóteles del ámbito actual como aquel que contiene mayor realidad y perfección, se deja entrever en la *Metafísica* a partir del capítulo VI del libro **È**. Allí se sostiene que la potencia es más imperfecta que el acto [1051a10-1051a15], entendida como falta la potencialidad irracional deviene más completa, más perfecta en el proceso de actualización. Dejando de lado su famoso *dictum*: "el ser se dice de muchas maneras", su esquema teleológico queda planteado en torno a una máxima jerarquía del ámbito actual. Es ésta la semilla que determinará el camino de la ciencia veinte siglos después cuando se haga explícita la distancia, asumida por la filosofía del siglo XVII, entre *res cogitans* y *res extensa*.

Percurso XIII

II. Spinoza contra la teleología: una metafísica de potencias

En su libro, *Ética*, Baruch de Spinoza encabeza una increíble batalla contra la teleología Aristotélica y sus múltiples derivas. En la moral se intenta siempre realizar una esencia teleológica, una esencia que se encuentra en potencia y permite ordenar y juzgar desde la trascendencia del acto. La esencia del hombre es ser un animal racional, en potencia el hombre puede acercarse la bien y devenir racional, la moral resulta entonces el proceso de actualización de esa esencia. Contra la moral y su jerarquía de valores Spinoza propone su ética, que es al mismo tiempo una metafísica y una física, un positivismo de la experiencia. El ser es univoco y se dice igualmente de todos los entes. Igualdad perfecta de todos los atributos en tanto expresiones de la sustancia. Contra la esencia trascendente el filósofo Holandés define las cosas, no por lo que supuestamente *son*, sino *por lo que pueden*. Según Deleuze: "Eso abre experimentaciones, es toda la exploración de las cosas, que no tiene nada que ver con la esencia. Hay que ver a las personas como pequeños paquetes de poder." [2] Un individuo se define entonces como una multiplicidad de "paquetes" o *quantums de potencia*. Los modos, en tanto modificaciones de la sustancia, son maneras de ser en el ser. "[…] los existentes no se definen por una esencia, sino por la potencia. Tienen más o menos potencia y el derecho de cada uno será su potencia. Entonces hay una escala cuantitativa de los seres desde el punto de vista de la potencia: tienen más o menos potencia." [3] Ahora bien, según Spinoza *toda potencia siempre se encuentra en acto*. Deleuze interpreta esto diciendo que: "Si es verdad que toda potencia está en acto, eso quiere decir que a cada instante está efectuada, jamás habrá un instante en que mi potencia tenga algo no efectuado. En otros términos, jamás tendrán derecho a decir: 'había en mi algo

[2] Deleuze, Gillez, *En medio de Spinoza (segunda edición)*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 75.

[3] *En medio de Spinoza*, *op. cit.*, p. 89.

mejor de lo que hice o de lo que sufrí.' Todo está en acto a cada instante, a cada instante mi potencia está efectuada."[4] Se nos presentan en este punto varias preguntas: ¿Acaso todo es movimiento, relación de relaciones, variaciones diferenciales? ¿Existe en Spinoza un ámbito actual o ha sido acaso subsumido por la potencia? ¿Acaso Spinoza invierte el esquema Aristotélico para luego diluir al acto? ¿Qué significa propiamente el término 'potencia' y cual es el significado de la 'efectuación'?

III. La mecánica de Newton: una física de la pura actualidad

En 1687, diez años después de la muerte de Spinoza, Isaac Newton presenta su libro, *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, donde es capaz de traducir en un formalismo matemático cerrado los presupuestos ontológicos presentes en el esquema eleático de la lógica aristotélica. La mecánica de Newton habilita una descripción de los sistemas en términos exclusivos de sus *propiedades actuales*. Las propiedades *potenciales* o *posibles* son consideradas entonces como lugares a los cuales el sistema puede llegar en un instante futuro de tiempo, información ésta ya contenida en las propiedades actuales. La física de Newton deviene así una física de la *pura actualidad*, donde todo resto de potencia ha quedado eliminado. La *causalidad final* que gobernaba el movimiento en Aristóteles – como pasaje entre lo potencial y lo actual – es reemplazada por la *causalidad eficiente*. Continuando entonces el camino megárico se sostiene que las entidades físicas existen en tanto determinadas, en el modo de ser actual. El movimiento es presupuesto pero distanciado de la representación física.

Podemos comprender el desarrollo newtoniano como parte culmine de un pensamiento de dualidades, como una continuación de una deriva que reafirma la distancia entre *res cogitans* y res extensa, entre el hombre y la Naturaleza, entre el ámbito potencial y el ámbito actual. La física de Newton, como expresión del ámbito actual describe un mundo

[4] *En medio de Spinoza*, *op. cit.*, p. 93.

absolutamente determinado y determinístico. Newton, muy a su pesar, a destruido a Dios. En su Universo ya no es requerido como justificación de los fenómenos, las partículas chocan entre sí de forma necesaria, guiadas por leyes naturales. Los planetas, las estrellas, pero también las rocas y los ríos se encuentran presos de la causalidad eficiente y las ecuaciones que gobiernan el movimiento. Inclusive las acciones del hombre parecen entenderse como efectos determinados de choques elementales, el libre arbitrio ha devenido finalmente tan solo una ilusión.

Será Immanuel Kant quién recupere el espacio de la libertad distinguiendo de modo claro, en la *Critica de la razón pura*, la especificidad de la física como el estudio objetivo de los fenómenos. Concluyendo el proyecto cartesiano logrará restringir el poder de la física al mundo objetivo de los fenómenos y al mismo tiempo, en la *Critica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*, abrir un espacio teleológico para Dios y el hombre.

IV. La física de los cuántos y la potencia como existente

Spinoza plantea una noción de potencia en el siglo XVII con los elementos de su época. Puesto que su filosofía es al mismo tiempo una *praxis*, no deberíamos desestimar su interés por la física, que es al mismo tiempo interés por la metafísica, interés por la política. En el presente, la física también nos presenta posibilidades de desarrollo metafísico poco discutidas. La física de los cuantos sin dudas llamaría la atención del filósofo Holandés puesto que permite considerar a la potencia como parte de la realidad, independientemente del ámbito actual. Wolfgang Pauli, uno de los creadores de la teoría cuántica, destacaba en este sentido las posibilidades que la teoría habilita para avanzar en el desarrollo de la noción de potencialidad:

> *"Aristóteles* [...] *creó el concepto de ser potencial y lo aplico a la hile* [...] *Aquí fue cuando surgió una*

> *importante diferenciación en el pensamiento científico. Los argumentos de Aristóteles referidos a la materia no pueden ser aplicados a la física, y me parece a mi que mucha de la confusión en Aristóteles viene del hecho que, siendo un pensador mucho menos capaz fue totalmente abrumado por Platón. Él no fue capaz de llevar a cabo su intención de captar lo potencial, y sus esfuerzos se empantanaron en las primeras etapas. […] [P]odemos decir [que ahora], la ciencia [de los cuantos], al no ser clásica, es por primera vez una verdadera teoría del devenir."* [5].

En el presente, las superposiciones cuánticas no solo se encuentran en la base fundante de las nuevas tecnologías como la teleportación cuántica, la criptografía cuántica o la información cuántica, sino también permiten analizar desde un marco formal, el significado de las potencias en tanto existentes físicos. Las superposiciones cuánticas se encuentran constituidas por *potencias cuánticas* que evolucionan e interactúan con otras potencias de forma determinística según la ecuación de Schrödinger. Por primera vez en su historia la física ha sido capaz de escapar los límites de la actualidad y considerar la existencia desde una nueva perspectiva.

Las superposiciones cuánticas son parte de una revolución en el pensamiento y la técnica que debe ser analizada detenidamente. No existe nada análogo en la física clásica:

> *"En la física clásica la descripción más fundamental de un sistema físico (un punto en el espacio de fases) refleja solo lo actual, y nada que pueda ser considerado como meramente posible. Es verdad que a veces los estados que contienen probabilidades son utilizados en la física clásica: pensemos en la distribución ñ de probabilidades en la mecánica estadística. Pero la ocurrencia de posibilidades*

[5] Pauli, W. and Jung, C. G., 2001, *Atom and Archetype, The Pauli/ Jung Letters 1932-1958*, Princeton University Press, New Jersey, p. 93.

> *en estos casos solamente refleja nuestra ignorancia respecto de lo que es actual. Los estados estadísticos no se corresponden con características del sistema actual (contrariamente al caso de las superposiciones cuánticas), sino que cualifican nuestro grado de ignorancia respecto de las características actuales. Esto se relaciona con el punto esencial de la diferencia entre la mecánica cuántica y la mecánica clásica que ya hemos señalado:* ***en la mecánica cuántica las posibilidades contenidas en el estado superposición pueden interferir entre ellas.*** *No existe nada comparable en la física clásica. En la mecánica estadística las posibilidades contenidas en ñ evolucionan cada una de modo separado y no tienen entre ellas ningún tipo de influencia mutua. Solo una de estas posibilidades corresponde a la situación real."* [6] [nuestro énfasis].

Es probable que las consecuencias que se desprenden de considerar las superposiciones cuánticas en tanto existentes físicos resultarían de particular interés para Spinoza. Con el objetivo de desarticular la ecuación: *actual* = *real*, llevando a su límite la noción aristotélica de *potencialidad racional*, hemos destacado la necesidad de considerar un modo de existencia potencial independiente de la actualidad, una *potencialidad ontológica*. Es posible entonces desarmar la idea de que el término *efectuación* remite necesariamente al ámbito actual, e introducir lo que denominamos *efectuación potencial*.[7] Sin duda es la efectuación actual, considerada en tanto fin último de la potencia, lo que ha limitado el desarrollo del modo de existencia de la potencialidad – siempre considerada en tanto proceso teleológico, en tanto limite de lo actualizable. Aún

[6] Dieks, D., 2010, "Quantum Mechanics, Chance and Modality", *Philosophica*, 83, pp. 124-125.

[7] de Ronde, C., 2013, "Representing Quantum Superpositions: Powers, Potentia and Potential Effectuations", *Philosophy of Science Archive*, <http://philsci-archive.pitt.edu/10155/>.

Agamben con su *potencia-de-no*, ha observado siempre a la potencia, si bien negativamente, en relación al ámbito actual.[8] Si bien Agamben reflexiona una y otra vez respecto de la posibilidad de concebir el ámbito potencial en forma independiente de la actualidad, una vez en el camino –al igual que Aristóteles – se deja arrastrar por 'la observación de lo actual' y su defensa de lo eminentemente potencial vuelve sobre sí, restringiendo una vez más la potencia a un ámbito subsidiario de las efectuaciones actuales. Lo que Agamben parece no reconocer es que la *potencia de no* es en sí misma un *efecto*, una actualización del *poder* y no una mera *suspensión* de él. La *potencia de no* refiere al acto tanto como la *potencia de si*. Ambas deben ser consideradas en tanto acciones, en tanto efectuaciones de una facultad. La potencia entendida como *potencia de no* también remite al ámbito de la actualidad, puesto que *la no-acción* se observa en tanto *actualidad* de aquello que sucede-no.[9] Creemos que la necesidad imperiosa de considerar el ámbito de lo potencial independiente de la actualidad determina la necesidad de evitar la referencia directa o indirecta a lo actual. En este sentido, el *poder-no* necesita de la efectuación para ser considerado como un existente. La efectuación de un poder (ya sea un *poder-no* como un *poder-si*) es una mera forma de dar cuenta de la existencia de una 'poder' del mismo modo en que la observación particular de propiedades nos permite caracterizar un 'objeto' en el espacio-tiempo. Sin embargo, así como existe una configuración del objeto independiente de la observación,

[8] Agamben, G., 1999, *Potencialities*, Stanford, Stanford University Press. Traducido al castellano por Falvia Costa y Edgardo Castro, *La potencia del pensamiento,* Adriana Hidalgo editores, Buenos Aires, 2007.

