

A large, faded, black and white portrait of Baruch Spinoza, showing his characteristic curly hair and beard, serves as the background for the cover.

SPINOZA, FILOSOFIA & LIBERDADE

VOLUME 2

Felipe Jardim Lucas
Francisco de Guimaraens
Maurício Rocha
Maria Izabel Varella
(Orgs.)



Apoio:





Reitor

Prof. Josafá Carlos de Siqueira SJ

Vice-Reitor

Prof. Pe. Anderson Antonio Pedrosa SJ

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos

Prof. José Ricardo Bergmann

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos

Prof. Ricardo Tanscheit

Vice-Reitor para Assuntos Comunitários

Prof. Augusto Luiz Duarte Lopes Sampaio

Vice-Reitor para Assuntos de Desenvolvimento

Prof. Sergio Bruni

Decanos

Prof. Júlio Cesar Valladão Diniz (CTCH)

Prof. Luiz Roberto A. Cunha (CCS)

Prof. Sidnei Paciornik (CTC)

Prof. Hilton Augusto Koch (CCBS)

Spinoza, filosofia & liberdade Vol. II

Felipe Jardim Lucas
Francisco de Guimaraens
Maurício Rocha
Maria Izabel Varella
(Orgs.)



Apoio:



Copyright © 2020, dos Autores.

© **Editora PUC-Rio**

Rua Marquês de S. Vicente, 225 – Casa da Editora PUC-Rio
22451-900 – Gávea – Rio de Janeiro, RJ
Telefone: (21)3527-1760/1838
edpucrio@puc-rio.br
www.editora.puc-rio.br

Conselho Gestor

Augusto Sampaio
Danilo Marcondes
Felipe Gomberg
Hilton Augusto Koch
José Ricardo Bergmann
Júlio Cesar Valladão Diniz
Sidnei Paciornik
Luiz Roberto Cunha
Sergio Bruni

Revisão de texto

Lindsay Viola

Projeto gráfico e diagramação de miolo

SBNigri Artes e Textos Ltda.

Imagem utilizada na transição dos percursos

Clara Goldenstein

Projeto gráfico de capa

Flávia da Matta Design

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) e da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Spinoza, filosofia & liberdade / organizadores, Felipe Jardim Lucas ... [et al.]. – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2020.

2 v.; 23 cm

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-88831-12-0

1. Filosofia holandesa. 2. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. 3. Liberdade – Filosofia.
I. Lucas, Felipe Jardim.

CDD: 199.492

Elaborado por Lizandra Toscano dos Santos – CRB-7/6915
Divisão de Bibliotecas e Documentação – PUC-Rio

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da editora.

Sumário

Nota introdutória	9
--------------------------------	----------

[Percurso 1]

Lecturas imaginarias: Spinoza, la rebeldía y la felicidad.....	13
---	-----------

Diego Tatián

A percepção e a sensibilidade no vértice da fundação de um nós	31
---	-----------

Viviana Ribeiro

Radicalizando Spinoza: o vitalismo materialista de Anne Conway e Margaret Cavendish	57
--	-----------

Nastassja Pugliese

Libertad y vida afectiva desde una perspectiva feminista	63
---	-----------

Mariela Oliva Ríos

“É por isso que eu...?” – Clarice lê Spinoza.....	73
--	-----------

Catharina Eprechet

Spinoza em <i>Kadosh</i>, de Hilda Hilst	89
---	-----------

Fernando Bonadía

El poema de Jorge de Sena sobre Spinoza.....	99
---	-----------

Xesús Blanco Echauri

Arte de interpretar [a arte] a partir de Spinoza: hermenêutica e liberdade	119
---	------------

Leon Farhi Neto

[Percurso 2]

O problema material de uma esquizoanálise e a <i>Ética</i> de Spinoza	135
--	------------

Frederico Pacheco Lemos

Lacan com Spinoza: ética, desejo e liberdade	145
---	------------

Bruno Netto dos Reys

A medicina de Nise da Silveira como demonstração da teoria de Baruch de Spinoza na experiência de dez anos do Teatro de DyoNises 153

Vitor Pordeus, Deby C. Eidam, Thiago Beck Raices, Erik T. Rodrigues, Nathali C. Cristino, Dilma Mesquita, Jaswant Guzder

Um Estado deve oferecer um sistema público de saúde? Reflexões a partir de Van Den Enden e Spinoza..... 163

Dorival Fagundes

Spinoza e enfrentamentos à depressão..... 179

Fernanda Abreu Marcacci

Spinoza e a temática da morte: pistas para a compreensão da vida 189

Anelise Lusser

[Percurso 3]

Multidão, singularidade e individualidade no Spinoza de Antonio Negri 205

Matheus Romero de Moraes

A recepção de Spinoza na filosofia do jovem Marx 217

José Francisco de Andrade Alvarenga

Spinoza, Nietzsche e Bergson: os arautos do paradigma da complexidade 229

Nize Maria Campos Pellanda e Luiz Ernesto Cabral Pellanda

[Percurso 4]

Individuación y *conatus*: puntos de intersección entre Spinoza y Leibniz 243

Ana Leila Jabase

Uma reflexão sobre o papel arquitetônico dos atributos em *Espinosa e o problema da expressão*, de Gilles Deleuze 253

Henrique Bittencourt

A filosofia prática de Spinoza a partir de Gilles Deleuze.....	269
José Soares das Chagas, Divino Ribeiro Viana, Cleyton de Melo Lima	
La incorporación afectiva en la <i>Ética</i> de Spinoza.....	285
Cuauhtémoc Gómez Calderón	
Lectura de lecturas: ¿Por qué seguimos discutiendo lo infinito? .	297
Antonieta García Ruzo	
A ilusão necessária e a mente como parte do intelecto infinito de Deus em Spinoza.....	309
Caíque Silva Coelho	
Da crítica à causa do erro cartesiana à identidade entre ideia e volição	325
Gabriel Frizzarin	
Expressão envolvente.....	339
Kissel Goldblum	
Filosofia da potência e filosofia do objeto	355
Eduardo Weisz	
As hipóteses e a boa imaginação para Spinoza.....	365
Carlos Roberto de Freitas Leal	
El imposible afuera de Spinoza	377
Gonzalo Gutiérrez Urquijo	

Nota introdutória

Em novembro de 2001 ocorreu em Córdoba, na Argentina, um encontro de docentes e pesquisadores dedicados ao pensamento de Spinoza. Um pouco antes, Horacio Gonzáles organizara um encontro spinozano na Faculdade de Ciências Sociais da Universidad de Buenos Aires, afinal, o primeiro de uma série ininterrupta de jornadas de estudos e apresentação de trabalhos sobre o filósofo holandês, caracterizados por uma ênfase em seu pensamento político, ético e jurídico.

Ao longo do tempo, o principal e maior impulso aos Colóquios Internacionais Spinoza foi o trabalho conjunto com grupos brasileiros (de São Paulo, Rio de Janeiro e Fortaleza), que se fortaleceu com a presença regular, a cada ano, de participantes das Américas (Uruguai, Chile, México, Costa Rica, Peru, Colômbia, Venezuela, Canadá) e Europa (França, Itália, Portugal, Holanda, Hungria, Espanha, Turquia). A produção científica resultante desses encontros, voltada para uma reflexão sobre os processos sociais, políticos e institucionais em curso no continente à luz da filosofia spinozana está reunida em 12 publicações (de 2001 até 2016), com as contribuições das centenas de participantes dos Colóquios desde seu início – ainda como uma “Jornada de Filosofia Política” realizada em 2001, em Córdoba, Argentina, que originou os encontros posteriores – em Córdoba (2002-2012), no Rio de Janeiro e em Valparaíso (2013 e 2014), no Chile (2017), e novamente em Córdoba (2018). Em dezembro de 2019 o XVI Colóquio Internacional Spinoza retornou pela terceira vez ao Rio de Janeiro, novamente reunindo centena de participantes, com o tema Filosofia & Liberdade.

Os colóquios internacionais desde o início recriaram o sentido e a finalidade de um encontro (no caso, acadêmico), por proporcionarem o desenvolvimento de uma intensa interlocução formadora entre praticantes da “amizade no pensamento” em modo spinozano – em uma experiência duradoura que dinamiza, constrói, transforma e redimensiona o horizon-

te reflexivo a partir do qual fora iniciada. Horizonte delineado desde as Américas (por isso a convivência entre o espanhol e o português), abrindo veredas que ultrapassam fronteiras de linguagem e nacionalidade em diversas abordagens (distribuídas nos *percursos*) que expressam as muitas compreensões da *philosophia* de Spinoza.¹

Os organizadores

¹ Retomamos aqui a apresentação escrita pelos organizadores da publicação do X Colóquio Internacional Spinoza, de 2014, resultante do primeiro encontro realizado no Rio de Janeiro, no ano anterior. A Biblioteca com as publicações está disponível em <https://spinoza.jur.puc-rio.br/index.php/biblioteca/>. Acesso em 24 nov. 2020.

An aerial photograph of the ocean's surface, showing a dense pattern of white-capped waves and foam. The water transitions from a deep blue in the lower half to a lighter, turquoise blue in the upper half. The text "[PERCURSO 1]" is centered in the middle of the image in a bold, black, serif font.