[9] De igual modo, elegimos utilizar el término 'sucede-no' en lugar de 'no sucede' para remarcar el hecho de que la *potencia de no* es también, por sobre todo, una efectuación de la acción-no, algo que no debe ser considerado como no-acción.

lo mismo debe suceder en tanto consideramos los poderes que existen en el ámbito de lo puramente potencial. Aquello que sucede-no es en también parte de lo actual, es también una efectuación y no una contraposición a la acción. La suspensión o privación de la acción nos muestra más bien un límite, un margen más allá del cual se encuentra el poder, aquello que permite pensar lo que sucede-no. Existen varios ejemplos en diversos ámbitos referidos a la suspensión de la actualidad. Podemos mencionar en la literatura al *Bartleby* de Melville [10] quién a través de su "preferiría no hacerlo" mejor expresa la *impotencialidad* de la inacción, llamar la atención al concierto de John Cage *4' 33"* donde se muestra a partir del silencio la potencia del sonido, o a las obras de Kazimir Malévich: *Negro sobre negro*, *Blanco sobre blanco*, que exponen la distancia entre forma y materia. Sin embargo, este modo de observar la potencia se remite a *la efectuación de una acción-no*. En contraposición, creemos que la *acción* muestra la potencia tanto como la *acción-no*, el silencio muestra la potencia tanto como el sonido, la oscuridad muestra la potencia tanto como la luz. La efectuación potencial que hemos caracterizado a partir de un problema físico plantea la interacción de potencias más allá de las efectuaciones actuales, sean ellas positivas o negativas, llegando entonces por fin de un completamente modo independiente a la actualidad, a la ecuación: *potencia = real*.

V. LOS DUALISMOS MODERNOS Y CONTEMPORÁNEOS

En una época de dualismos y de especialistas, de compartimentos estancos del conocimiento y de discursividades académicas impenetrables, la relación entre física y metafísica, entre física y política ha sido reducida a su mínima expresión. La física ha sido arrancada de posibles interacciones y confinada a la mera utilidad técnica. Ya ningún

[10] Herman Melville, 1853, "Bartleby, the Scrivener. A Story of Wall-street", Putnam's Monthly. A Magazine of Literature, Science, and Art, New York.

físico sabe quién es Kant ni por que su arquitectónica resulta indispensable para entender el sentido de la mecánica de Newton o el significado de la objetividad. El filosofo parece haber también aceptado este distanciamiento a partir de presupuestos tales como la supuesta dificultad del formalismo matemático, la imposibilidad de comprender una ecuación, etc. Pero entonces: ¿Cómo comprender la metafísica sin una física? ¿Cómo entender la política sin metafísica? ¿Y cómo entender la física sin política? En un mundo donde la cuantificación del poder se da en términos de la ciencia y la técnica, creemos necesario preguntarnos respecto de estos peligrosos distanciamientos. Distanciamientos que descansan aún hoy, como señala Deleuze, sobre terribles malentendidos.

> *"Uno de los secretos del siglo XVII y de sus filósofos es que la ciencia y la metafísica no están en conflicto. Ellos encontraron un equilibrio entre la ciencia y la metafísica. Y aquí no hay que apresurarse, no es bueno. Porque algo permitió ese éxito asombroso, que la ciencia y la metafísica hayan encontrado una especie de equilibrio. Se dicen tantas estupideces a veces… Ustedes comprenden, la estupidez no es simplemente decir algo falso, sino que es mucho peor, es dar una interpretación mediocre de algo verdadero. Se constata entonces algo verdadero, que los filósofos del siglo XVII eran a la vez grandes científicos y grandes filósofos. Y se dice, no sin melancolía: "Ese momento se terminó". Y evidentemente se asigna una razón ridícula. Se pretende que la ciencia ha devenido hoy tan difícil que el mismo hombre no puede saber filosofía y ciencia. Es grotesco, es absolutamente grotesco. Es estúpido, porque ciertamente hay que hacerse une idea extraña de la ciencia del siglo XVII para creer que era simple."* [11].

[11] *En medio de Spinoza*, *op. cit.*, pp. 273-274.

Dinamismo epistemológico da ideia no *Tratado da Emenda do Intelecto*

Juarez Lopes Rodrigues (USP, Brasil)

Nos furtando da ordem cronológica dos escritos de Espinosa, visto que o TIE é redigido anteriormente à *Ética*, vamos introduzir o conceito de vontade no opúsculo. Essa licença poderia ser autorizada pelo próprio filósofo, já que na nota do §34 para a qual estamos nos encaminhando Espinosa afirma que fora da ideia não existe afirmação nem negação nem vontade alguma. Apesar de deixar implícito o conhecimento da vontade pelos atos de afirmação da ideia, a tese de que o intelecto e a vontade são um só e o mesmo ocorrerá somente na *Ética*. Vimos que na *Ética* a vontade foi definida como a faculdade pela qual a mente afirma ou nega algo ser verdadeiro ou falso. Porém, até esse momento da redação do TIE é o intelecto que está exercendo essa atividade. Entretanto, o que vamos tentar destacar é que o TIE já possui elementos para entendermos o motivo pelo qual Espinosa afirmou a identidade entre a faculdade da vontade e o intelecto na *Ética*. Voltemos ao movimento e aos termos do Tratado.

Então, para compreendermos o que são a força natural e os instrumentos inatos, o filósofo afirma que precisaremos entender o que é uma ideia verdadeira (*idea vera*):

> *A ideia verdadeira (pois, temos uma ideia verdadeira) é algo diferente do seu ideado. De fato, uma coisa é o círculo, outra a ideia do círculo. Pois, a ideia do círculo não é algo que tem uma periferia e um centro, como o círculo; nem a ideia do corpo é o próprio corpo: e como a ideia de algo, diverso do seu ideado, será também algo por si mesmo inteligível.* (SPINOZA, TIE, §33).

Nesse exemplo, Espinosa destaca não somente a heterogeneidade entre a ideia e o seu ideado (*ideatum*), mas

também fala da homogeneidade entre a ideia e a possibilidade de formar uma ideia de sua própria ideia, isto é, de perceber a realidade ontológica do pensamento. Assim, qualquer coisa torna-se objeto quando é percebida, pois toda ideia é ideia de alguma coisa (seja uma coisa extensa, seja de outra ideia). A ênfase dada no parágrafo é para que não se confunda a ideia com aquilo de que ela é ideia, ou seja, com seu ideado. O ideado pode ser uma coisa existente na extensão ou mesmo uma outra ideia, "o que é percebido, conhecido, visado na ideia, no ato de perceber, de sentir, de imaginar ou de compreender" [1]. Toda ideia possui uma essência formal que é um ato de pensar e a consequência desse ato é uma essência objetiva que é o conteúdo representativo pensado através desse ato. Mas, o que é um ato de pensar? É a afirmação ou negação que a mente realiza para formar a ideia, isto é, o juízo que nada mais é do que a sua essência formal. O que é a ideia do círculo apreendida pelo senso comum, tal como Espinosa critica no exemplo? É a afirmação de que aquele determinado objeto tem a propriedade de possuir uma periferia equidistante do centro (essência formal), ao mesmo tempo em que se dá atenção ou se percebe o círculo (essência objetiva). O que é a ideia do corpo apreendida pelo senso comum? É a afirmação de que esse determinado objeto possui a propriedade de ser extenso (essência formal), ao mesmo tempo em que damos atenção ou percebemos o corpo (essência objetiva). Por que a ideia é algo inteligível? Porque a ideia é uma realidade, uma coisa, a afirmação ou o juízo (essência formal), que é conhecido, percebido pela própria ideia (essência objetiva). Com efeito, Espinosa diz que a ideia pode ser percebida por outra essência objetiva, e assim formar a ideia da ideia (*idea ideae*): "isto é, a ideia, quanto a sua essência formal, pode ser objeto de outra essência objetiva; por sua vez, esta outra

[1] ROUSSET, B., *Traité de la Reforme de l'Entendiment. Spinoza*, établissement du texte, traduction, introduction et commentaires. Paris: J. Vrin, 1992, p. 218.

essência objetiva é também, considerada em si, algo de real e inteligível. E assim indefinidamente" [2]. Com isso, esse mesmo ato de pensar (juízo) que é a essência formal pode (*potest*) tornar-se o conteúdo pensado de uma outra essência objetiva e assim indefinidamente. Porém, nunca há uma fusão entre a ideia e o seu ideado, ou seja, entre a essência objetiva e a essência formal. Espinosa pensa a ideia verdadeira em seu dinamismo interno, ela não possui apenas o caráter mudo, como uma pintura ou cópia de um original tal como concebia Descartes. Como vimos, para Descartes a realidade formal da ideia é apenas uma modificação determinada da substância pensante finita, isto é, o ato de representar; nesse aspecto não há qualquer diferença entre as ideias, pois todas são modos dessa substância. A realidade objetiva é a ideia considerada apenas "como imagem" das coisas que se diferenciam entre si, pois cada uma representa (ou concebe) um conteúdo determinado de representação distinto dos outros. Assim, a realidade objetiva é o ato de determinar algo possível (objeto externo) distinto da substância pensante, seja uma *res*, uma essência ou existência. Porém, apesar de Espinosa se referir a essência formal e essência objetiva, os termos são similares aos de Descartes.[3] A diferença está no fato de que a essência formal pode ser objeto de outra essência objetiva, esta, por sua vez, sendo algo real também é inteligível, e poderá ser

---

[2] SPINOZA, B., *Tratado da Reforma da Inteligência*, §33, Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira, São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 21.

[3] É importante nos atentarmos para esta diferença: "Por enquanto, basta-me indicar que, em Espinosa, parece ainda mais claro que a essência objetiva não consiste numa realidade independente, um suplente, um intermediário ou atravessador entre a mente e o mundo (ela, aliás, é chamada essência objetiva da coisa, ao passo que Descartes a chama de realidade objetiva da ideia)". (REZENDE, C., *Intellectus Fabrica*, Tese defendida no Departamento de Filosofia da USP, 2009, p. 156).

objeto de outra, e assim ao infinito. Para Espinosa, apesar de estarem unidas, tanto a essência formal, quanto a essência objetiva possuem uma realidade (*quid reale*), elas não decorrem apenas de uma distinção de razão, tal como pensava Descartes. A essência formal espinosana pode afirmar, tanto algo distinto do pensamento, quanto algo do próprio pensamento. Assim, enquanto a essência formal afirma algo, a essência objetiva percebe este algo, e ao mesmo tempo pode perceber que percebe esta afirmação; esse é o dinamismo do próprio pensamento. Tal como Espinosa irá especificar de maneira mais clara na *Ética*, "a ideia da ideia nada outro é que a forma da ideia enquanto esta é considerada como modo de pensar sem relação com o objeto" [4]. Seguindo a interpretação de Cristiano Rezende, concordamos que duas essências objetivas parecem ser dadas em um só e mesmo ato (ideia ou juízo): "Ora, se é nessa consideração que se especifica a ideia da ideia, que não é uma essência formal numericamente distinta da ideia, então, esta última deve ser especificada como sendo este mesmo ato mental enquanto é considerado na sua relação com o objeto." [5]

A partir do momento que entendemos que o pensamento, a reflexão, possui um dinamismo próprio, conhecemos sua primeira propriedade, isto é, a ideia da ideia. Esse é o nosso primeiro instrumento intelectual, nossa "condição epistêmica preliminar" [6], uma ideia que é produto da força natural do intelecto, porque não é produzida por causas externas. A mente pode compreender e inteligir a ideia de sua ideia e não podemos duvidar dessa verdade: "Se algum cético se encontrasse em dúvida a respeito da *primeira verdade* é que ele 'falaria então contra a *própria consciência*, porque a primeira verdade é a própria consciência, o próprio pensamento."[7]

[4] SPINOZA, B., *Ética*, II, esc. P21. [Trad. GEE em andamento].

[5] REZENDE, Op. cit., p. 154.

[6] REZENDE, Op. cit., p. 134.

[7] TEIXEIRA, L., *A doutrina dos modos de percepção e o problema da abstração em Espinosa*. São Paulo: Edunesp, 2004, p. 42.

Porém, contrariamente ao que afirmou Descartes, essa primeira verdade ou princípio não nos autoriza a atribuir substancialidade ao pensamento.

Espinosa ilustra essa dinâmica da ideia no parágrafo seguinte:

> *Pedro, por exemplo, é algo real; a verdadeira ideia de Pedro é a essência objetiva de Pedro, em si algo de real e inteiramente diverso do mesmo Pedro. Assim, como a ideia de Pedro é algo real, que tem a sua essência peculiar, será também algo inteligível, isto é, objeto de outra ideia, a qual terá em si, objetivamente, tudo aquilo que a ideia de Pedro tem formalmente e, por sua vez, esta ideia que é ideia de Pedro tem, de novo, sua essência, a qual também pode ser objeto de outra ideia, e assim indefinidamente. Qualquer um pode experimentar isso, ao ver que sabe o que é Pedro e também sabe que sabe e, ainda uma vez, sabe que sabe que sabe, etc.* (SPINOZA, TIE, §34).

Notemos que de maneira idêntica ao exemplo anterior o esforço de Espinosa é evidenciar a potência e dinamismo do pensamento, percebido graças à afirmação da ideia da ideia. "Há uma homogeneidade fundamental entre a ideia e a ideia da ideia, o que vai permitir essa confrontação interna, que serão ou bem a incerteza, ou bem a certeza." [8] A certeza, para Descartes, era resultado do método, mas ao contrário, para Espinosa, o método será resultado da certeza, e será por esta certeza que o iniciaremos.[9] É importante destacar a frase "*qualquer um pode experimentar isso*", muito bem analisada

[8] ROUSSET, B., Op. cit., p. 221.

[9] Cf. Rousset: "Portanto, porque ideia de uma coisa e saber dessa coisa são coisas idênticas por definição somente pelo fato de que é ideia dessa coisa, aquele que tem (ou é) a ideia (essência objetiva), tem (ou é) o saber disso que ela é (essência formal) e, *ipso facto*, tem (ou é) o saber do saber disso que ela é." Idem, Ibidem, p. 230.

por Rousset: "é a experiência, e o sentimento, não de uma coisa, uma coisa sabida ou uma verdade dada, mas de um ato, o fato de saber, numa forma reflexiva, ter a experiência de seu próprio ato; isso não é seguramente algo que seja da ordem da experiência vaga que foi criticada"[10]. Porém, entendemos que esse ato é a essência formal que estamos identificando com o juízo e que é percebido pela essência objetiva (ideia) e agora, acrescido de um outro ato, uma outra essência objetiva que percebe aquela essência formal/objetiva (ideia da ideia). Esse processo descreve a ideia da ideia verdadeira de Pedro, isto é a ideia da ideia de Pedro. Então nos afastamos da interpretação de Rezende, pois ele entende que a ideia da ideia ocorre de uma só vez, num único ato:

> *Temos, portanto, um ato único, por assim dizer, 'biobjetivo' ou 'binocular': há, num único ato* d*, a essência objetiva que versa sobre Pedro* (p) *e a essência objetiva que versa sobre esse mesmo ato mental* (d)*, ou seja, sobre a realidade formal da ideia, sem referência a Pedro:* d[(p)(d)]*; quer dizer: sei* p *e sei que sei* p *de uma vez.* (REZENDE, 2009, p. 154).

Assim, segundo a sua interpretação, a essência formal comporta uma alteridade entre essências objetivas sem a necessidade de um ato adicional. Porém, a essência objetiva é algo real e diverso do seu objeto, então é algo percebido pela mente. Logo, "perceber a essência objetiva" é um ato, isto é, julgar que o que foi percebido é resultado da essência formal. Mas, como esse segundo ato é um juízo que versa sobre um juízo inicial (enquanto essência formal), não se dá na mente outra essência formal nesse ato. Por que não dizer somente, como disse Rezende, que num único ato temos duas essências objetivas? Recorremos a uma afirmação de Espinosa na *Ética* em que o filósofo afirma de maneira clara negando que "o

[10] ROUSSET, B., Op. cit., p. 229.

homem nada afirma enquanto percebe"[11]. Com efeito, quando afirmo a ideia de Pedro, esse ato possui uma essência formal e objetiva, considerando a essência objetiva afirmo que percebo essa ideia que foi resultado daquele primeiro ato.[12] Então, justamente a força natural do intelecto, a afirmação da ideia da ideia, nos dá acesso a nossa consciência e é chave para entendermos e iniciarmos o método.

Esse ato que é a ideia é sempre ideia de, isto é, um conhecimento, o saber de seu objeto. A ideia é um ato, ou seja, um juízo, uma afirmação, "(*que se faz em nós pelas outras coisas, ou pelas outras coisas conosco, ou por nós, segundo o modo de percepção*)" [13]. Porém, o saber que sei, o saber de quem sabe que sabe, a ideia da ideia "*traduz uma reflexividade imediata de um ato*" [14]. Esse segundo ato volta-se para o primeiro e o percebe como uma ação realizada e o percebe como verdadeiro ou falso, adequado ou inadequado. Essa reflexividade imediata do juízo, isto é, da ideia, nos fornece a certeza de nossas ideias, o saber do saber. É isso que vai diferenciar a ideia da ideia verdadeira dos outros modos de

[11] Como vimos, esta afirmação é feita na Ética, no escólio da P49, justamente na objeção em que Espinosa nega possuirmos o poder para suspender o juízo.

[12] "Habemus ideam veram", lemos no §33 do De emendatione. A *idea vera*, sempre clara e distinta, ultrapassa a clareza e distinção porque se define como ato intelectual que afirma a existência do seu ideado, visto que conhece a essência formal dele. Além de atividade de afirmação, a ideia verdadeira é uma causa que produz efeitos intelectuais, isto é, a definição genética de seu ideado, conhecendo a essência dele de tal maneira que não caiba perguntar se ele existe. Essa existência pode ser puramente intelectual, como é o caso das figuras geométricas, ou extra-intelectual, como é o caso das coisas." (CHAUI, M. *A nervura do real*: *imanênica e liberdade em Espinosa*, São Paulo: CIA das Letras, 1999, p. 94 Notas).

[13] ROUSSET, Op. cit., 220.

[14] Idem, Ibidem, p. 227.

percepção, pois esses nos trazem apenas o conhecimento dos seus objetos, ausência de dúvidas, mas não a certeza. Com efeito, a ideia não é apenas uma cópia do original, visto que a ideia da ideia seria a cópia da cópia e assim "a ilimitação seria então ao mesmo tempo estéril e estúpida" [15]. Espinosa afirma nesse parágrafo que não é por causa da ideia da ideia que conheceremos a essência de Pedro. Com efeito, "conhecer a essência formal da ideia de Pedro, isto é, tomá-la '*in se spectata*', faz conhecer um modo do pensamento e não a essência de Pedro" [16]. Assim, se permanecemos no conhecimento da ideia da ideia, não conhecemos a essência de Pedro, mas apenas a ideia de Pedro (essência formal da ideia de Pedro):

> *É, pois, evidente que, para entender a essência de Pedro, não é necessário entender a ideia mesma de Pedro e muito menos a ideia da ideia de Pedro; o que é a mesma coisa que dizer que, para saber, não é necessário saber que sei; e ainda menos é necessário saber o saber que sei; do mesmo modo que para entender a essência do triângulo não é necessário entender a essência do círculo. É o contrário que se verifica nestas ideias, porque para saber que sei é necessário, primeiramente, saber.* (SPINOZA, TIE, §34).

Brilhantemente, Cristiano Rezende analisa a redução ao absurdo que Espinosa denuncia na comparação entre a essência do triângulo e do círculo: "seria tão (*non magis*) absurdo ou inútil aplicar-se a conhecer a essência formal de uma ideia a fim de conhecer a essência formal de seu ideado quanto aplicar-se a conhecer a essência formal de um círculo para conhecer a essência formal de um triângulo" [17]. Portanto, não é necessário conhecer a essência formal da ideia, nem de Pedro, nem do triângulo, nem do círculo, mas apenas pelo conhecimento da própria essência formal de seu ideado que

[15] Idem, Ibidem, p. 226.
[16] REZENDE, Op. cit., p. 160.
[17] REZENDE, Op. cit., p. 161.

instituiremos o saber. Uma vez que o conhecimento da essência de Pedro é dado pela ideia verdadeira de Pedro, não há acréscimo de conhecimento pela ideia da ideia verdadeira de Pedro. Porém, veremos que a busca da certeza está em outro nível, na segunda essência objetiva (ideia da ideia), pois a partir da ideia de Pedro podemos conhecer a forma desse pensamento, isto é, podemos inteligir que a ideia é verdadeira.

Talvez agora já possamos esclarecer ainda mais a identidade entre ideia e volição anunciada na nota do TIE e ao mesmo tempo a identidade entre vontade e intelecto na *Ética* de Espinosa. A afirmação que produz a essência formal é um ato que produz o juízo daquilo que é verdadeiro ou falso, enquanto a essência objetiva é o mesmo ato cognitivo que percebe a essência formal dessa ideia. Esse ato que produz tanto a essência formal quanto a essência objetiva é a ideia e não podem ser pensados separadamente. Porém, na *Ética* estes dois modos do pensamento recebem o nome de volição para a essência formal e ideia para o essência objetiva. Lembremos a P49: "Na Mente não é dada nenhuma volição, ou seja, afirmação e negação afora aquela envolvida pela ideia enquanto é ideia." Então temos por um lado a volição, que é a essência formal, e, por outro lado, a ideia, que é a essência objetiva. A identidade entre ideia e volição é a identidade entre essência formal e essência objetiva. Porém, como vimos a essência objetiva é algo real e diverso do seu objeto, então é algo que pode ser percebido pela mente, ou seja, a ideia da ideia.

Em suma, essa força ou instrumento inato (*vis nativa*), a ideia da ideia verdadeira, nos permitirá criar outros instrumentos para que possamos chegar ao nosso escopo.

> *Fica, pois, claro que a certeza não é senão a mesma essência objetiva, isto é, como sentimos a essência formal é a própria certeza. Mas daí segue-se, mais uma vez, que para a certeza da verdade nenhum outro sinal é necessário: basta ter a ideia verdadeira, pois que, como*

> *já mostramos, para saber não é necessário saber que sei. De tudo isso resulta, ainda uma vez, que ninguém pode saber o que é a suma certeza, a não ser que tenha a ideia adequada ou a essência objetiva de alguma coisa, pois que não há dúvida que certeza e essência objetiva são uma mesma coisa.* (SPINOZA, TIE, §35).

A certeza não é ausência de dúvida, mas algo positivo, pois sentir a essência formal/volição intelectiva "refere-se à relação imediata entre a essência da coisa conhecida e o ato de conhecê-la ou sua presença no ato de conhecimento"[18]. O resultado atingido até esse momento do Tratado é esclarecer o leitor de que toda ideia verdadeira é uma afirmação que simultaneamente possui um conjunto de significações/ afirmações com a mesma identidade formal/volitiva: afirmação do ideado (essência formal/volição), e, afirmação da essência objetiva (ideia da ideia) que nada mais é do que uma ideia adequada (todos esses elementos fazem parte de um mesmo ato do intelecto que produz a certeza). Não necessitamos de nenhum sinal externo para reconhecer essa verdade (*nullo alio signo*). Para iniciarmos o método e atingirmos a certeza absoluta, nada mais nos é necessário que esse instrumento inato. Assim, "a certeza é a determinação completa, ligada à adequação interna, que nos permite pensar que isto é verdadeiro e não pode ser senão verdadeiro, porque não pode ser de outra forma"[19]. O único critério para a verdade é apenas possuirmos uma ideia, seja das coisas, seja das ideias, isto é, possuirmos a consciência dessa realidade inteligível. Espinosa afirma que "o verdadeiro método é o caminho pelo qual a própria verdade, ou a essência objetiva das coisas, ou as ideias (todas estas palavras significam a mesma coisa) são procuradas na devida ordem" [20]. Para o filósofo, o método

[18] CHAUI, *A nervura do real*, Op. cit., p. 495.

[19] ROUSSET, Op. cit., p. 233.

[20] SPINOZA, TIE, §36, Em nota Espinosa diz: "O que significa procurar na alma é explicado em minha Filosofia".

não se refere a entender a causa das coisas, que será o objeto da *Ética*, mas somente a entender a ideia verdadeira que todos os homens possuem. A partir da ideia da ideia verdadeira, deveremos distingui-la das outras percepções, conhecendo a sua natureza. É por meio da ideia verdadeira que conheceremos o nosso poder de conhecer, isto é, nosso poder de julgar, ou raciocínio, ou intelecção, esse poder "nos reenvia evidentemente à Lógica, citada no Prefácio da Quinta parte da *Ética*" [21]. Todo nosso esforço será pensar a ideia verdadeira, de modo que "assim obriguemos nossa mente a conhecer, segundo aquela norma, as coisas que deve conhecer, dando, como auxílio, regras certas [22], e fazendo também que a mente evite fadigas inúteis" [23].