[PERCURSO 1]

Lecturas imaginarias: Spinoza, la rebeldía y la felicidad

Diego Tatián – Universidad Nacional de Córdoba (UNC) e Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

En la estela de *Les vies imaginaires* de Marcel Schwob, estas pequeñas reconstrucciones – ni literarias, ni ensayísticas, ni filosóficas – parten de datos reales y con ellos lucubran sentidos que no necesariamente lo son, desembocaduras imaginarias (pero no infundadas), inflexiones políticas, y exploran aproximaciones imprevistas que se hallaban ocultas en escondrijos biográficos – o que, por verosímiles o por resultar de invenciones que no motivan incredulidad, puedan añadirse como una colectora menor a la historia de los efectos del texto spinoziano.

El método de trabajo es simple: se trata en cada caso de detectar el punto singular de una lectura imaginaria en base a un detalle, un poema, un pasaje, un libro, un comentario al pasar, un indicio político, y extraer de allí una deriva encriptada, la tangente que conduce hacia algo inadvertido o posible.

La vinculación del encuentro fortuito (una lectura siempre lo es) de una escritora y un libro de Spinoza con ciudades y fechas precisas, busca – si pudiéramos llamarlo así- un efecto de fotografía literaria: el día exacto, el lugar preciso...; una imposible recuperación de lo perdido en el río del tiempo, un hallazgo imaginario que restituye un episodio de lectura incierto o extraviado y sin registro a la trama de los hechos sucedidos alguna vez. Con ellos se buscó formar un delta, un conjunto azaroso de islas dispersas en una desembocadura muy alejada de cualquier origen.

Roma, 2 de agosto de 1967

A Elsa Morante le gustaban los niños. Escribió cuentos infantiles y pequeñas fábulas para formar con ellos una comunidad secreta. A esa comunidad también pertenecían sus amigos Luchino Visconti, María Zambrano, Pier-Paolo Pasolini..., y quizá los gatos. Todos los gatos. Pasó

los años del fascismo junto a Alberto Moravia, y cultivó con él una desdicha cotidiana, atormentada e irremediable. Tampoco fue feliz después de haber sido abandonada por él. Siempre extrema y apasionada, Morante parecía albergar un demonio al que dio cobijo hasta el día de su muerte, como si lo atesorara.

Tras la ruptura con Moravia a comienzos de los años 60, destruyó los manuscritos de sus libros aun sin publicar y papeles de trabajo diversos, tal vez con el propósito firme de empezar de nuevo, o al menos de perder todo lo que llegaba del pasado. Fue en ese momento que leyó a Spinoza con tierna avidez y lo convirtió en su compañero. Elsa Morante se volvió spinozista, acaso como manera de ser admitida en la comunidad secreta de los niños a la que desde hacía tanto tiempo buscaba pertenecer, y publicó en 1974 una extensa novela que da cuenta de ello. Se llama *La Storia*. Pocas semanas antes de ser asesinado, Pasolini escribió que Elsa había conjugado allí el Evangelio paulino, el spinozismo y el anarquismo: “La filosofía es la de Spinoza [otro F. P. insertado en la cruz], la del Evangelio leído de San Pablo y la de la gran cultura hindú; la política es la despoltizada de los anarquistas. Pero un sincretismo semejante no coincide con ninguna ideología histórica; ningún místico se reconocería allí, pero tampoco ningún anarquista. El *pastiche* es solo morantiano”.¹ Al escribir eso, el autor de *La rabbia* quizá pensara en Useppe – el personaje más conmovedor del relato –, un niño spinozista que encarna la felicidad en acto; se comunica con los animales² y está en el mundo como quien está en medio de Dios. Algunos críticos han señalado que Useppe es uno de los “pequeños” de los que habla el Evangelio de Lucas, cuando reza: “Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, por haber ocultado estas cosas a los sabios y a los prudentes y haberlas revelado a los pequeños...” (Lucas, 10, 21-24). Es en los pequeños donde Dios deja en custodia el “tesoro escondido” que sustrae a los sabios, y es en ellos donde Elsa busca la intacta maravilla perdida.

Quizá los “pequeños” de Lucas son también los *ragazzini* de un poemario, anarquista, insumiso, infantil, que Elsa publicó en 1968 bajo el título *Il mondo salvato dai ragazzini*. Un libro encantado en constelación

con el juvenil *Le straordinarie avventure di Caterina* y el tardío *La Storia*. Una constelación infantil. Una conjura de los niños.

En ese volumen – donde pueden también hallarse conjuntadas la inocencia de los “pequeños” y las revueltas de los rebeldes (obreros, estudiantes) que comenzaban a estallar en todo el mundo – hay un poema llamado “La canzone degli F. P. e degli I. M.” (“La canción de los F. P. y de los I. M.”), acompañado de un extraño dibujo que podría representar un árbol, o tal vez una cruz. F. P. es la sigla de “Felices pocos”, en tanto que I. M. son las iniciales de “Infelices Muchos”. Una canción sobre los raros que son felices y la frecuencia de los desdichados.

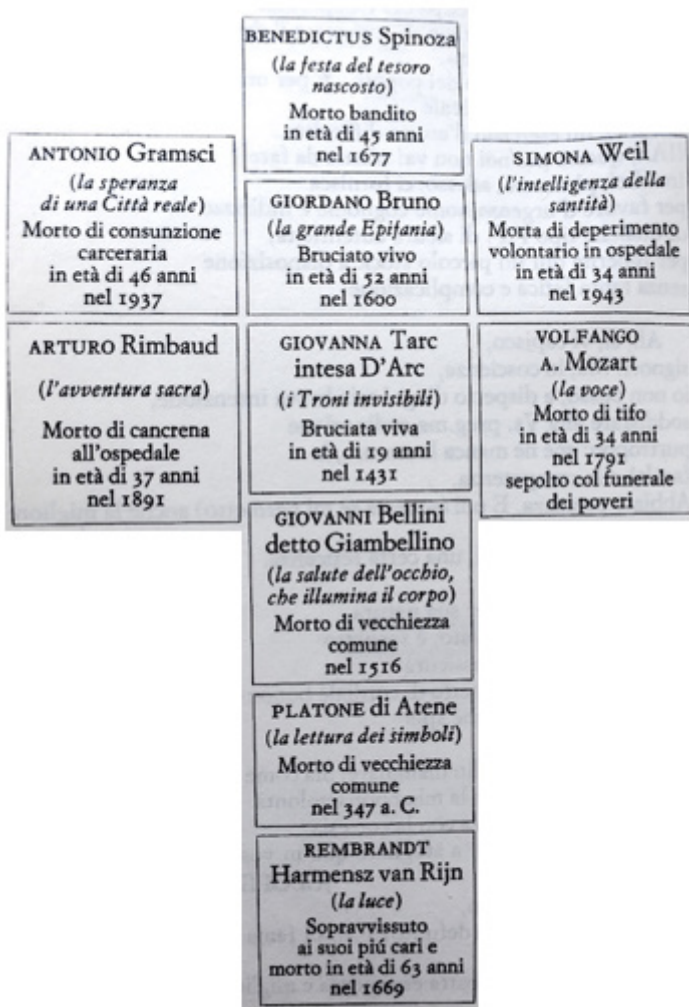
¿Quiénes son los Felices Pocos de la canción? Indescriptibles e inasimilables, son esencialmente ubicuos; pertenecen a todas las naciones, las religiones, las clases sociales, los sexos, las edades. Están entre los “célebres y flagrantes” tanto como entre los “desconocidos y ocultos”. Se encuentran en el Himalaya y en el mar, en las ciudades y los desiertos, en el centro y en las periferias; en las fábricas, las universidades, los burdeles, los teatros, los hospicios de ancianos, los hospitales de locos... “pero jamás en los altos niveles de la burocracia ni entre las autoridades oficiales” – de las que tienen una “grave alergia”. A su vez, los Felices Pocos han sido siempre sospechados por todas las clases de autoridad, excluidos, perseguidos, vilipendiados y destruidos. Es allí donde irrumpe la alegría que hace un hueco en la Irrealidad que sustrae de la experiencia el tesoro escondido, y permite entrever la fiesta de la inmanencia divina.

Los Infelices Muchos, en tanto, son todos los demás. Lo que distingue a los Pocos de los Muchos es, precisamente, la felicidad. Para los muchos que viven en la Irrealidad, “la felicidad no existe”. “La Irrealidad [es decir la infelicidad] es el opio de los pueblos”.

El árbol de Elsa ofrece apenas algunos ejemplos de Felices Pocos que pueden también ser considerados “pequeños” o “niños que salvan el mundo”; se compone de diez nombres ordenados según una disposición tipográfica precisa, y un lacónico epígrafe o epitafio cargado de enigma junto a cada uno de ellos.

En la cima, Spinoza: “BENEDICTUS Spinoza / (*la fiesta del tesoro / escondido*) / Muerto desterrado / a la edad de 45 años / en 1677”. Los otros nombres son Antonio Gramsci, Giordano Bruno, Simone Weil, Arthur Rimbaud, Juana de Arco, Wolfgang Amadeus Mozart, Giovanni Bellini, Platón, Rembrandt.

Figura 1



Fonte: Elsa Morante, *Il mondo salvato dai ragazzini e altri poemi*. Einaudi, 1968.