[21] ROUSSET, Op. cit., p. 238.

[22] Cf. Rousset: "O Método espinosista, ele também, tem portanto suas regras, mas elas não são concebidas como prévias, que seriam arbitrárias: elas serão, ao contrário, descobertas na análise do que é uma ideia, uma ideia verdadeira, uma ideia verdadeira qualquer." (ROUSSET, Op. cit., p. 239).

[23] Cf. SPINOZA, TIE, §38.

Notas introdutórias sobre o método geométrico em René Descartes e Benedictus de Spinoza

Francisca Juliana Barros Sousa Lima (UECE, Brasil)

Conhecer e analisar as obras do filósofo moderno Benedictus de Spinoza[1] (1632-1677) é entender uma ramificação singular do pensamento do século XVII; mais do que isso, é deparar-se com um novo olhar, com uma nova perspectiva de homem e de Natureza, cujos reflexos não se detiveram somente ao seu tempo, mas são transhistóricos.

A filosofia de Spinoza possui um caráter singular devido à forma como Spinoza expressou seu pensamento; aos problemas pensados e as reformulações feitas pelo autor; à conexão que o filósofo faz perante as diversas temáticas analisadas; à vastidão de temas que sua Filosofia

[1] Existe uma diversidade de grafias para o nome de Spinoza. De acordo com Gebhardt (2012), encontramos as seguintes grafias "[...] (1) Benedictus Spiñoza, Junho de 1662;[...] (3) B. d' Spinoza, 3 de Agosto de 1663; (4) B. de Spinoza, 13 de Março de 1665; [...] (7) B. despinoza, 21 de Outubro de 1671; [...] (9) Benedictus despinoza, 14 de Dezembro de 1673; (10) B. de Spinoza, Julho de 1675" (GEBHARDT, p. 91, 2012). Também no selo do filósofo é encontrada as seguintes iniciais, a saber: BDS. De acordo com Campos (2007), o nome do filósofo "enquanto vocábulo português a preferível grafia será 'Espinosa', mas o mesmo nome é também latinizado, e enquanto vocábulo latino a preferível grafia será 'Spinoza'" (CAMPOS, André dos Santos. "Spinoza e Espinosa: excurso antroponímico". *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*. v. 1, n. 1, Julho, 2007, p. 19-26. p.24). Embora alguns comentadores, como é o caso da pesquisadora Marilena Chauí, utilizem a grafia "Espinosa" devido as regras ortográficas da língua portuguesa utilizaremos a grafia "Spinoza" por ser a grafia mais recorrente utilizada pelo filósofo. Segue-se que seus derivados também seguirão a referência latina, a saber: spinozismo, spinozista e spinozano.

abrange [2]. Entre as suas principais obras encontramos a *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (1661-1675) escrita em latim no *ordine geometrico* como o próprio título enuncia.

É interessante salientar que há uma problematização entre os comentadores de Spinoza quanto à utilização precursora do método geométrico em obras de filosofia [3], quer dizer se o método geométrico primeiramente foi utilizado por Spinoza ou não, mas pensamos que esta questão é menor frente à relevância de sua filosofia, que em sua principal obra está escrita à ordem dos geômetras, contudo "a insistência e o rigor com que o faz na *Ética*, fazem dele um caso verdadeiramente singular" [4].

Sobre o método utilizado por Spinoza podemos aferir que o mesmo, utilizado na sua obra *Ética,* é considerado geométrico/euclidiano. De acordo com Fragoso (2011), a obra *Elementos,* escrita por Euclides, a "ordem geométrica" parte de definições evidentes por si mesmas, segue-se de axiomas

[2] A filosofia de Benedictus de Spinoza como toda filosofia clássica é sistemática possuindo ramificações nas seguintes áreas: Ética, Filosofia Social e Política, Teoria do Conhecimento, entre outras.

[3] Infelizmente não tivemos acesso a essas fontes, mas é através do livro *O método geométrico em Descartes e Spinoza* (2011) de Emanuel Fragoso que partimos para fazer essas observações. De acordo com Delbos, citado por Fragoso (pág. 102, 2011), os predecessores de Spinoza quanto ao uso da forma geométrica em suas obras são, principalmente, Proclo (Obra: *Institutio Theologica*), Alain de Lille (Obra: *De Arte Fidei Catholicae*) e Geulincx (Obra: *Methodus Invenienti Argumenta*). Mas, existe outra corrente de pesquisadores que refutam a noção supracitada de precursores discutida por Delbos. Entre eles encontramos Kaplan que nos diz que no sentido rigoroso do termo "ninguém antes de Spinoza aplicou realmente o método geométrico à Filosofia" (KAPLAN *apud* FRAGOSO, p. 116, 2011).

[4] ABREU, Luís Machado de. *Spinoza*: a utopia da razão. Dissertação de Doutoramento em Filosofia apresentada à Universidade de Aveiro. Lisboa: Vega, 1993. p. 152.

também evidentes por si mesmos, mas se diferencia das primeiras pela sua abrangência; em seguida de proposições que são demonstradas através dos axiomas, e por fim apresentam-se na "ordem geométrica" os corolários e os escólios que são desdobramentos extraídos de proposições antecedentes. Contudo, é importante salientarmos, que apesar do método, utilizado por Spinoza em sua *Ética*, ter sido influenciado pela obra *Elementos* de Euclides, quanto a sua estruturação, o filósofo moderno vai além, revoluciona a concepção de definição em geometria, ao enunciar que as definições euclidianas exprimem as propriedades e não a causa geratriz da coisa que é definida, quer dizer não permite a concepção de como a essência definida é gerada.

Várias discussões são levantadas acerca da utilização primeira do método geométrico em Filosofia. De acordo com Victor Delbos, os predecessores de Spinoza, quanto à utilização do método geométrico em Filosofia são, entre eles, a saber: Proclo (*Institutio Theologica*) [5] e Alain de Lille (*De arte fidei Catholicae*) [6]. Há outra corrente de pesquisadores que refuta a noção de predecessores do método geométrico, encabeçada por Delbos, como é o caso de Kaplan que diz que "ninguém antes de Spinoza aplicou realmente o método geométrico à Filosofia" (KAPLAN *apud* FRAGOSO, 2011, p. 116).

Kaplan fundamenta sua posição tendo por base a compreensão que a forma utilizada por Spinoza é única e tem por base quatro condições, são elas: "(1) devem ser postas logo ao início, as definições e os axiomas evidentes, ou seja, que não necessitam de demonstração; (2) e utilizando somente essas

[5] Proclo "apresenta seus pensamentos filosóficos quase como teoremas seguidos de demonstrações e corolários" (DELBOS *apud* FRAGOSO, 2011, p. 102).

[6] Alain de Lille, pensador do século XIII, escreve *De arte fidei Catholicae* "com definições, postulados e axiomas para deduzir matematicamente suas teses" (DELBOS *apud* FRAGOSO, 2011, p. 102).

definições e estes axiomas, (3) e somente por dedução lógica, todas as outras proposições se sucedem indefinidamente; (4) ou no mínimo, em número superior ao das definições e dos axiomas iniciais" (KAPLAN *apud* FRAGOSO, 2011, p. 110-111). Dessa forma, de acordo com Kaplan, no sentido rigoroso do termo, ninguém antes de Spinoza utilizou o método geométrico em Filosofia.

O método utilizado na *Ética* é o sintético que tem seu ponto de partida na ideia de Substância, isso quer dizer que a *Ética* parte de definições para que possamos juntamente com axiomas deduzirmos as propriedades dos objetos. Essas definições, é importante salientar, possuem uma natureza genética, isso quer dizer que descrevem a maneira na qual o objeto definido é produzido. Assim, podemos dizer que o método sintético é o procedimento pelo qual o intelecto forma a ideia de um efeito a partir da ideia clara e distinta da causa.

Seguramente é difícil apresentar as diversas influências que Spinoza utilizou para elaborar seu sistema filosófico, já que elas não se exerceram com a mesma intensidade, e por si possuem efeitos desiguais. Contudo, uma dessas influências marcou profundamente o projeto filosófico de Spinoza, a saber: a filosofia de Renè Descartes (1596-1650). De acordo com Delbos [7] (2002), Spinoza foi "conquistado pela filosofia de Descartes, de maneira a ver aí um meio de iniciação à verdade, de forma sobretudo a empregá-la como o instrumento mais apropriado para converter seu pensamento em doutrina" (Ibidem, p. 31).

Em contraposição ao método sintético, utilizado por Spinoza, encontramos o método analítico que é utilizado por René Descartes (1596-1650). O procedimento analítico consiste em separar as partes da questão e entender as relações que norteiam essas partes. Descartes segue a via analítica,

[7] DELBOS, Victor. *O espinosismo*: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913. São Paulo: Discurso, 2002.

por a mesma demonstrar como o intelecto forma a ideia de uma causa a partir da ideia clara de distinta do efeito. É importante salientar que Descartes despendeu "bastante atenção sistemática e cuidadosa ao problema de especificar o método correto para a filosofia" [8]. Essa ideia torna-se evidente quando Descartes escreve a obra *Discurso do Método (1637)* [9], na qual se dedica arduamente a essa temática. Segue-se que as regras metodológicas apontadas por Descartes no seu *Discurso do Método* são quatro:

> *O primeiro era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal* [...] *O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las. O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos* [...] *E o último, o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir.* (DESCARTES, 2010, p. 75-76).

O método, para Descartes, consiste em disciplinar a razão, quer dizer a aplicação do método visa "ampliar o poder natural da razão, instruir e ordenar a atividade epistêmica, evitando assim, esforços inúteis e desperdício de tempo" [10]. Na primeira regra fica evidente que pressupomos certas coisas no processo de conhecimento, assim conhecemos as coisas

[8] COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes.* Rio de janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 119.

[9] DESCARTES, René. *Descartes: obras escolhidas.* Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

[10] CHITOLINA, Claudinei Luiz. *Descartes e a demonstração da impossibilidade da reprodução mecânica da inteligência.* Trabalho Acadêmico: Doutorado. São Paulo: UNICAMP, 2009. p. 98.

simples, quer dizer evidentes através da intuição, dessa forma os conhecimentos que se seguem dessas, que são evidentes como tal, são conhecidas através do processo de dedução.

A evidência nada mais é que uma intuição de uma ideia clara e distinta. É importante destacar que uma ideia clara é aquela ideia que se encontra presente manifestadamente na mente de um determinado indivíduo. Enquanto uma ideia distinta diz respeito que a mesma é diferente de todas as outras ideias que "não compreende em si senão aquilo que aparece manifestadamente àquele que a considera como convém" [11].

A segunda regra do método refere-se à divisão das noções complexas em inúmeros elementos simples de modo que a questão fique dividida em partes elementares. Este procedimento é caracterizado pela análise. Já a terceira regra metodológica é a ordem. De acordo com Descartes na obra *Regras para a direção do espírito* (1628) enuncia que, "todo método consiste na ordem e na disposição das coisas para as quais é preciso voltar o olhar do espírito para descobrir a verdade" (DESCARTES, 2010, p. 420). Assim Descartes estabelece a ordem como essencial em sua estrutura metodológica. A ordem consiste em reconduzir as coisas das mais simples as mais complexas. Lembrando que simples são as coisas conhecidas através da intuição, consequentemente as coisas complexas são provindas das simples e são conhecidas por dedução.

A última regra metodológica consiste na enumeração. Descartes aponta em sua obra *Regras para a direção do espírito*, Regra VII, a saber: "Para concluir a ciência, é preciso percorrer, por um movimento contínuo ou ininterrupto do pensamento, todas as coisas que se relacionam com o nosso objeto e cada uma delas em particular, assim como abrangê-las em uma numeração suficiente e ordenada" (DESCARTES, 2010, p. 425). Nesse sentido a última regra nos conduz a reconstrução

[11] RUSS, Jacqueline. *Os métodos em filosofia.* Rio de Janeiro: Vozes, 2010. p. 44.

de uma longa cadeia de raciocínio a fim de que percebamos as relações entre suas partes.

Em outras palavras, a quarta regra metodológica proposta por Descartes, consiste na enumeração das várias partes de um todo se remontando ao movimento contínuo de passagem de um pensamento a outro, de modo que todo o conjunto torne-se claro. Assim a enumeração "garante a verdade do conjunto" (RUSS, 2010, p. 47). Essa regra nos permite conhecer as diversas partes de forma a apreender a verdade em longas séries dedutivas.

Ainda fazendo referência ao método, é importante explanar sobre a obra *Tractatus de Intellectus Emendatione* (*TIE*)[12] que versa sobre a mesma temática. O título da obra como já sugere trata-se de uma *emendatio* do próprio intelecto com o objetivo de restabelecer a verdade. De acordo com Chauí[13] (1999), essa *emendatio* relaciona-se a uma "correção da desordem da vida comum por uma outra ordem de vida na qual até mesmo os bens 'vãos e fúteis' [...] hão de se tornar uteis em sua vez e sua hora" (CHAUÍ, 1999, p. 37). O opúsculo inacabado versa sobre um modelo teórico que explana sobre as propriedades intelectivas. Nesse opúsculo encontramos a discussão, empreendida por Spinoza, sobre o método. Antes de tratarmos, propriamente, sobre o método, trabalhado por Spinoza no *TIE*, é interessante verificarmos o caminho percorrido pelo filósofo em relação a essa problemática.

Spinoza inicia o *TIE* a partir de uma experiência pessoal que o ensinou que tudo que acontece na vida ordinária, é vão e fútil. Após essa reflexão sobre a vida ordinária se indaga se existe um bem verdadeiro que lhe desse uma felicidade

[12] SPINOZA. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

[13] CHAUÍ, Marilena; ÉVORA, Fátima (org.). *Figuras do racionalismo*. São Paulo: ANPOF, 1999.

contínua e suprema (*TIE*, §01). Spinoza pontua que "toda felicidade ou infelicidade reside só numa coisa, a saber, na qualidade do objeto ao qual nos prendemos pelo amor" (*TIE*, §09). Nesse sentido é importante atentarmos que, para Spinoza, o conhecimento tem um papel decisivo na busca desse objeto que nos prendemos por amor, porque nós amamos aquilo que conhecemos. Ainda delineando os caminhos que levam ao bem verdadeiro, Spinoza pontua que uma coisa considerada em si mesma não pode ser dita perfeita ou imperfeita, logo depois de compreender que "tudo o que acontece, acontece segundo uma ordem eterna e segundo leis imutáveis da natureza" (*TIE*, §12). A ordem, referida no *TIE*, é uma concatenação de causas que produzem a Natureza em sua totalidade. Segue-se que o homem é levado a buscar os meios para atingir a essa perfeição.

Assim, Spinoza afirma que é necessário para a obtenção de tal objetivo corrigirmos o intelecto com o intuito de compreender o mais perfeitamente possível as coisas. Dessa forma o filósofo moderno inicia uma análise dos modos de percepção utilizados pelo indivíduo "para afirmar ou negar alguma coisa" (*TIE*, §18). Esses modos de percepção, nada mais são que maneiras de se conhecer o real. A partir dessa análise Spinoza mostra qual dos modos de percepção analisados é o melhor. Os modos de percepção, apresentados por Spinoza, são quatro:

> *I. Há uma percepção que temos pelo ouvir ou por algum outro sinal que se designa convencionalmente.*
>
> *II. Há uma percepção que se adquire da experiência vaga, isto é, de uma experiência que não é determinada pela inteligência e que assim é chamada porque um fato ocorre de certo modo e não temos nenhuma outra experiência que a ele se oponha e por isso ela permanece firme.*
>
> *III. Há uma percepção em que a essência de uma coisa se conclui de outra, mas não adequadamente; o que se*

> *dá quando de algum efeito deduzimos sua causa, ou quando se conclui a partir de algo universal, que vem sempre acompanhado de alguma outra propriedade.*
>
> *IV. Finalmente há uma percepção em que uma coisa é percebida só pela sua essência ou pelo conhecimento de sua causa próxima.* (*TIE*, §19).

De acordo com a citação acima podemos proferir que pelo primeiro modo de percepção, o ouvir dizer, por exemplo, conhecemos o dia do nosso nascimento. Esse modo de percepção em nada percebe a essência das coisas, quer dizer esse modo de percepção "permite negar ou afirmar em decorrência da natureza das palavras e não por causa da natureza das coisas" [14]. Já a experiência vaga, o segundo modo de percepção, sabemos, por exemplo, que um dia morreremos ou que o óleo é próprio para alimentar a chama de uma vela. Assim, o segundo modo de percepção, universaliza resultados tomando como referência casos simples e patentes.

Segue-se que o terceiro modo de percepção liga-se ao conhecimento das propriedades onde concluímos uma coisa de outra. Dessa forma podemos dizer que o terceiro modo de percepção consiste em ir do conhecimento dos efeitos para o conhecimento das causas. Por sua vez, o último modo de percepção nos mostra que a coisa é percebida exclusivamente pela sua essência. Somente "o quarto modo compreende a essência adequada da coisa, sem perigo de erro" (*TIE*, §29). Dessa forma Spinoza nos mostra que o quarto modo de percepção é o melhor entre os modos enumerados tendo em vista o fim proposto no início do seu opúsculo, que é alcançar o "bem verdadeiro".

---

[14] REZENDE, Cristiano Novaes de. "Os perigos da razão segundo Espinosa: a inadequação do terceiro modo de perceber no tratado da emenda do intelecto". In *Cad. Hist. Fil. Ci*., Campinas, Série 3, v. 14, n. 1, jan.-jun. 2004. p. 62.

Segue-se a partir do §30, do *TIE*, o seguinte questionamento, a saber: qual é o melhor método de investigação da verdade? O método consiste no dinamismo do próprio intelecto que partindo de uma ideia qualquer chega à ideia de Deus. O método, é apresentado por Spinoza, como o meio que nos ensina a proceder na devida ordem. Assim o método "não é arte para encontrá-la [ideia verdadeira] e sim para operar conforme a ela ou à sua norma" (CHAUÍ, 1999, p. 72). Vale salientar, que o método não busca um critério de verdade após a aquisição de ideias, mas "o caminho pelo qual a própria verdade, ou a essência objetiva das coisas, ou as ideias [...] são procuradas na devida ordem" (*TIE*, §36).

Assim, podemos dizer que de método, enunciada por Spinoza, consiste em descobrir o lugar de cada ideia na ordem universal das ideias. Toda a ordem universal das ideias é deduzida a partir da ideia do Ser Perfeitíssimo ou de Deus. Dessa forma o método é exposto em quatro etapas, a saber:

> Primeiramente distinguir de todas as outras percepções a ideia verdadeira. E preservar a mente das demais. Em segundo lugar, traçar regras para perceber, segundo essa norma, coisas ainda não conhecidas. Em terceiro lugar, estabelecer a ordem, para que não nos cansemos com coisas inúteis. Depois de conhecer este método, vimos, em quarto lugar, que ele será perfeitíssimo, quando tivermos a ideia do Ser Perfeitíssimo. (*TIE*, §49).

Portanto temos como ponto de partida, na exposição do método, Spinoza distinguiu a ideia verdadeira das demais (Ideias fictícias, ideias falsas e ideias duvidosas). Suscintamente, podemos dizer, que ideia fictícia é uma combinação entre o que é conhecido com aquilo que é desconhecido (*TIE*, §52). Já as ideias falsas relacionam-se a uma confusão entre aquilo que é próprio da imaginação e o que está no intelecto (*TIE*, §66). Por sua vez, as ideias duvidosas são a própria desordem no pensar, ou seja, "a ideia

que não é clara e distinta é que nos lança na dúvida" (*TIE*, §78). Não nos demoraremos na exposição das ideias fictícias, ideias falsas e ideias duvidosas, mas é importante termos em mente que no momento em que o intelecto proceder na devida ordem, essa dedução tendo como ponto de partida uma ideia fictícia, falsa ou duvidosa será interrompida.

De acordo com Lívio Teixeira, "Espinosa funda a verdade das ideias claras e distintas na possibilidade de integrá-las na ordem total das ideias, cujo primeiro elo é a própria ideia de Deus" [15]. De acordo com a *E2Def.3*, a ideia é um conceito que a mente concebe por ser algo pensante. É importante salientarmos, que a ideia verdadeira relaciona-se a uma indicação de acordo com o seu objeto, quer dizer uma concordância entre a ideia e seu ideado. Por sua vez, a ideia adequada é uma afirmação da própria natureza da ideia sem uma referência a um objeto externo a ela, a mesma comporta a dedução da inteireza das propriedades que possui (*E2Def.4)*. Assim podemos inferir que a primeira parte do método, consiste em "ordenar as disposições do animo e as percepções da mente e articular essas duas ordens subjetivas à ordem da Natureza" (CHAUÍ, 1999, p. 41).

Segue-se que a segunda parte do método nos direciona a ordenação do nosso conhecimento, tendo como ponto de partida a norma da ideia verdadeira. Nesse sentido a segunda parte do método é enuncia no §91 em que consiste em conhecer o que uma "boa definição" (*TIE*, §94), e posteriormente o modo para descobri-las. Nesse sentido que podemos falar em uma teria da definição perfeita em Spinoza, teoria essa exposta nos §§ 95 a 97 (*TIE*). Em que consiste essa definição perfeita? A definição para ser chamada de perfeita, de acordo com Spinoza, deve explicar a essência íntima da

[15] ESPINOSA. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 49 (nota 49).

coisa ou o que determine sua causa necessária. Em outras palavras, a ordem intelectiva deve reproduzir uma ordem que é própria da natureza. Assim, "requer-se que da definição de uma coisa possam ser deduzidas todas as suas propriedades" (*TIE*, §97).

O *TIE*, opúsculo inacabado, pontua, em seu desfecho que "o conhecimento das coisas particulares é, por isso, aquele que mais que todos deve ser procurado por nós" (*TIE*, §98). Essa assertiva consiste na terceira parte do método no qual Spinoza investiga a "ordem devida para filosofar", ordem essa que parte do conhecimento das causas, que dizer parte da ideia do Ser Perfeitíssimo. Chauí[16] (1999) observa que Spinoza quando propõe uma *emendatio* não propõe com isso uma passagem do mutável para o imutável, e sim ao "conhecimento das leis imutáveis da mudança" (CHAUÍ, 1999, p. 578). As considerações finais, no *TIE*, relacionam-se as propriedades do intelecto, mas a obra ficou inacabada.

Assim, podemos concluir, mesmo que brevemente, que o método, para Descartes, consiste em disciplinar a razão, quer dizer a aplicação do método visa expandir o poder natural da razão, direcionar e ordenar a atividade epistêmica, evitando assim, esforços desnecessários. Por sua vez, o método é apresentado por Spinoza como o meio que nos ensina a proceder na devida ordem. Em Spinoza, o método consiste no dinamismo do próprio intelecto que partindo de uma ideia qualquer chega à ideia de Deus.

[16] CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real:* imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PERCURSO XIV

Scientia intuitiva e método morfológico: A leitura goethiana de Spinoza

Mario Spezzapria (USP, Brasil)

1.

O primeiro contato de Goethe com a filosofia de Spinoza ocorreu nos anos '70 do século 18, mas é no fim do ano 1784 que ele retoma de maneira mais aprofundada o estudo da *Ética*, texto que ele trará consigo na sua primeira viagem a Itália, entre 1786 e 1788, e objeto de discussões com o amigo Herder, ele também ocupado há tempo com o estudo da filosofia spinoziana. Contra a tese de Jacobi [1], secundo o qual o spinozismo conduziria ao mais absoluto determinismo e ateísmo, Goethe assim lhe escreve no 9 junho de 1785:

> Você reconhece a mais alta realidade, que é o fundamento do inteiro spinozismo […] Ele não demonstra a existência de Deus [*das Dasein Gottes*], mas que a existência é Deus [*das Dasein ist Gott*]. E ao passo que outros o acusam de ser ateu, eu quero o chamar de teíssimo, ou melhor: cristianíssimo, e louvar por isso.[2]

Invertendo o juízo naquela época comum [3], segundo o qual o spinozismo seria uma doutrina ateia, Goethe sustenta

[1] Jacobi visitou Goethe em Weimar no setembro de 1784, portando consigo o texto "Sobre a doutrina de Spinoza nas cartas a Moisés Mendelssohn".

[2] Grifo meu. Carta de Goethe a Jacobi, 9 de junho de 1785. GOETHE, J. W. *Gedankenausgabe der Werke, Briefe Gespräche*, Band XVIII, herausgegeben von E. Beutler. Zürich: Artemis Verlag, 1949, p. 851.