Sólo si nos atenemos a la Irrealidad resultará extraño considerarlos entre los Felices Pocos. Spinoza fue excomulgado de su comunidad; Gramsci pasó más de diez años en las cárceles fascistas y murió a consecuencia de ello; Giordano Bruno fue quemado vivo; por solidaridad con el hambre de los combatientes Simone Weil se dejó morir en Londres; a Rimbaud debieron amputarle una pierna; Juana también murió en la hoguera; sumido en el dolor y la tristeza, Mozart murió a los treinta y seis años; Rembrandt pasó sus últimos días en la decrepitud que testimonian los autorretratos finales, habiéndolo perdido todo. Platón casi fue asesinado en Siracusa y aunque del Giambellino casi nada se sabe, Elsa imagina una mayor fortuna para él y le adjudica una muerte por “vejez común”.

Pero todos esos percances son irreales, y los seres a los que les sucedieron –“pequeños”, cualquiera haya sido su edad-, como los niños, o simplemente niños, están salvando el mundo. Lo siguen haciendo aunque hayan muerto hace mucho tiempo, porque el mundo nunca está ya salvado de una vez, y si no fuera por ellos -y por todos los *ragazzini* que existieron, y acaso por los gatos, y por los que acarician a los gatos cuando están dormidos- ya estaría, nuestro mundo, perdido. Y lo más extraño es que sean precisamente ellos, de quienes solo es posible aprender a perder. Sólo enseñan a saber perder.

Columbus, 21 de agosto de 1939

“En el pueblo había dos mudos y siempre estaban juntos. Cada mañana, temprano, salían de la casa en que vivían y caminaban tomados del brazo en dirección al trabajo”. Son las primeras líneas de *El corazón es un cazador solitario*, y puesto que se trata de su primera novela – luego vendrían *Reflejos en un ojo dorado*, la *Balada del café triste* y las demás –, las primeras palabras como escritora de una muchacha con apenas veintitrés años llamada Carson Mc Cullers. Quien lee esas palabras en la primera página de un libro, quiere seguir leyendo y saber qué sucederá en las siguientes con los amigos mudos que siempre estaban juntos, adentrarse con ellos en la imprecisa ciudad del estado sureño de Georgia donde, durante los años 30, transcurre la historia de *The Heart is a Lonely*

Hunter. Si lo hace, hacia el final del libro llega a una fecha precisa: el 21 de agosto de 1939. Ese día, el Dr. Benedict Mady Copeland es obligado por sus parientes a mudarse de la casa que había compartido con su mujer y donde tanto y tantos años la había amado; la casa que había albergado su estudio nocturno de los grandes pensadores de la igualdad humana. En un momento último, solo en la casa ya vacía, se dijo: “Este no podía ser el fin. En su corazón se alzaban otras voces sin palabras... La voz del gran Spinoza y la de Karl Marx”.

El Dr. Copeland es negro y piensa en el destino de la comunidad negra resignada al adverso sur estadounidense. Vive en uno de los barrios negros de la ciudad donde, por las noches, lee a Spinoza: “A su alrededor la habitación se hallaba sumida en la oscuridad y debía acercar el libro al fogón para poder leer. Esa noche leía a Spinoza. No lograba comprender del todo el intrincado juego de ideas ni la totalidad de las frases; sin embargo, al leer intuía una poderosa y auténtica intención oculta en las palabras, lo que lo hacía sentir como si comprendiera”. Algunas páginas más adelante dice que esa lectura era en voz alta: “Cuando leía a Spinoza en voz alta, las palabras adquirían una sonoridad rica y profunda”. Lectura “intuitiva”, lectura “sonora” que permite “sentir como si comprendiera”. No es el Dr. Copeland el único lector de Spinoza que, atraído por algo que no es del orden del texto mismo, comprende sin comprender.

¿Qué lleva a Carson – aún casi adolescente pero ya sin buena salud – a convocar a Spinoza en su exploración de las almas marginales que en el profundo Sur de larga memoria racista tratan de sobreponerse al desprecio y la violencia? No sabemos qué libro de Spinoza es el que leía el Dr. Copeland esa noche, pero sin duda su interrogante y su asombro es por la mansedumbre, el conformismo y la complacencia de quienes padecen sometimiento e injusticia. ¿Por qué los seres humanos aceptan pasivamente la adversidad?; más aún, ¿por qué luchan por su esclavitud como si lo estuvieran haciendo por su libertad? ¿Por qué los desprotegidos, los hombres y mujeres simples de la comunidad negra a la que pertenece Copeland y a quienes habla no se alzan ni se rebelan? Nada veda imaginar que, en la oscuridad de un remoto barrio negro perdido en

alguna ciudad de Georgia, mientras todos duermen, el Dr. Copeland lee el *Tratado teológico-político* para entender el misterio de la servidumbre humana. El combate por los derechos de los negros en el Sur tiene que ser a “todo o nada”, pero es importante “no luchar solo” – le dice a Jack Blount, su único interlocutor en asuntos políticos.

Veinticinco años más tarde, un joven negro de veinte años cuyo padre había sido asesinado por un grupo de racistas y cuya madre – nacida fruto de la violación de una mujer negra por un hombre blanco – fue obligada a ingresar a un manicomio, es condenado a prisión por delincuencias varias. La cárcel experimental de Norfolk (Massachusetts) donde fue confinado a fines de los años 40 tenía una importante biblioteca. En su celda, antes de convertirse en el más radical activista en favor de los derechos civiles de los negros de la historia, Malcom X leyó a Spinoza (“a través de la tenue luz que ingresaba a través de los barrotes”). Dijo: “Hace cuatrocientos años que el blanco clavó en la espalda del negro un cuchillo de treinta centímetros de largo y ahora que lo ha retirado apenas tres centímetros supone que el negro debe agradecerse”. Y en su *Autobiografía* – escrita por el periodista Alex Haley en base a cincuenta entrevistas con Malcom mantenidas poco antes de su muerte – consta un pasaje extraño: “Spinoza me impresionó por un tiempo cuando descubrí que era negro. Un judío negro español. Los judíos lo excomulgaron porque defendía una doctrina panteísta, algo así como la ‘totalidad de Dios’ o ‘Dios en todo’. Los judíos terminaron con sus servicios de entierro para Spinoza, lo que significa que él estaba muerto desde hacía mucho tiempo para ellos. Su familia fue expulsada de España, terminaron en Holanda, creo...”. Spinoza había dejado de ser judío para ser simplemente un negro.

Cuando Malcom X fue asesinado el 21 de febrero de 1965 mientras se disponía a dar un discurso en Manhattan, Carson Mc Cullers estaba ya abrumada por la enfermedad e iba a morir en Nueva York dos años más tarde. Tal vez alcanzó a imaginar que Malcom X era el propio Dr. Copeland, o lo que el Dr. Copeland hubiera querido ser en medio de tanta servidumbre voluntaria. O lo que pensaba, sin ser capaz de hacer con

su vida eso que pensaba, que era necesario ser. Pero no sabemos lo que Carson Mc Callers pensaba de Malcom X – tampoco si entre los libros que proveía a los presos la cárcel de Massachussets, había una novela llamada *El corazón es un cazador solitario*, por cuya publicación en 1940 su autora fue llamada “la niña prodigio de la literatura americana”. Sólo sabemos que ambos, muy jóvenes, fueron lectores de Spinoza.

San Petersburgo, 24 de enero de 1878

Durante la juventud en Rusia – escribe Lou Andreas Salomé en el relato póstumo *Lebensrückblick* – había llevado a cabo “estudios semisecretos” con libros obtenidos a cambio de joyas que recibía en regalo. Así adquirió los de Spinoza – seguramente en alemán o en francés, que eran las lenguas de su infancia –, finalmente olvidados en la casa natal de San Petersburgo tras el viaje a Zurich para cursar estudios de teología y filosofía.³ Seguramente quien primero le habló de la *Ética* fue el párroco Hendrik Guillot, capturado – como tantos después – por el embrujo de su inteligencia y por su rara belleza.

La imaginación se tienta en lucubrar que además de libros de filosofía y teología, la joven Lou se interesó por la mítica *Zemlia i volia* (*Tierra y libertad*), publicación que comenzó a imprimirse en 1878, con el nombre de la sociedad secreta que los populistas habían adoptado veinte años antes. No lo sabemos. Pero sí sabemos que guardaba como si fuera un tesoro una fotografía de Vera Zasúlich, la célebre corresponsal de Marx. Cuando Lou tenía diecisiete años y ya había sucumbido al deslumbramiento de Spinoza, Vera atentó contra el general Trepov, gobernador de San Petersburgo, responsabilizándolo por la tortura hasta la muerte de un preso político. El disparo apenas logró herir al gobernador. Vera fue sometida a juicio e inesperadamente absuelta. Como Lou, también ella se radicó en Suiza, el mismo año de 1880. Nunca se conocieron. De haberlo hecho, habrían hablado de tantas cosas, y de tantos libros. Acaso habría surgido entre ellas el nombre de Spinoza, que Vera Zasúlich no ignoraba por haber sido puesto en circulación entre los *narodniki* a instancias de su amigo Gueorgi Plejánov. Pero esa conversación imaginaria que la conjetura recrea en alguna perdida tarde petersburguesa, nunca existió. Solo

contamos con unos pocos pero preciosos vestigios de Spinoza en algunas páginas de Lou.