[3] Existe uma amplíssima bibliografia sobre a *Spinozastreit*. Um eficaz resumo panorâmico das posições dos autores envolvidos no debate (Lessing, Kant, Mendelssohn, Herder, Goethe) se encontra na introdução de Vittorio Morfino a AA.VV. *La Spinoza-Renaissance nella Germania di Fine Settecento*. A cura di Vittorio Morfino. Milano: Edizioni Unicopli, 1998, p. 1-37.

que há uma plena compatibilidade entre cristianismo e spinozismo, e que esta se funda na "mais alta realidade", que está no fundamento do pensamento de Spinoza, ou seja o reconhecimento que "a existência *é* Deus" (*das Dasein ist Gott*). Qual é o sentido dessa sobreposição entre *Gott* e *Dasein*, colocada por Goethe com tanta determinação no fundamento da ideia que é possível uma interpretação "cristianíssima" do spinozismo? [4] Na época na qual Goethe enviou esta carta ao Jacobi, ele aprontou um breve texto, conhecido como "Estudo sobre Spinoza" (*Studie nach Spinoza*), muito verossimilmente ditado a Charlotte Von Stein no começo do ano 1786. Trata-se de um escrito muito interessante, que testemunha a originalidade e a liberdade com as quais Goethe reelabora temas de origem spinoziana à luz de outras tradições, em particular, como veremos, a leibniziana. O breve texto inicia com a identificação entre *existência*, *perfeição* e *infinito*:

> *O conceito de existência* [Dasein] *e de perfeição* [Vollkommenheit] *é um e o mesmo; se nós seguimos este conceito tanto quanto é nos possível, falamos que nós imaginamos o infinito* [das Unendliche]. *Porém o infinito, ou a existência completa* [Vollständige Existenz], *não pode ser pensado por nós. Nós podemos pensar* [denken] *coisas que ou são limitadas, o que nossa alma limita em relação a si. Nós temos então um conceito de infinito, já que nós podemos imaginar* [uns denken] *que haja um existência completa, a qual ultrapassa a força de compreensão* [Fassungskraft] *de um espirito limitado.*[5]

Goethe indica uma dificuldade em pensar a ideia de "existência perfeita e infinita", quando nós homens, em quanto

[4] "Para mim, spinozismo e ateísmo são duas coisas diferentes." Carta de Goethe a Jacobi, 21 ottobre 1785. GOETHE J. W. *Gedankenausgabe der Werke, Briefe Gespräche*, Band XVIII, herausgegeben von E. Beutler. Zürich: Artemis Verlag, 1949, p. 881.

[5] GOETHE, J. W. Studie nach Spinoza. In: _____ . *Werke*. Bd. XIII. München: Verlag C. H. Beck, 1981, p. 7.

seres limitados, podemos ter a ver apenas com entes determinados (ou que nossa alma limita): esta existência "perfeita e infinita" não pode ser por nos positivamente pensada no seu acabamento. Por outro lado, se apenas entes limitados podem ser feitos "objetos" de pensamento, como – de fato – nós temos o conceito de infinito, é possível supor que isso derive da ideia de existência completa (*vollständige Existenz*), que nós podemos, se não pensar, pelo menos *imaginar*. Nesta ocasião, Goethe não parece preocupado de aprofundar a questão de qual seja a faculdade responsável dos conceitos de infinito e existência completa (pensamento, ou imaginação); a ele interessa ressaltar como no conceito de existência "perfeita" (*vollständige Existenz*), convergem de maneira essencial as ideias de acabamento (*Vollkommenheit*) e de infinito (*Unendlichkeit*).

Este infinidade acabada, única e perfeita, que não obstante isso é pensada (ou imaginada) pelos homens, nunca é atingível come se essa fosse uma substancia em si, por causa das limitações às quais nós somos sujeitos enquanto seres humanos. Mas, por outro lado, são as próprias singularidades, aqueles entes determinados e multíplices, que nosso conhecimento intelectual conhece como "objetos", que não podem ser consideradas como se elas tivessem uma própria autonomia substancial:

> *Não se pode dizer que o infinito tem partes. Todas as existências limitadas* [Beschränkte Existenzen] *estão no infinito, porem não são partes do infinito; elas participam da infinidade. Nós não podemos imaginar que algo limitado exista por si mesmo. Porem, tudo existe realmente por si mesmo, não obstante os estados* [Zustände] *sejam encadeados* [verkettet] *de tal forma que um tem que se desenvolver* [entwickeln] *nos outros, e portanto parece que uma coisa seja produzida* [hervorgebracht] *de outra, o que não é, ao contrario um ser vivente* [lebendiges Wesen] *da ao outro um impulso a ser* [Anlass zu sein] *e*

o obriga a existir em um determinado estado [bestimmten Zustand].[6]

Vede-se como Goethe – de maneira certamente muito libre, e portanto não privada de problematicidade – aproxima a ideia de existência perfeita e infinita ao Deu-substancia única spinoziana, e as partes aos "modos" que "participam à infinidade" da substancia única. "Não se pode dizer que o infinito tem partes". Trata-se evidentemente de um ponto de grande interesse por Goethe, que o interpreta de maneira extensiva pensando ao "grande todo" da natureza, composta de seres viventes, *lebendige Wesens*. Si as singularidades, enquanto "modos" do infinito, não são nada mais que "estados" (*Zustände*), ele pode ver na relação de participação deles à substancia infinita um análogo das relações vivas que intercorrem entre os elementos que compõem os organismos vivos, que se desenvolvem sempre em uma relação reciproca, sem que seja possível – senão em uma concepção mecanicista – os considerar como objetos "fixos", dotados de uma própria autonomia substancial.

Parece portanto que Goethe reconduz as reflexões sobre Spinoza à própria procura de uma metodologia adequada à observação dos fenômenos naturais, que será a questão principal da qual ele se ocupará durante a sua estadia na Itália. Goethe busca um tipo de "visão" pelos objetos *naturais*, ou seja singularidades que têm uma essência plástica, viva. A "solução" goethiana ao problema duma observação adequada à vida orgânica será de considerar os organismos como *formas formantes*, e pensar a natureza como um processo de continua criação. Uma abordagem que o próprio Goethe chama de morfológica.

A operação conduzida por Goethe, de sobrepor a tese "spinoziana" que as particularidades são apenas modos de uma única substancia infinita às sua teoria "orgânica" da relação entre o todo e as partes, é arriscada e não privada de

[6] *Ibid*.

ambiguidade. Se, com efeito, como dizemos, a aproximação das "partes" ou "modos" permitia ao Goethe, em os qualificar como "estados" (*Zustände*), de ressaltar as característica da relacionalidade e não-substancialidade, por outro lado, todavia, as partes que compõem os organismos, e os organismos mesmos enquanto partes do "grande Todo" que é a natureza, vivem organicamente segundo uma logica de desenvolvimento interno auto-teleológica, que pressupõe o acabamento e autonomia delas. Características que rendem o organismo assimilável, deste ponto de vista, às mônadas leibnizianas. Assim, quando Goethe afirma que "o ser vivo e limitado toma parte [...] à infinidade, ou seja, ele tem algo de infinito em si", evidentemente ele está pensando a uma analogia de tipo estrutural e formal entre micromundos (formas orgânicas) e o macro-mondo do Todo-Natureza. Nós reencontramos a oscilação entro o status "spinoziano" e "leibniziano" das singularidade em uma outra citação trata do *Estudo sobre Spinoza*:

> *Cada coisa que existe* [existierende Ding] *tem portanto sua existência em si* [sein Dasein in sich] *e então também uma relação* [Übereinstimmung], *pela qual ela existe. Medir uma coisa é uma operação imprecisa, que não pode ser operada nos corpos vivos, senão de forma altamente imperfeita.*[7]

Parece-me que Goethe esteja na realidade ressaltando que a relação, e portanto a medida das coisas, tem que ser procurada nas coisas mesmas. Um método adequado à observação dos "objetos" naturais vivos deve saber colher a relação deles com o Todo-Natureza. Parece-me essencial que aos olhos de Goethe o recurso a Spinoza e Leibniz aplicado à natureza orgânica permite de considerar as singularidades numa perspectiva radicalmente imanente, em um mundo natural, que tem em si a própria razão de ser e não está orientado segundo fins externos.

[7] *Ibid.*

2.

Voltando à carta a Jacobi de 9 de junho 1785, da qual nós iniciamos, e na qual Goethe afirmava a compatibilidade entre spinozismo e cristianismo, na mesma carta ele escreve:

> *Me desculpas se eu prefiro me calar quando se fala de um ser divino que eu conheço apenas nas e a partir das* res singularis*, cuja observação mais atenciosa e profunda ninguém pode encorajar mais do que o Spinoza, mesmo si ao olhar dele todas as coisas singulares parecem evanescer.*[8]

Nessas palavras é talvez possível individuar uma certa consciência da interpretação *sui generis* que ele está dando ao Spinoza, segundo o qual, como Goethe admite, as *res singularis* parecem "esvanecer". Ao contrario, Goethe está interessado a reafirmar a centralidade das coisas singulares e da observação "mais atenciosa e profunda" delas, que permite de entender suas essência *formal*:

> *Quando você diz que se pode só crer em Deus, eu te digo que acho muito importante a observação, e quando Spinoza fala de ciência intuitiva e diz:* Hoc conoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum*, dessa forma essas poucas palavras me dão coragem a me dedicar por toda minha vida à contemplação das coisas que me chegam e de cujas 'essências formais' eu espero poder formar em mim uma imagem adequada* [...] [9]

É evidente a referência à procura do método adequado à observação dos organismos naturais, que são formas em continuo desenvolvimento, do qual ele se ocupará durante a

[8] Carta de Goethe a Jacobi, 9 de junho de 1785. GOETHE J. G. *Gedankenausgabe*, Band XVIII, p. 881.

[9] Carta de Goethe a Jacobi, 5 de maio de 1786. GOETHE, *Ibidem*, p. 924.

estadia na Itália. Na *scientia intuitiva* spinoziana, a Goethe interessa em primeiro lugar a referencia à importância do reconhecimento da essência *formal* das coisas. Interessa, também, o fato de que a *scientia intuitiva* não tem como objeto esquemas universais, mas a compreensão das "coisas singulares". Chama a atenção, evidentemente, a diferença respeito ao exemplo pratico usado por Spinoza no trecho da *Ética* ao qual Goethe está se referindo, e que concerne a relação de proporcionalidade entre entes matemáticos *simples*:

> *Por exemplo, dados os números 1, 2 e 3, não há quem não veja que o quarto número da proporção é 6, [...] porque ao perceber, de um só golpe de vista, a proporção evidente que existe entre o primeiro e o segundo, concluímos imediatamente qual será o quarto.* [10]

Para Spinoza, é nesta simplicidade que nós não recorremos à demonstrações ou deduções, mas agimos intuitivamente e imediatamente. Para Goethe, ao invés (e está é com certeza um exagero, com respeito aos exemplos spinozanos), as coisas singulares das quais ele espera chegar a um "conhecimento adequado", são "*herbis et lapidibus*" (ervas e pedras) [11]. Além disso, interessa evidentemente a Goethe o *caráter imediato* com o qual a scientia intuitiva entende a essência de uma *relação*. Transferindo este conceito à pratica morfológica goethiana, entender a essência formal dos objetos naturais ("ervas e pedras") significa individuar estruturas de relações formais arquétipas. Formas (e não substancias) que originam outras formas. Agora, estas não são esquemas universais, no sentido duma regra de proporção matemática; ao invés, são estruturas dinâmicas, sujeitas a processo de reciproca transformação.

[10] Spinoza, *Ética*, segunda parte, escólio 2 da proposição 40. In: SPINOZA, B. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 82.

[11] "[...] procuro o divino em *herbis et lapidibus*". Carta de Goethe a Jacobi, 9 de junho de 1785 (veja nota 9).

A este propósito, Goethe traça um paralelo entre natureza e arte. Os objetos artísticos "funcionam" estruturalmente de maneira análoga aos organismos naturais. Deve ser ressaltada uma profunda analogia, a meu modo de ver, entre o "método estético" de Baumgarten e o método que Goethe está tentando de delinear. O conhecimento estético (ou seja, sensível) baumgartiano é "confuso" no sentido etimológico da palavra, ou seja indica um conhecimento sensível no qual é com-presente uma riqueza de dados, elementos, sensações, emoções, que o conhecimento racional, claro e distinto, no próprio determinar abstrato, não contem. Leibniz atribuía apenas a Deus o conhecimento intuitivo, a faculdade de conhecer as coisas no concreto, que é a mesma que Goethe persegue no conhecimento da *essentia formalis* das *rebus singolaribus* in "*herbis et lapidibus*". Cito as palavras de um estudioso italiano, Alessandro Costazza:

> *Goethe contaminou desde o começo a* scientia intuitiva *de Spinoza com a* conscientia*, típica ao contrário dos desenvolvimentos do século 18 da filosofia leibniziana, dos limites do conhecimento humano. Esta consciência o motivou a procurar no conhecimento sensível, que para Spinoza não podia representar o fundamento da* scientia intuitiva, *uma aproximação constante e infinita a uma verdade de toda forma inalcançável. Goethe aplica, em outros termos, também às ciências naturais aquele tipo de conhecimento que Baumgarten, em seguida aos limites intrínsecos ao conhecimento racional, tinha individuado como típico da poesia e da arte em geral.*[12]

A "contaminação" entre pensamento spinoziano e âmbito leibniziano é um ponto muito importante para

[12] COSTAZZA, A. Alla ricerca dell'"essentia formalis" in "rebus singularibus": il metodo scientifico di Goethe tra "scientia intuitiva" e contemplazione estetica. In: GOETHE, J. W. *Evoluzione e Forma*. A cura di Giancarlo Lacchin. Milano: Herrenhaus, 2007, p. 49.

entender a especificidade da interpretação goethiana da scientia intuitiva, que é orientada pelo interesse de Goethe daqueles anos para a determinação do "método" morfológico. Se Goethe teve um papel naquele que foi chamado de *renascimento do spinozismo*, curiosamente isto passa para uma sua "hibridação" com temas leibnizianos, à luz de uma nova exigência morfológica anti-racionalista.

Reflexões espinosanas sobre a duração, a história e a impossível luz do meio-dia

Ericka Marie Itokazu (Unirio, Brasil)

Espinosa participa de um período particular na história da filosofia do qual celebramos as conquistas do Grande racionalismo e da Revolução científica dos seiscentos. O mais inquietante, todavia, é que a mesma revolução científica parece ter sido construída a partir do domínio de noções tais como o tempo e o espaço, e este exato e preciso domínio parece ter produzido um estéril conceito temporal, justamente por tê-lo finalmente domesticado, por via de uma matematização, ou ainda, de uma geometrização, pela qual o tempo tornou-se algo homogêneo e portanto mensurável, tão mensurável quanto o espaço e que parece ter sido construído sob uma certa transitividade entre o tempo e aquilo que ele mede. Em outros termos, o tempo deixa de ser uma experiência humana para tornar-se, ao fim e ao cabo, um experimento desta.

Para recordar as palavras de Henri Bergson na *Evolução criadora*: os filósofos modernos deixaram escapar a natureza do tempo porque compreenderam-no como espaço, um tempo-extensão a partir do qual a sucessão tornar-se-ia justaposição, portanto, inelutável a sua consequência: a construção de uma metafísica na qual o tempo nada se cria e nada aniquila, na qual a duração não teria nenhuma eficácia, o que tornaria impossível pensar a ação humana como ato-no-tempo.

Alinhados a esta tradição, outros intérpretes de Espinosa enquadraram-no sob uma rígida ontologia da causalidade eficiente e imanente emoldurada numa filosofia do necessário pela qual todas as questões sobre a experiência da temporalidade são ilusões da imaginação, privação do conhecimento. O cume da sabedoria no terceiro gênero de conhecimento, aquele intuitivo no qual, sabemos bem,

somente se torna acessível *sub specie aeternitatis*, compreendendo toda a estrutura do real fora do tempo e da duração, quando seria possível alcançar uma liberdade que nos permitiria, enfim, sentir e experimentar que somos eternos... uma experiência tão difícil, quanto rara, afirma-nos Espinosa.

Desta rígida moldura, uma imagem parece indicar a problemática envolvida que pretendemos delinear, descrita por Ernst Bloch no *Princípio Esperança:*

> *"O mundo se apresenta aqui como cristal sob o sol no zênite, de modo que nada projeta nenhuma sombra. [...] No oceano único da substância falta o tempo, falta a história, falta o desenvolvimento e toda multiplicidade concreta. [...] o espinosismo se alça como se fosse eterno meio-dia na necessidade do mundo, no determinismo de sua geometria e de seu cristal tão seguro quando desprovido de situação* – sub specie aeternitatis*."* [1]

Há um deslocamento do papel do tempo nos diversos escritos de Espinosa que já apresentamos num colóquio anterior [2], do qual precisaremos retomar aqui alguns dos argumentos: nos *Pensamentos Metafísicos* (CM) e nos *Princípios da filosofia cartesiana* (PPC), Espinosa parece simplesmente estar em acordo com Descartes que havia definido o tempo como ente de razão e medida da duração. Tal como nos explica

[1] A escolha desta imagem devo a Vittorio Morfino, que sempre dela se recorda e que pela primeira vez me foi apresentada num artigo seu intitulado "*Temporalidad plural y contingência: La interpretación espinosiana de Maquiavelo" in Youkali. Revista crítica de las artes y El pensamiento*, vol. 2 (www.youkali.net/ ISSN: 1885-477X), a partir do qual cito o texto, como breve homenagem a Vittorio Morfino, que muita falta nos fez neste *X Colóquio Internacional de Spinoza.*

[2] Este texto foi publicado nas atas do *Cuarto colóquio Spinoza,* Tatián, D. (org), Ed. Brujas, 2008, com o título *"Entre um tempo medido e um tempo vivido".*

nos PPC, as coisas criadas não em si e por si (*in se*), porquanto são em outro (*in altro*) do qual dependem. Por isto, as coisas criadas dependem de uma certa relação com a potência divina que mantém e conserva a sua existência possível (eis a exata definição de ser "em outro") a partir da qual sempre será necessária uma força externa para conservá-las na existência, a mesma ação e força é requisitada a todo instante, mínimo que seja, como que para cria-la novamente, tornando os instantes independentes entre si e assim desvinculando o instante presente daquele que imediatamente o precedeu.

Desde quando existimos, a duração é perseverar linear progressivo, contínua e pontualmente recriado. E porque é composta de partes e é divisível, a duração torna-se tão mensurável quanto o espaço geométrico, uma duração geometrizada por um tempo geométrico. Nestes escritos, portanto, tempo, número e medida são legítimos entes de razão. Eis porque encontramos uma certa transitividade entre a duração e aquilo que a mede. O tempo e duração, tais como gêmeo siameses, tornam-se assim ambos neutros, homogêneos, dupla perfeita para uma matéria-extensão cartesiana apresentada na segunda parte dos *Princípios*, seja aquele de Descartes ou o de Espinosa. Eis porque podemos compreender a acusação feita por Bergson ao afirmar que Espinosa, tanto quanto Descartes, espacializaram o tempo transformando-o em extensão.

Em 1663, todavia, Espinosa muda de posição: a duração, agora compreendida como indivisível, introduz uma incongruência e inaplicabilidade à medida que lhe seria feita pelo tempo. Após a carta 12, explicar a duração pelo tempo é desconfigurá-la, uma abstração [3]. O tempo perde o seu valor epistemológico e deixa de ser um legítimo ente de razão para

[3] O deslocamento do papel do tempo na filosofia de Espinosa é muito bem analisado nos trabalhos de Chantal Jaquet, *Sub specie aeternitatis. Études des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Ed. Kimé, Paris, 1997.

tornar-se, num caminho sem retorno, num *auxiliar da imaginação*. Nas deduções da *Ética*, podemos verificar como a eternidade está fora de qualquer ordem temporal e que somente se pode dizer eterno do ente cuja essência implica existência necessária: a substância infinitamente infinita. E Espinosa afirma ainda que a eternidade não pode ser explicada pela duração nem pelo tempo, pois seria distinguir entre a sua essência de sua existência, quando justamente a eternidade exprime a identidade entre ambas. Tal eternidade somente pode ser concebida pelo intelecto, ou seja, é-nos interditado subordiná-la à ordem do tempo, imaginá-la sem começo nem fim, ou ainda, dividi-la em partes. Imaginar a eternidade é destruir o seu conceito.

Espinosa defende nas definições da *Ética* que não somente a eternidade, mas também a duração dos modos finitos – e eis aqui a imensa diferença com os PPC e os CM no qual encontrávamos um tempo-medida numa legítima articulação imediata e direta com a duração divisível – são indivisíveis. Desde a carta 12, a duração não poderá mais ter qualquer relação com o tempo. Se a originalidade do pensamento espinosano encontra-se na causalidade imanente, é também nela que encontraremos um imenso afastamento da filosofia cartesiana: a imanência espinosana nos conduz ao um campo completamente diverso e diametralmente oposto ao de Descartes: compreender o que é ser um modo finito exige compreender como, nesta filosofia da imanência, se estabelece a relação de dependência entre a substância (*in se*) e seus modos (*in altro*). É pelo desdobramento imanente da potência da substância que encontramos a ação do *conatus,* o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser, que é também sua essência atual. Com Espinosa, não precisaremos mais confrontar aquela complexa questão de uma duração divisível em instantes justapostos para a qual sempre é necessário um auxílio externo, a cada instante, ínfimo que seja, sem o qual não poderíamos simplesmente continuar

existindo. Os modos finitos não são mais uma existência possível. Com Espinosa, a duração está liberada da criação continuada. E, não haverá nada no interior das coisas que possa suprimir a sua existência, pois a limitação do *conatus* será derivada da causalidade externa nas relações com a alteridade pela qual se configura a sua existência entre tantos outros modos finitos, entretecidos em tantos encontros e desencontros, na incomensurável produção desejos, alegrias e tristezas na vida afetiva.

Compreender que a alegria e a tristeza são passagens de perfeição ou realidade do *conatus* significa, em primeiro lugar, que a vida afetiva não é uma consecução de estados pontuais e instantâneos; todavia, será necessário compreender que esta "passagem" não introduz nenhuma ordem cronológica ou divisão entre passado, presente e futuro. Eis porque Espinosa atenta para uma observação na sua *Definição geral dos afetos*: "quando digo *antes,* não entendo que a mente compara o estado presente do corpo com aquele passado". Ora, por que Espinosa faz tal advertência? Justamente porque esta nota contém a exata descrição do mecanismo operador realizado pelo tempo: comparar uma imagem-marca presente com uma imagem-marca passada. Ora, faz-se importante observar que a "passagem" não pode ser compreendida pela ordem do tempo por uma razão bastante precisa: a invasão da lógica temporal introduzida por este auxiliar da imaginação com suas marcas-divisórias, porque marcam e dividem, torna impossível compreender o que é esta "passagem": o afeto presente envolve a realidade ou perfeição precedente porque ele já é a tradução de uma variação da potência de agir e existir como o movimento próprio de aumentar e diminuir do *conatus*: a realidade presente sempre implica e envolve a realidade passada de uma essência atual.

A duração não será mais aquela sucessão cuja continuidade era homogênea e neutra e se caracterizava pela linearidade existencial sempre reposta pela criação

continuada. A duração será contínua, certamente, porém, não será mais homogênea e muito menos uniforme, pelo contrário, será a expressão de tantos movimentos diversos e heterogêneos, porque o *conatus* como potência constitutiva da duração, e que está no âmago desta, é também sua essência atual para a qual cada variação de potência – seus afetos, afecções, ideias – implicam tantas passagens pelas quais este corpo e esta mente viveram. Eis porque a duração não será mais divisível. Característica dos modos finitos, a duração será sempre um todo para o qual não se concebe partes.