La principal referencia de Lou Andreas Salomé al filósofo de Ámsterdam consta en su diario de 1912-1913, publicado póstumo en 1958 con el título *In der Schule bei Freud. Tagebuch eines Jahres. 1912/1913*⁴ Allí escribe: “En el psicoanálisis existe algo fundamental que va al encuentro de todo el spinozismo de forma particularmente fuerte: el concepto de *sobredeterminación* (Überdetermination)... Para mí es bello el hecho de que el único pensador con el que yo -todavía casi una niña- ya tenía una íntima relación, una relación presentida que se asemejaba a la adoración, me reencuentre aquí y que él sea el filósofo del psicoanálisis”. La lectura del *Spinoza-Dialog* que Viktor Tausk había publicado en 1907 – el principal documento de la presencia de Spinoza en el círculo freudiano – impactó profundamente a Lou, quien gracias a él considera a Spinoza – al que había llegado intuitivamente siendo casi niña – como el “filósofo del psicoanálisis”. Y no duda en recomendarlo a su amigo Rilke, a quien llamaba Reiner en vez de René.

Lou era quince años mayor que Reiner, de apenas veintidós años cuando fueron presentados por Jacob Wassermann en 1897. Viajaron a Rusia en 1900, donde tuvieron un encuentro decisivo con Tolstoi. Rilke adoptó el Dios de Rusia y escribió *El libro de horas* (*Das Stunden-Buch*, 1905). Muchos años después (el 2 de diciembre de 1913), desde París, Reiner le escribe a Lou: “...El diálogo sobre Spinoza de T[ausk] es bueno, sin duda, pero de una belleza de alguna manera no autónoma... ¿Conoces mi proyecto de un discurso sobre ‘el amor a Dios sin reciprocidad’? Una nota que leí recientemente en alguna parte me hizo recordar la relación original que estableció Spinoza, al concebir que la búsqueda de Dios es independiente de cualquier respuesta suya; de modo que no puedo imaginarme continuar mi reflexión por otro camino. ¿Debería leer a Spinoza para instruirme sobre esto? ¿Lo entenderé? ¿Tendrías los volúmenes apropiados? ¿Podrías prestármelos?...”.

Desde su casa de Göttingen sita en Herzberger Landstraße 101, donde se había instalado una década antes, Lou responde con una carta

fecha el 5 de diciembre de 1913: “Querido Reiner, la coincidencia es extraña en lo que respecta a Spinoza: dos veces este verano pensé en hablarte justamente sobre la idea de ‘amor a Dios sin reciprocidad’, y cada vez que quise hacerlo me pareció que es una idea que corría demasiado riesgo de deslizarse hacia la abstracción. Todavía hoy no sé lo que debería leer de él en particular sobre ese punto; por una parte, en efecto, esta idea se halla dispersa en el conjunto de su obra y, por otra parte, lo está como una incandescencia en todas las cosas [por ello es que se lo consideró a la vez privado de Dios y pleno de Dios, y por ello es que lo adoro casi desde la infancia]. Mis viejos volúmenes... no valen nada como traducción; la mejor, de lejos, es la de Reclam. Voy a enviártela...”.

Tiene razón Lou: la idea de amor sin reciprocidad; la alta exigencia de un amor irrecíproco, acompaña cada página de Spinoza como si fuera el precipitado natural de un camino exigente y raro. Habrá recordado ese día, mientras le escribía a su amigo, el vértigo de la primera lectura en San Petersburgo (nunca más volvemos a sentir esa intensidad encriptada en el descubrimiento de un filósofo que nos acompañará toda la vida, a no ser por alguna ola sensible impulsada por la *madeleine* de una línea que nos conmueve de improviso, aunque la hayamos leído muchas veces). Si efectivamente cumplió su promesa y le envió la traducción de Jakob Stern publicada por la editorial Reclam (que se reedita ininterrumpidamente desde 1888), seguramente puso un señalador o una simple hoja de papel en la página de la parte quinta donde consta la proposición 19, en la que se lee: “*Wer Gott liebt, kann nicht danach streben, daß Gott ihn wiederliebt*” –es decir, “quien ama a Dios, no puede esforzarse por que Dios lo ame a su vez” (pues en ese caso dejaría de ser Dios). O no lo hizo por pensar que ese, “el más pródigo amor”, sin comenzar por el principio y comprender todo lo demás, corre el riesgo de no conmoverse por la incandescencia en todas las cosas y de volverse abstracto – siendo como es el más evidente y el más concreto.

Berlín, 5 de noviembre de 1854

Desde 1859, Mary Anne Evans fue George Eliot y rompió todas las convenciones de la época victoriana en la que le tocó vivir. La familia de

su madre había sido propietaria de un molino en las Midlans inglesas, en tanto que su padre cuidaba el Castillo de Arbury Hall, que albergaba una importante biblioteca donde la pequeña Mary leyó a Milton, a Shakespeare, a Pascal... Pronto se convirtió en una ávida lectora de filosofía y de filósofos librepensadores, que la llevaron a apartarse de la ortodoxia anglicana en la que había sido educada. Se volvió precozmente obrerista (la novela de madurez *The Mill on the Floss* puede ser comprendida en esta clave) y simpatizó con los alzamientos populares de 1848. Leía en latín, griego, alemán, italiano, francés, y es considerada por muchos como la primera escritora feminista. Frecuentó a Robert Owen, Herbert Spencer, Marx, Emerson, Walter Scott..., aborreció abiertamente a Jane Austen y las hermanas Brontë, quienes para firmar sus libros no masculinizaron la rúbrica como lo hizo Mary con su *nome de plume*.

Tenía predilección por la traducción. Vertió al inglés *La vida de Jesús* de David Strauss y *La esencia del Cristianismo* de Ludwig Feuerbach. También la *Ética* de Spinoza, que comenzó a trasladar al inglés el 5 de noviembre de 1854 y terminó de hacerlo en febrero de 1856 (antes de comenzar a escribir ficción como George Eliot en 1859), mientras vivía con George Henry Lewes en Berlín. Años antes – en 1849 – había comenzado la traducción del *Tratado teológico-político*. ¿El azar habrá puesto en sus manos el ejemplar de las *Opera* en la edición Paulus, alguna perdida tarde en el castillo de Arbury Hall? Nunca lo sabremos. Esta traducción puede ser considerada como su trabajo de pasaje hacia el mundo de las letras y como su nutriente fundamental; un prístino magma spinozista puesto en movimiento para su transformación en literatura, para una popularización literaria de los conceptos de la *Ética* referidos al conocimiento y la libertad. Lo que a George Eliot le interesaba de Spinoza era su filosofía de los afectos, y también una noción de libertad cuya influencia ha sido advertida por los estudiosos en *Daniel Deronda*, *Middelmarch* y otras narraciones.

De haber sido publicada sería la primera traducción al inglés de la *Ética*. Pero no llegó a ser impresa por desacuerdos económicos con el editor Henry Bohn. Georges Lewes fue quien llevó adelante las tratativas

contractuales; solicitó 75 libras por el trabajo de su compañera, pero le fueron ofrecidas solo 50. Lewes desestimó propuesta por insuficiente. Así es que la versión eliotiana de la *Spinoza's Ethics* permaneció olvidada hasta que Claire de Carlisle descubrió el manuscrito en el King's College de Londres. En 1980 la Universidad de Salzburgo hizo una edición de tirada reducida, y recientemente, en coincidencia con el bicentenario del nacimiento de Eliot, una nueva edición fue preparada por la Universidad de Princeton.

Virginia Woolf fue la más aguda lectora de *Middelmarch* y las demás novelas eliotianas. Dijo en 1917 que Eliot había hecho entrar a la novela inglesa en su edad adulta. Pero no pudo leer su traducción de la *Ética*, que permaneció como manuscrito por más de cien años. De haber sido editada (no lo fue por una diferencia de 25 libras), quizá el spinozismo en Inglaterra hubiera tenido una potencia más precoz. Acaso también la literatura inglesa (y no solamente las historias de Eliot) se habría nutrido de una pieza filosófica con la que radicalizar aún más la exploración psicológica por la que es tan característica. Y Virginia seguramente hubiera dejado llamar su atención por la tarea tan inusual a la que una escritora victoriana de nombre masculino que rompió todas las convenciones se dedicó durante más de un año. Su interés por Spinoza le hubiera llegado de otro modo, por otro lado.

Londres, 28 de marzo de 1941

Virginia Stephan tal vez leyó por primera vez el nombre de Spinoza en algunos de los libros de su padre, el alpinista y renombrado escritor de la Inglaterra victoriana Leslie Stephan. En efecto, pudo haberse topado con él en algunas de las profusas menciones del filósofo judío en los libros por los que su progenitor era célebre y que ocupaban la biblioteca familiar – por ejemplo en *History of english thought in eighteenth century* (1876), o tal vez en *An Agnostic's Apology* (1893), o quizá también en su lectura de 1908 de los *Principia Ethica* de Georg Edward Moore – con quien discutiría sobre la filosofía spinozista una noche de 1940. Cuando tuvo “biblioteca propia”, sabemos que constaban en ella el segundo volumen de una edición de 1903 de *The Chief Works of Benedict de Spinoza*

y el clásico de Sir Friederick Pollock, *Spinoza, his Life and Philosophy* (1880).