Se a duração não será mais sucessão, se não será reduzida a uma simples continuação linear na existência, como entender a definição espinosana de que "a duração é continuação indefinida na existência"? Reparemos nisso: o termo "indefinida" não quer dizer indefinível, porém, da duração é assim afirmado porque a definição da existência não é determinada pela sua essência, ou seja, a limitação da sua existência não é determinada pela causa eficiente, que a põe na existência e não a retira [4]. E aqui poderíamos nos recordar dos ensinamentos da carta 12, na qual Espinosa nos explica que há coisas que chamamos "infinitas, ou melhor, indefinidas" porque não são capazes de serem igualadas a nenhum número, e porque não dizer, a nenhuma medida do tempo, embora possam todavia ser concebidas como maiores ou menores, tal como o *conatus*. Ora, o termo "indefinida", portanto, é derivado da ausência de limite interno do *conatus*. Afirmar a ausência de limite interno é justamente afirmar a plena positividade interna ao *conatus*. Em outras palavras: dizer "indefinida" é a nossa maneira finita de ser infinito.

A duração, por assim dizer, é positivamente in-definida e será o desdobrar de sua potência no terreno existencial entre tantos outros modos finitos que constituirá esta definição, uma

[4] Sobre este tema, há o interessantíssimo trabalho de Nicolas Israël: *Spinoza. Le temps de la vigilance*, Ed. Payot, Paris, 2001.

definição-dinâmica contínua resultante, ao fim e ao cabo, das construções da experiência composta pelo múltiplo e dinâmico mosaico dos afetos, afecções, desejos. A in-definição da existência portanto, longe de indicar uma negação ou ausência de determinação, aponta para o seu oposto, isto é, a abertura de horizonte de incomensurável universo de determinações entretecidas nas relações de nossa potência interna e tantas outras da exterioridade, nas diversas relações com o mundo, com os homens. A duração agora é indissociável do *conatus* que lhe garante uma densidade e uma espessura, uma dinâmica e realidade ontológica talvez jamais vista: um fundamento profundo no terreno ontológico de uma eterna e infinita *essentia actuosa* na qual se enraíza a potência de uma duração *in fieri* de uma essência *actualis*, agora tão própria aos modos finitos.

Por que dissemos "uma densidade ontológica talvez jamais vista"? Eis que veremos como a duração tornar-se-á inapreensível: querer definir a continuada existência é justamente não compreendê-la como processo, uma tentativa de capturar o movimento do *conatus* nas diversas determinações internas e limitações externas. Procurar definir a duração é não concebê-la, mas confundi-la com o tempo, ou seja, imaginá-la. E, inexoravelmente, tal como nos adverte a carta 12, imaginar a duração é separá-la da substância. É por esta razão que Espinosa não afirma que da nossa duração ou da duração das coisas podemos ter um conhecimento adequado ou inadequado, mas sim, afirma o filósofo, infalivelmente teremos um conhecimento *extremamente* inadequado. O interessante é que a mesma restrição que impede o conhecimento adequado e a definição da duração parece agora abrir um universo de determinações e movimentos da nossa potência nos desdobramentos do existir e agir. Não será certamente uma abertura para a atividade humana como o campo de determinações possíveis, ou ainda, a ação humana entendida como saída da indeterminação.

Dizer "continuação indefinida do existir" não significa que a duração seja indeterminada, ao contrário, sabemos que todas as coisas finitas são determinadas por outras causas que seguem ao infinito, assim como sabemos que na Natureza nada há de contingente.

Eis onde podemos agora compreender como uma restrição epistemológica torna-se finalmente uma questão profundamente tematizada na *Ética*: não podemos conhecer a cadeia completa que determina a existência das coisas singulares, pois o impedimento aqui é duplo, seja pela miríade de determinações causais (somos parte da ordem comum da Natureza), seja porque também nós somos coisas singulares e operamos de maneira certa e determinada de nosso *conatus,* na nossa contínua persistência no existir junto a outras tantas coisas singulares com as quais nossa duração mantém-se positivamente como processo incompleto, ou seja, indefinido (somos parte da ordem necessária da Natureza).

Sub durationis, o processo de não-definição da duração é idêntico ao processo de existência entre coisas singulares no entrelaçamento de conveniência, concorrência ou contrariedade de imagens e relações, mas também união ou oposição de forças: um encontro da condição modal das coisas finitas no contínuo e múltiplo conjunto de relações com outras existências, mas sobretudo, um processo contínuo da própria potência, a força de perseverar no ser, em relação de composição ou decomposição com outras potências externas. Caberia aqui observar que nisto encontramos dois processos distintos que, se se assemelham, não são todavia equivalentes. Pela segunda parte da *Ética,* sabemos que um corpo não pode ser concebido como unidade isolada em meio a outros corpos, porquanto ser coisa singular é ser indivíduo composto de tantos outros também compostos, num contínuo comércio de composição e decomposição com outros corpos, como que numa regeneração de si a partir da relação com outros indivíduos internos e externos, o que aqui podemos denominar

como um múltiplo e contínuo processo de *individuação*. Todavia, na terceira parte da *Ética*, encontramos um outro processo: a sua vez, também o *conatus*, na própria proposição e demonstração, constitui-se com potência compositiva com outras potências externas, porém, e simultaneamente, trata-se também das mesmas potências com as quais poderá estabelecer relações de forças contrárias que não somente podem diminuir a sua potência, mas também destruí-la.

Em ambos os processos, encontramos a dinâmica fulcral de nosso modo de ser junto a outros, compondo-nos ou contrapondo-nos, numa contínua definição de nossa existência imersa no mundo do qual nos constituímos, persistimos, duramos, simultaneamente como *conatus* singular e coletivo capaz de produzir efeitos e ações comuns. Desta maneira, aquele processo que denominamos de *individuação* começa a conquistar o outro espaço como processo de *singularização*. Eis que compreendemos como, neste duplo movimento de individuação e singularização na contínua indefinição da nossa existência, a duração será tão densa e espessa, quanto dinâmica e indomável.

Ora, daqui facilmente se compreenderá porque Espinosa afirma que da duração nós poderemos ter somente um conhecimento *extremamente* inadequado. A inapreensibilidade da duração torna impossível concebê-la, o que nos restringe apenas a imaginá-la. Eis que o problema do tempo e a sua relação com a duração aqui retorna porém em outro patamar: a imaginação não é a fonte do erro, como bem o sabemos, mas o erro consiste justamente em tomá-la por intelecção. Há coisas que só podemos conceber e jamais imaginar, tal como a eternidade; por outro lado, há coisas que só podemos imaginar e jamais conceber, tal como a duração. A consequência é inexorável: procurar compreender a duração implica necessariamente em imaginá-la pelo tempo, exatamente o que, tal como nos ensina a carta 12, nos separa da substância. Eis o triplo mecanismo operado pelo tempo:

A) Confundimos o tempo com a duração. Ao dividir em partes a totalidade indivisível da duração, o tempo faz com que nos percamos de nós mesmos, de nossas tantas "passagens" de aumento ou diminuição de potência e de toda a experiência afetiva vivida. Toda a continuidade de nossa existência será agora a experiência de sua própria fragmentação, já que o tempo não vincula um instante a outro, pelo contrário, é ele mesmo a divisão que os separa no antes e depois, transformando a continuidade de uma vida numa contiguidade de instantes isolados. E nisso perdemos o solo sobre o qual se desdobra a potência de nossa existência, somos profundamente *em outro* porque apartados de nós mesmos, nossa existência é tal que nela o tempo presente em nada depende daquele que imediatamente o precedeu. Confundir a duração com o tempo é viver na carne este estranho paradoxo de incessantemente querer compor uma vida pela somatória de zeros. Ao emergir do tempo, vemos o eclipsar do *conatus*, transformando a potência de uma vida em impotência.

B) Os auxiliares de imaginação, afirma Espinosa, apesar de não terem nenhuma realidade própria, são muito frequentemente tomados como existentes. Confundir o tempo com a duração produz portanto um efeito concreto: a construção imaginária da realidade do tempo fora de nós. Este argumento tem uma relação espelhar com o argumento precedente, pois a duração, agora percebida como extremamente fragmentada, porque a vida é sentida como átimos separados que não se sustentam sua continuidade, será a própria imagem da existência de um tempo contínuo, externo e fora de nós que tentará coligar os instantes separados dentro de nós. Todavia, porque o tempo torna-se assim uma realidade externa, o seu mecanismo e ação

independerá de toda a ação humana. Externo e alheio a tudo e a qualquer coisa, antes e depois de nós, sem início e sem fim, o tempo será o símbolo do infinito do qual não compreendemos como uma hora pode passar. A ordem e conexão, o múltiplo e simultâneo, todo o encadeamento causal será substituído por uma ordem temporal a qual estão subordinadas todas as coisas. Todavia, porque é uma construção imaginária, sua natureza mesma será a de apresentar-se em diversas formas, linear ou cíclica, escatológica ou soteriológica, não importa, pois será sempre a face metamórfica de um tempo *edax rerum*. Na ordem da Natureza, não podemos escapar: a vida será percebida como uma estranha experiência na qual um único operador não somente fragmenta o curso de uma vida em curso, mas também tentará coligar os instantes que ele mesmo separou, fazendo escoar, de seu próprio interior, a realidade da potência constitutiva do *conatus* para entregá-la a uma imaginária potência externa de um tempo infinito que tudo devora.

C) Dentre todos os entes de razão e auxiliares da imaginação, somente o tempo é capaz de fragmentar a duração e introduzir a experiência da contingência. Desde quando existimos, o *conatus*, este esforço de perseverar na existência como potência para existir e agir, é também nossa essência atual. Essência e existência são pares inalienáveis, contudo, nesta experiência paradoxal e imaginária, somente o tempo é capaz de clandestinamente alienar o inalienável. Eis porque é a operação do tempo que introduz a contingência e o possível, noções que Espinosa justamente havia definido como abstração do vínculo necessário entre essência e existência. Toda a densidade do processo das coisas *singulares,* individual e coletivas, agora dissolvido pela imaginação de que todas as coisas são *particulares*, contingentes e corruptíveis.

Nesse triplo mecanismo, verificamos uma operação que nos parece ser exclusiva deste peculiar auxiliar da imaginação: nem essência objetiva (isto é, nem ideia adequada ou inadequada, nem falsa ou fictícia), nem essência formal (isto é, o tempo não é uma afecção em nós ou nas coisas, nem uma coisa externa fora de nós) e por isso mesmo, por não ter nenhuma densidade ontológica, ao fim e ao cabo, o tempo torna-se o primordial operador da imaginação instalando no âmago da percepção da própria existência, -– do sentimento de que persistimos, agimos, existimos e duramos – uma miríade de imagens temporais: *Chronos* engolidor ou *Kronos* ceifador, devir, corrupção, esperança, medo, *flutuatio animi*, futuros contingentes, *Fors Fortunae*...

Para concluir, lembro-me da crítica de Alexandre Kojève em sua *Introdução à filosofia de Hegel*, e com ela concordo pois, de fato, para o espinosismo, o tempo não é um conceito. Porém, muito longe de produzir uma filosofia muda e enrijecida pela eternidade, a negação de um estatuto ontológico para o tempo pode abrir um novo campo para se pensar o espinosismo. *Tempus*... Sem essência, nem existência, nem *res*, nem *idea*, sem nenhum valor epistemológico para o conhecimento, e talvez por isso mesmo, por ser exatamente esta entranha negatividade, o tempo é o único instrumento capaz de introduzir as raízes da contradição no interior mesmo daquela intensa e plena positividade da duração. Eis aqui o que tanto procurávamos: a articulação entre a positividade duração e a negatividade do tempo parece, pouco a pouco, revelar-se justamente como a composição dinâmica do campo existencial humano, individual e coletivo, de persistência na existência com todos os seus desdobramentos subsequentes nos campos da imaginação, da ética e, sobretudo, da política. Talvez por esta via encontremos algumas das pistas para nos distanciar daquele impossível eterno sol do meio-dia, em que nenhuma sombra se projeta, tornando tudo tão exato e preciso quanto despido de situação e história para, enfim,

compreender que a indefinição da duração reproduz o processo dinâmico da vida, num entrelaçamento de potências, na multiplicidade de afetos e afecções, numa dinâmica-definição-contínua do movimento do *conatus* individual e coletivo, ora em nascente, ora em poente, ou melhor, como mais frequentemente nos ocorre, num intenso e simultâneo movimento de aumento e diminuição da potencia do *conatus* no claro-escuro da experiência humana.

Esta obra foi composta pela **Argentum Nostrum** em Garamond, Antiqua-Books, Charter BT e 16th Arabesques, impressa em reprografia privada sobre papel Chamex Office 75 g/m² para a Gráfica Pádua em outubro de 2014.

Tiragem:
400 Exemplares