Virginia dejó de ser Stephan cuando se casó con Leonard Woolf en 1912. Para entonces, ya vivía con su hermana Vanessa en el barrio londinense de Bloomsbury, donde se habían radicado tras la muerte de su padre. En uno de sus relatos más delicados y más raros, *El cuarto de Jacob* (*Jacob's Room*, 1922), hace figurar a Spinoza en la biblioteca del inaprensible Jacob Flanders. Quizá el tema de esta historia sea el vacío, la ausencia de alguien que es solo gracias a las percepciones y memorias de otros. Sabemos muy poco de él. Sabemos que hizo un viaje a Italia y a Grecia, que morirá en la guerra y solo quedará de él un cuarto vacío. Sabemos que leía a Spinoza. Muchos años después, Virginia concluye la biografía que le dedicara a su amigo bloomsburyano, el artista Roger Fry (*Roger Fry; a Biography*, 1940), con el pasaje de *E*, IV, 67: “Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida”.

Acabo de volver a leer, sobre trenes a los que no les pasa el tiempo, *Un cuarto propio*. La tranquilidad, la evitación de patetismos, la convicción amorosa y lúcida que atesora la lengua de Virginia Woolf – a quien de tan entrañable y frágil sentimos solo con su nombre, Virginia-, enseña que nada podemos saber ni podemos hacer si no partimos de una comprensión. Y aloja, la lengua de Virginia, una emancipación de la humanidad sin más y no solo de las mujeres – o más bien: una emancipación de algo absoluto en la emancipación de las mujeres. “Un cuarto propio y quinientas libras anuales” debieran bastarle a quien sea, para escribir ficción o para hacer cualquier otra cosa. Sentí también que en su feminismo hay algo precioso por no dejar perder y por componer con tanto que llegó después.

Más que una noche en la animada casa de Bloomsbury donde Keynes, Eliot y Moore conversarían sobre sutilezas de la lengua inglesa o sobre temas sociales, me hubiera gustado estar sentado en la solitaria orilla del río Ouse en el preciso instante del 28 de marzo de 1941 en el que una mujer entraba al agua cargada de piedras para sumergirse hasta

el fondo. Mientras se hundía lentamente, quizá Virginia tuvo un súbito destello de esa línea de Spinoza que había escogido entre tantas otras para imprimir en la biografía de Roger. Pero si la recordó fue apenas por un instante incierto y se desvaneció de inmediato ahogada por algo que no era agua.

Ese día, en un lugar alejado de allí, una joven de 20 años llamada Clarice comenzaba a vivir su vida y acababa de descubrir a Spinoza en un pequeño libro al que leyó – como sucede con los libros que marcarán la vida para siempre – por casualidad. Aunque las separaban cuarenta años, Clarice Lispector y Virginia Woolf se hubieran entendido. O al menos hubieran tratado de entender juntas la adversidad que se abate sobre criaturas tan delicadas como lo fueron ellas.

Rio de Janeiro, 14 de febrero de 1941

En el mismo año contrajo matrimonio, se graduó en Leyes, trabajaba como periodista en el diario *A Noite* y publicó *Perto do coração selvagem* – donde se lee: “seré brutal y mal hecha como una piedra”. Mientras Europa era devastada por la guerra, 1943 transcurría con esa intensidad en Río de Janeiro para la muchacha que poco más de veinte años antes había nacido en una ignota aldea ucraniana llamada Tchechelnik. Hoy podemos saber detalles de su tiempo en la Tierra gracias a los trabajos de Nádía Batella Gotlib (*Clarice. Uma vida que se conta*) o de Benjamin Mosser (*Why this world: A Biography of Clarice Lispector*), pero no qué llevó a Clarice Lispector el 14 de febrero de 1941 a leer y anotar los márgenes de la traducción francesa de un libro sobre Spinoza, que había salido en inglés en 1939 y, en simultáneo, una versión castellana en Buenos Aires.⁵ Su autor era Arnold Zweig, un judío alemán que debió emigrar a Haifa en 1933 y que tras la guerra se haría comunista y mantendría una extensa correspondencia con Freud.

Qué habrá llevado a Clarice a leer ese pequeño libro preparado hacía poco tiempo en Palestina, y anotar con lápiz en su ejemplar francés (*Les pages immortelles de Spinoza... choisies et expliquées par Arnold Zweig*, que hoy atesora Instituto Moreira Salles de Rio de Janeiro), extrañas frases como “Determinismo absoluto y panteísmo”, o “Si somos modos de

Dios y si todo es uno, ¿por qué no tenemos conciencia de nuestra esencia y por qué unos están perdidos del fin y otros lo conocen?”, o “Pero todo existe necesariamente. Nuestra infelicidad viene de que somos incompletos (chispas del fuego divino, como querían los indios) y perdemos el sentimiento del todo. Todo lo que es, es porque algo fue anteriormente. Los hechos se ligan al pasado y no al futuro (control íntimo)”; o “Un hombre solo mide fuerza en el dominio del pensamiento. Este atraviesa los cerebros de los demás seres para perfeccionar y tocar la verdad”; o “Dentro del mundo no hay lugar para otras creaciones. Hay solo la oportunidad de reintegración y de continuación. Todo lo que podría existir, ya existe”.

Casi literal, Clarice (¿cómo llamarla de otro modo que no sea por su nombre?) reproduce esta breve anotación al margen en “A pequena familia”, el capítulo spinozista de *Perto do coração selvagem*. Es Otávio quien escribe artículos sobre Spinoza pero Joana la que es spinozista: “Joana pensaba sin miedo y sin castigo”. Es necesario vivir sin miedo para estar cerca del corazón salvaje de la vida y sentir su violenta claridad. No hay miedo en el rostro de Clarice que transmiten las fotografías, ni en el retrato que pintó Giorgio de Chirico en Roma, ni en el dibujo de Carlos Skliar. Tampoco alegría, a no ser en una foto de cuando era niña, sino una mirada decidida a explorar el mundo (Joana diría: alguien que despierta, alguien que muere, otro que oye música, otro que se mete en la bañera, “eso es el mundo”) en su estricta perfección, en su perfección necesaria; una mirada que trasunta la experiencia de que “todo lo que existe es de una gran perfección” según deja leer una línea de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Pero ello no exime de un cuidado, el cuidado de vivir. Acaso Clarice sabía que el cuidado no tiene que ver con la preocupación ni con el miedo; y acaso presumía ya desde muy joven que la preocupación por hacer bien las cosas aleja de las cosas, que el esfuerzo por ser recto con las personas distancia de las personas, y que la rutina de los días – exacta, estricta, responsable – acaba por desvanecer el misterio del mundo (ese en el que alguien despierta, muere, escucha música o se baña) y por perder para siempre el rumor, tanto tiempo desatendido por tan claro, del corazón salvaje de la vida.

Mientras concluye sus estudios de derecho (para contribuir a mejorar la vida en las cárceles, dijo alguna vez), en la lectura de ese *collège* de citas que Arnold Zweig transcribió en un pequeño libro de divulgación que ella anotó con esmero, Clarice entendió lo fundamental, o tal vez encontró en él lo que ya había entendido: el corazón salvaje es una experiencia de la eternidad a la que sólo lleva la pregunta que hacen los filósofos y los niños – quizá, como Elsa Morante, también Clarice pensara que los niños salvan el mundo.

En una secuencia del libro que nos ocupa tiene lugar el diálogo siguiente:

— ¿Qué es lo que se consigue cuando se es feliz? – su voz era una saeta clara y fina. La profesora miró a Joana.

— Repite la pregunta...

Silencio. La profesora sonrió mientras ordenaba los libros.

— Haz de nuevo la pregunta, Joana, que no te he oído.

— Quería saber qué pasa después de que se es feliz. ¿Qué ocurre después? – repitió la niña con obstinación.

La profesora ponía cara de sorpresa.

— ¡Qué idea! ¡No entiendo qué quieres decir, vaya idea! Haz esta misma pregunta con otras palabras a ver...

— Uno es feliz ¿para qué?

La profesora se ruborizó – nunca sabía por qué se ruborizaba –. Vio que toda la clase estaba pendiente de ella, y mandó a los chiquillos al recreo.⁶

Notas:

- 1 PASOLINI, Pier Paolo. Un'idea troppo fragile nel mare sconfinato della storia. *Il Tempo*, XXXVI, v. 31, p. 76, 2 ago. 1974.
- 2 Aparte de los signos que solía escribir (estrellas, puntos exclamativos, interrogativos, admirativos etc.), la única anotación al margen inscrita en el ejemplar de la *Ética* que había pertenecido a Elsa (correspondiente a la reedición de 1963 de la original bilingüe editada por Gentile en 1915) y hoy conserva Giorgio Agamben, está en E, IV, 37, esc. 1, y presenta un “brusco desacuerdo” con el texto. Se lee en esa nota marginal: “¡Oh Baruch, lo lamento por ti, pero aquí no has ENTENDIDO!”. El pasaje que corresponde a esta anotación es aquel donde se afirma que “...la ley que prohíbe matar animales está más bien fundada sobre una vana superstición y una compasión mujeril que sobre la sana razón...”.
- 3 SALOMÉ, Lou Andreas. *Mirada retrospectiva*. Madrid: Alianza Tres, 1982. p. 155.
- 4 SALOMÉ, Lou Andreas. *In der Schule bei Freud. Tagebuch eines Jahres. 1912/1913*. Zurich: Max Niehans, 1958 [Aprendiendo con Freud. Diario de un año, 1912-1913. Barcelona: Laertes, 2001].
- 5 Quisiera detenerme un instante en el pequeño volumen porteño de tapas amarillas que formaba parte de la colección popular “El pensamiento vivo”, con la que la editorial Losada puso al alcance de un público amplio las ideas de Séneca, Pascal, Rousseau, Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Freud y tantos otros pensadores fundamentales de la historia humana. El de Spinoza consta de unas 150 páginas con una selección de textos (además de la extensa introducción a cargo del autor de la antología), casi todos de la *Ética*, traducidos por Francisco Ayala durante su exilio argentino tras la caída de la República en la guerra civil española. Ese pequeño libro amarillo (“Acabóse de imprimir el 16 de noviembre de 1939 para la Editorial Losada S. A., en la Imprenta López, Perú 666, Buenos Aires”), que circuló en miles de ejemplares sin ningún cuidado académico, que transcribe los pasajes spinozistas sin consignar su proveniencia, solo por su contenido y por la importancia de las ideas para la vida de las personas simples concurrentes a las librerías en busca de ellas (debieron ser muchas habida cuenta de la cantidad de ejemplares que componían cada edición), fue uno de los primeros en difundir las ideas de Spinoza en la Argentina.
- 6 LISPECTOR, Clarice. *Cerca del corazón salvaje*. Traducción de Basilio Losada. Madrid: Siruela, 2012. p. 37.

A percepção e a sensibilidade no vértice da fundação de um nós¹

Viviana Ribeiro – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

A teoria dos gêneros de conhecimento formulada por Spinoza apresenta os três modos de conhecer da mente: a imaginação, a razão e a intuição. Com o objetivo de analisar as propriedades e as capacidades desses modos, como e que tipo de ideia cada um deles forma, Spinoza demonstra que a imaginação, a partir do ouvir dizer, da experiência vaga e das afecções do corpo, determinada externamente pelo encontro fortuito das coisas, produz signos e forma ideias confusas e mutiladas, privadas do conhecimento das causas; realiza um mero encadeamento associativo de efeitos que remetem a efeitos.² A imaginação forma ideias falsas ou inadequadas, portanto. Já a razão produz ideias, determinada internamente, produz conceitos – as noções comuns – que expressam a relação da parte com o todo e, assim, produz ideias/conhecimento adequados que não associa efeitos a efeitos, mas causas a causas e, dessa forma, a razão se apresenta como modo de conhecimento a produção de ideias verdadeiras.

Uma leitura racionalista e reducionista da *Ética* coloca o primeiro gênero – a imaginação – no lugar do negativo e toma as Proposições XXXIII – “Nada há de positivo nas ideias pelo que sejam ditas falsas” – e XLI, ambas da Parte II – “O conhecimento do primeiro gênero é a única causa de falsidade, e do segundo e do terceiro, por outro lado, é necessariamente verdadeiro”,³ isoladas e sem relação com estudo da *Ética* como um todo e da relação da *Ética* com o *Tratado Teológico-Político*, visto que Spinoza considerava que não apenas as ideias verdadeiras, mas também as absurdas e as falsas, nos podem ser úteis, conforme *Carta 52*, a Hugo Boxel.⁴ Neste lugar do negativo, a imaginação passa a ser entendida como um modo de conhecer que deve ser ultrapassado. Com

efeito, alguns problemas se apresentam para o campo ético e político: o primeiro deles é *esquecer* que o campo político se instaura no campo da imaginação e dele não sai. Esse *esquecimento* nos levaria a pensar que a fundação de uma organização política livre (não autoritária), reivindicaria uma saída do campo da imaginação e uma fundação coordenada pelos segundo e terceiro gêneros do conhecimento. Considerar a imaginação como modo de conhecer o mundo que deve ser ultrapassado implica, ainda, perder de vista a necessidade da disputa no campo da imaginação ou a disputa pela produção de signos, em sociedades autoritárias – incluindo as sociedades democráticas capitalistas como autoritárias. O segundo problema diz respeito a entender os modos de conhecimento pensados por Spinoza não como modos reciprocamente implicados, como pensou o filósofo holandês, mas como modos hierarquizados que devem ser sucessivamente ultrapassados para atingir a liberdade, no campo da ética, e a democracia, no campo da política. A imaginação entendida como modo de conhecimento apenas negativo, deixa assim de ser campo de atenção, ou se torna campo de atenção secundário. Em ambos os casos, se ignora um dos problemas fundamentais relativos à fundação do campo político.

A imaginação é uma potência da mente, “algo próprio à sua natureza, não é um vício e sim uma virtude dela”.⁵ Portanto, é uma potência da mente imaginar. Além disso, Spinoza também concebe a possibilidade de uma atividade livre da imaginação, ou seja, é possível que a imaginação seja determinada exclusivamente por si mesma e, assim, agir livremente quando *sabe* que imagina. Sendo assim, seria possível pensar que a atividade de imaginar não é apenas padecimento, bem como também seria possível pensar que a atividade de imaginar pode ser modulada, e essa modulação, necessariamente, resulta da implicação recíproca dos três modos de conhecer da mente, tal como Spinoza tratou na Parte V da *Ética*.

Spinoza não é intelectualista, sua preocupação não é compreender, por si só e em si mesmo, como é possível formar ideias, mas pensar em como nos tornamos capazes de agir e, por isso, passa, necessariamente, pela compreensão de *como formamos ideias*. Trata-se de estabelecer a

relação necessária entre a mente e o corpo, de modo que, como ele nos informa, tudo que se passa no corpo se relaciona e implica aquilo que se passa na mente. Sendo assim, seria preciso ampliar o escopo de compreensão de como, nos processos por meio dos quais as ideias são formadas, não apenas os três modos de conhecer da mente estão reciprocamente implicados, como também os modos de afecção dos corpos – os modos de perceber e sentir – implicam e estão implicados nos três modos de conhecer da mente. O que nos conduz ao problema do modo como percebemos os signos – e o modo como estes são produzidos. Tudo isso tem importância fundamental para pensarmos as composições que prejudicam, ou são favoráveis, ao estabelecimento do comum no campo político. Ou, em outros termos, é preciso dizer que a fundação de um campo político livre – ou seja, não autoritário – se engendra na relação necessária entre os modos de afecção do corpo e os modos de conhecer da mente. Sendo assim, o pensamento político precisa incluir no leque de preocupações a questão relativa aos modos de afecção do corpo – percepção e sensação – e a possibilidade de uma modulação desses modos de afecção.

Conforme o pensamento de Spinoza, é da natureza do *conatus* afetar e ser afetado. Comumente se entende o aspecto *ser afetado* como um padecimento do corpo, no entanto, assim como ocorre com a imaginação, é preciso dizer que *ser afetado* não denota algo de negativo ou positivo da natureza do *conatus*, mas sim algo que diz respeito a uma potência do corpo, portanto, uma virtude. De acordo com Diego Tatián, a característica do *conatus* mais importante para a política é a sua capacidade de *ser afetado*.⁶ Se é assim, o modo de afecção do corpo, sua capacidade de ser afetado, constitui uma das questões centrais para o pensamento político e alarga o campo problemático da política: não seria uma característica das sociedades autoritárias uma incidência permanente sobre a modulação da capacidade de ser afetado como condição para sua manutenção? Ou, em outros termos, para que uma sociedade autoritária se sustente socialmente engendrando modos de pensar, agir e sentir, não seria necessário *embrutecer* os modos como o *conatus* é afetado, o modo como os signos são percebidos e sentidos? Se é possível admitir que os modos de afecção do corpo podem ser modulados, então é preciso considerar que a percepção

não é apenas passiva, mas, talvez, ela também possa ser modulada a assumir uma atuação livre, ou determinada por sua própria natureza.

A partir dessa questão, esse artigo é uma aproximação do problema do *embrutecimento* da percepção e da sensibilidade como um dos pressupostos políticos para a instituição de um campo político autoritário e, ao mesmo tempo, pressuposto que interdita a fundação de um campo político não autoritário. Compreende-se por *embrutecimento* o processo pelo qual as representações de imagens, o discurso e as práticas sociais autoritárias constroem a imaginação, moldam os hábitos; constroem e modulam a potência do corpo de ser afetado e, assim, encobrem e naturalizam as violências que permeiam as sociedades, promovendo, portanto, uma transformação nas potências de *imaginar, lembrar, perceber e sentir*. Uma vez embrutecidas essas faculdades, fica de saída comprometida (no sentido de compromisso com os valores sociais estabelecidos) a capacidade de imaginar um outro mundo e diferentes bases da vida em comum.

Para apresentar o problema, este artigo coloca em diálogo Primo Levi e Virginia Woolf, dois escritores de gerações diferentes com experiências diversas com a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), o fascismo e a *Shoah*, pois eles nos possibilitam pensar, dentro do tema da imaginação política, o problema do *embrutecimento*.⁷ Primo Levi e Virginia Woolf parecem ter alcançado o problema ao declinarem casos e tipologias da imaginação *embrutecida* e ao *perceberem* com clareza que o autoritarismo é uma força que permeia as relações sociais, sendo certo que a sua penetração eficaz na sociedade não dispensa um prévio e contínuo embrutecimento da imaginação, dos hábitos, da visão e da percepção.

A literatura e o químico-escriptor italiano que era judeu

O Lager foi uma universidade; ensinou-nos a olhar ao redor e medir os homens.

Primo Levi⁸

Em 1922, a ascensão do governo fascista na Itália foi precedida e possibilitada por uma insurgência constituída de proprietários de terras e industriais, trabalhadores pauperizados e reivindicadores genéricos con-

tra a *paz mutilada e punitiva* imposta aos países perdedores da Primeira Guerra Mundial. Essa insurgência integrada sucessivamente por patrões, pelo rei e até mesmo pelo Papa, encontrou na retórica anticomunista, autoritária e violenta dos *fasci* maneiras de dar vazão a insatisfações de diversos matizes, entregando de boa vontade ao seu líder medíocre o governo do país.

Em 1937, momento em que a perseguição aos judeus na Itália e Alemanha encontra ampla adesão social, Primo Levi, então com 17 anos, ingressa no Instituto de Química de Turim com sentimento de libertação e salvaguarda contra a escuridão que assolava a Europa: “Além dos muros do Instituto Químico era noite, a noite da Europa (...) Naqueles muros espessos a noite não penetrava; a própria censura fascista, obra-prima do regime, nos mantinha separados do mundo, num branco limbo de anestesia”.⁹ O ofício de químico foi encarado por ele, por diversos motivos, como uma maneira de combate ao fascismo, como o próprio enunciou muitas vezes – mas o que será ressaltado neste momento é uma característica, não necessariamente exigida pelo ofício, mas que para ele proveio da química:¹⁰ o hábito de cultivar as faculdades da sensibilidade e da percepção sempre alertas e ativas, aptas a perceber as sutilezas dos elementos, suas diferenças, por mais próximos que pareçam, para compreender as misturas que explodem e aquelas que compõem. Percepção ativa para compreender que a estabilidade sempre carrega em si pontos de instabilidade adormecidos. Esse hábito desenvolvido pelo ofício de químico para a percepção do mundo natural, pode ser ampliado e englobar “nossos comportamentos sociais, nossas tensões, toda a humanidade, condenada e habituada a viver num mundo no qual tudo parece estável e não é, em que as energias espantosas (e não falo apenas dos arsenais nucleares) estão apenas adormecidas”.¹¹ É nesse sentido que o *Lager* foi uma universidade ao fornece-lhe, ao acaso, o contato com uma vasta amostragem do catálogo humano. Para sobreviver, era preciso, antes de tudo, *perceber* e distinguir os amigos, dos neutros e dos inimigos, buscando *detectar os sinais, prever o golpe, saber de que lado viria* e talvez detê-lo e desviar-se dele.¹² O contato com essa vasta amostragem contribuiu para manter viva sua percepção e sua sensibilidade – o que, no futuro, nortea-

rá sua produção literária para a questão: *como transmitir os fatos funestos de modo a incidir no sensível?*

Primo Levi sentia e percebia o ofício de químico como fundamentalmente antifascista. No capítulo “Ferro” da *Tabela Periódica*, ao fazer a memória de Sandro Delmastro, amigo do Instituto de Química, membro do Partido da Ação, morto na Resistência em 3 de abril de 1944, o escritor nos conta sobre a importância da amizade estabelecida entre eles e o aprendizado vindo dela, para sua sobrevivência nos tempos que estavam por vir.

Filho de ferreiro, Sandro foi pastor de ovelhas e ingressou no Instituto de Química pois o ofício de químico tratava de *coisas que se veem e se tocam*. Após a promulgação da Lei Raciais (1938), Primo Levi estava cada vez mais isolado e, nesse momento, a amizade entre eles se estabelece. Primo mostra a Sandro a literatura, os poetas e o olhar que lançava para química: *a tabela periódica era uma poesia, maior e mais solene do que a que estudávamos no ginásio*; mostrava como, por meio do estudo de química, era possível encontrar *a ponte, o elo perdido entre o mundo dos papéis e o mundo das coisas*. A química era um meio de preservar a sensibilidade e a compreensão perdidas em um mundo mergulhado na *irrealidade da força*.¹³ Sandro, por sua vez, tinha uma relação diretamente prática com a matéria. Escalava, enfrentava as montanhas, levava a resistência física aos limites ao experimentar o frio, a fome, as trilhas mais arriscadas e assim tinha algo vital a ensinar a Primo. Ao escalar no limite do esgotamento de suas energias Sandro era cada vez mais saudável e mantinha o olhar cada vez mais vivo. Ele ensinou a Primo Levi sobre os perigos de acumular gordura atrás dos olhos: “(...) quando se leva uma vida sedentária, forma-se um depósito de gordura por trás dos olhos, que não é sadio; cansando-se, a gordura se consome, os olhos recuam até o fundo das órbitas e se tornam mais penetrantes”.¹⁴

A amizade com Sandro foi uma preparação política sem a qual não teria sobrevivido ao que enfrentaria no futuro.¹⁵ Além de ensinar-lhe sobre a necessidade de não deixar acumular a gordura por trás dos olhos, ensinou-lhe sobre seus limites e suas resistências, mostrou-lhe uma for-

ma de comungar-se com a liberdade e a vida e a compreender com clareza as razões que o tinham levado à química. O ofício de químico aprofundou a conexão de Primo Levi com a vida e fez dele um combatente tenaz.

Na sua experiência no *Lager*, o ofício de químico não apenas possibilitou a aprovação na prova de química e seu ingresso na IG Farben, rotina que possibilitou-lhe o acesso a coisas que poderiam ser roubadas e trocadas por comida, mas também pela necessidade de preservar a sensibilidade e a percepção ativas, foi possível a Primo Levi não sucumbir ao *embrutecimento* cujos modos e práticas no campo conduziam.¹⁶ Primo Levi nos apresenta em *É isto um homem?* o mundo que é criado no *Lager*, um mundo que ele chama de extra-humano.¹⁷ Trata-se de um mundo onde se produziram homens destituídos de humanidade – tanto da parte dos carrascos quanto da parte dos prisioneiros – pela gradual perda das capacidades de perceber, sentir e pensar. Começa pelo roubo das roupas, dos bens, dos dentes, dos cabelos e do nome substituído por números tatuados. Foi o ex-sargento austro-húngaro, Steinlauf, quem advertiu Primo Levi sobre a *utilidade* de lavar-se, como um esforço de oposição à perda da humanidade, um esforço de continuar vivendo e não começar a morrer:

(...) justamente porque o Campo é uma grande engrenagem para nos transformar em animais, não devemos nos transformar em animais; até num lugar como este, pode-se sobreviver, para relatar a verdade, para dar nosso depoimento; e, para viver, é essencial esforçar-nos por salvar ao menos a estrutura, a forma da civilização. Sim, somos escravos, despojados de qualquer direito, expostos a qualquer injúria, destinados a uma morte quase certa, mas ainda nos resta uma opção. Devemos nos esforçar por defendê-la a todo custo, justamente porque é a última: a opção de recusar nosso consentimento.¹⁸

Uma das mais emblemáticas passagens do processo de *embrutecimento* está no capítulo *Ka-be* quando Primo Levi fala sobre um companheiro, o *Null Achtzehn* – zero-dezoito, um homem que parecia, ele mesmo, ter esquecido de seu nome, “(...) quando fala, quando olha, dá a impressão de estar interiormente oco”.¹⁹ A capacidade de *ser afetado* de *Null Achtzehn*, entendemos a partir da narrativa de memória de Primo

Levi, estava de todo prejudicada. Ele não mais fugia do trabalho forçado, nem às pancadas e nem mais era ávido pela escassa comida: “Tudo lhe é indiferente. (...) Executa todas as ordens que recebe; é provável que, quando for enviado à morte, ele vá com essa mesma absoluta indiferença”. Mais adiante, Primo Levi fala da rotina da banda de música que tocava diariamente quando os companheiros sadios saíam, marchando, para o trabalho e o quanto essa rotina diária musical é uma marca, ao mesmo passo, do embrutecimento e da vitória do autoritarismo:

Na hora da distribuição do pão ouve-se ao longe, no escuro, a banda de música que começa a tocar (...) sentimos todos como essa música é infernal. As músicas são poucas, talvez uma dúzia, cada dia as mesmas, de manhã à noite: marchas e canções populares caras a todo alemão. Elas estão gravadas em nossas mentes: serão a última coisa do Campo a ser esquecida: são a voz do Campo, a expressão sensorial de sua geométrica loucura, da determinação dos outros em nos aniquilar, primeiro, como seres humanos, para depois matar-nos lentamente. (...) Os alemães conseguiram isso. Dez mil prisioneiros, uma única máquina cinzenta; estão programados, não pensam, não querem. Marcham. (...) Quem poderia negar-lhes o direito de assistir a essa coreografia que eles criaram, à dança dos homens apagados, pelotão após pelotão, voltando e indo em direção à bruma? Que prova mais concreta de vitória?²⁰

Contra a *irrealidade da força*, Primo Levi reteve a capacidade de *ver* – Amor –, nos fundamentais encontros com Scholome, Jean Pikkolo e Lorenzo, encontros esses que operaram como sopros de vitalidade em um mundo organizado para extinguir a vida. David Grossman, autor do livro *Ver: Amor*,²¹ em discurso proferido ao receber o Premio Literatura Primo Levi, ressaltou que o mais importante no encontro ligeiro entre Primo Levi e Lorenzo – outro encontro responsável por salvar-lhe a vida²² – foi o fato de que através do olhar, o trabalhador italiano restituiu a humanidade a Primo Levi ao lembrar-lhe que ainda era um homem:

Li a descrição de Primo Levi de como os guardas, os *Kapos* e os civis viram os prisioneiros judeus, e como o simples trabalhador Lorenzo o viu, e penso em quão grande é a força do olhar, quão crucial é a maneira como observamos uma pessoa. (...) Um sim-

ples trabalhador italiano chamado Lorenzo olhou para Primo Levi enquanto olha para um homem. Ele se recusou a ignorar sua humanidade, a colaborar com aqueles que queriam apagá-la e, ao fazer isso, salvou sua vida, nada menos. (...) Lorenzo, um simples trabalhador italiano, insistiu em olhar para Primo Levi com os olhos de um homem, e ele se viu na frente de um homem. Não é um *Muselmann* sem identidade, não é um homem morto andando com um número tatuado no braço no lugar de seu nome e sobrenome. Lorenzo se recusou a concordar com a alegação dos tiranos soberanos de ver prisioneiros do ponto de vista deles. Ele olhou para Primo Levi enquanto olha para um homem e, ao fazê-lo, distorceu a natureza da situação em que se encontrava. Quando olhos benevolentes, que acreditam em nós, sugerem uma possibilidade de um tipo diferente, escondido até de nós porque reprimido pelos outros, por nós mesmos ou pelas circunstâncias adversas da vida, uma possibilidade na qual não ousamos mais ter esperança e que talvez tenhamos esquecido completamente, é mais provável que essa possibilidade se torne realidade. E temos mais chance de redenção. No Salmo 27.12 está escrito: Não me deixes à mercê dos meus inimigos, porque surgiram falsas testemunhas contra mim. Quão bonito é esse versículo. Diz simplesmente: não me deixe ver como meus inimigos me veem porque me olham com olhos de testemunhas falsas e hostis. Estranhamente, de fato, e não com pouca frequência, nos associamos a um olhar hostil, crítico, desestabilizador e ruinoso em nossa direção. Um olhar que tem um poder destrutivo terrível: o de duvidar de nós mesmos e de tudo o que somos.²³

Ter sobrevivido à experiência no *Lager* impôs a Primo Levi a tarefa de contar. Contar sem parar, para o maior número de pessoas possíveis, para que os fatos que ali ocorreram, embora não pudessem ser compreendidos, fossem conhecidos, para que não se repitam. Porém, Primo Levi sabia que o mero relato não seria o suficiente. Os fatos eram tão absurdos, *extra-humanos*, que havia o risco da realização da profecia dos vendidos: *ninguém acreditará em vocês*. Para ele, os campos e o extermínio em massa, com o desenvolvimento científico posto a seu serviço, tornou visível algo das profundezas da humanidade e do processo civilizatório que permanecia como infecção, apesar da derrota dos nazifascistas.

Em *A literatura e a vida*, Deleuze afirma que escrever é sempre uma questão de saúde e que os escritores, embora muitas vezes tenham a saúde frágil, em razão de terem visto e ouvido coisas *demasiado grandes, fortes demais, irrespiráveis*, escrevem porque buscam “libertar a vida em toda parte onde esteja aprisionada pelo homem e no homem, pelos organismos e gêneros e no interior deles”.²⁴ Primo Levi, nos meses imediatamente após a libertação de Auschwitz e com os *olhos vermelhos* e os *tímpanos perfurados* escreveu alguns poemas, antes de escrever *É isto um homem?*, “o que parece explicitar um processo de restauração humana no antigo prisioneiro no *Lager*”.²⁵ Escreve na urgência do contar, para tornar visível o não sentido nem percebido: o intolerável engendrado no seio da *grande civilização*. Escreve porque *sente* que tais modos de relações não desapareceram e perecem encobertos na sociedade como infecção. *É isto um homem?* é, antes de tudo, uma invocação aos leitores de todos os tempos para a ativação dos sentidos e *desembrutecimento* dos hábitos: “Se, do interior do Campo, uma mensagem tivesse podido filtrar até os homens livres, deveria ter sido esta: procurem não aceitar em seus lares o que aqui nos é imposto”. E ainda: “Ninguém deve sair daqui; poderia levar ao mundo, junto com a marca gravada na carne, a má nova daquilo que, em Auchwitz, o homem chegou a fazer do homem”.²⁶

Primo Levi *faz literatura* porque é preciso incidir diretamente na imaginação, sensibilidade e percepção, para combater o embrutecimento, para não permitir o *acúmulo de gordura atrás dos olhos*, para alcançar a vida. Em *O tempo das suásticas*, ele comenta sobre o problema da transmissão da memória às gerações futuras, ao questionar se os grupos de Resistência surgidos nos campos devem ser chamados de *Segundo Risorgimento*, conforme nomenclatura atribuída pela *História Oficial*. Primeiro porque, ele indaga: *a Resistência não continua, ou não devia continuar, visto que seus objetivos só foram atingidos em parte?* Segundo porque os jovens que não passaram pela experiência da *Shoah* precisam *sentir* a história recente como *um tecido de acontecimentos humanos*. Por isso, não é suficiente contar a história à maneira dos vencedores, em *uma linguagem que não é a nossa*, usando termos como *glória e vitória, heroísmo e solo sagrado*,²⁷ nem é eficaz para incidir sobre estereótipos

simplificadores que assimilam (representam), para aqueles que não viveram as experiências *extra-humanas* ocorridas no *Lager*, algo que elas não foram. É o que ele nos apresenta em *Afogados e sobreviventes*, quando reúne as três perguntas mais frequentes formuladas pelos jovens: *Por que vocês não fugiram [dos campos]? Por que não resistiram? Por que não fugiram antes?* Ele responde que alguns livros, filmes, mitos aproximativos da experiência e mesmo a História produzem uma imaginação e uma percepção estereotipada e simplificadora do passado. Esses estereótipos são a expressão de uma *dificuldade ou incapacidade nossa de perceber as experiências alheias*.²⁸

Pois é preciso contar que os prisioneiros forjados no *Lager* estavam envergados pela fome, pelo frio, pelas doenças, pelo *embrutecimento* – e que tais homens não fazem as revoluções no mundo real considerando que “todas as revoluções, tanto as que mudaram a história do mundo quanto as minúsculas, [da qual se ocupa] foram guiadas por personagens que conheciam bem a opressão, mas não na própria pele”.²⁹ O propósito da escrita literária, orientado pelo princípio: *não é possível compreender o que aconteceu no Lager, mas é preciso conhecer*, pretende alcançar esses que não viveram a opressão na carne, mas podem conhecê-la bem. Por isso, ao contar a história da *Shoah*, o químico-escritor sabe que precisa *criar* uma forma e uma expressão para narrar determinados fatos, uma forma e expressão que tenham capacidade de interpelar os leitores de maneira mais concreta – ou seja, produzir signos – pois se *as recordações que compõem a memória não estão inscritas na pedra*,³⁰ a expressão literária carrega a capacidade de *cortar em pedra as palavras, decorrendo daí a sua força de duração e presença incomuns*,³¹ atuando diretamente no sensível, em detrimento de fórmulas abstratas de *resistência e heroísmo*.

Uma forma literária frequentemente utilizada por Primo Levi em *É isto um homem?* com o intuito de uma produção eficaz de signos é a construção de uma narrativa-memorística-literária que invoca diretamente o leitor: *e você, leitor, não faria isso? Veja você, leitor, o que um homem foi capaz de fazer a outro homem. É isto um homem?*:

As mães, porém, ficaram acordadas para preparar com esmero as provisões para viagem, deram banho nas crianças, arrumaram as malas, e, ao alvorecer, o arame farpado estava cheio de roupinhas penduradas para secar. Elas não esqueceram as fraldas, os brinquedos, os traveseiros, nem todas as pequenas coisas necessárias às crianças e que as mães conhecem tão bem. Será que vocês não fariam o mesmo? Se estivessem para ser mortos, amanhã, junto com seus filhos, será que hoje não lhes daria de comer?³²

Expressão literária que elabora os operadores necessários para criação de novas imagens e novas maneiras de contar não só os horrores em meio à proliferação do intolerável, mas contar também a *vida*, com intuito de transmitir a memória comum capaz de fazer as gerações futuras *sentirem e conhecerem* o que não viveram. Maurício Santana Dias, no prefácio da edição brasileira de *71 contos de Primo Levi*, afirma que até a publicação de *Histórias naturais* (1966), o químico-escritor “obrigava-se à missão moral e pedagógica de testemunhar as atrocidades do Lager, obrigando-se também a não entregar os pontos”.³³ No entanto, a partir das publicações de seus contos de ficção científica ele teria percebido e compreendido que “a preservação da memória era condição necessária, embora não suficiente, para construção do futuro”.³⁴ Se a preservação da memória não basta, é porque ele compreendeu que é preciso manter-se atento ao embrutecimento do sensível e da percepção, e aprendeu com a experiência de sobrevivente que é preciso encontrar meios de reformar a imaginação pela e na imaginação, por isso, uma das expressões adequadas para contar e transmitir a memória não apenas da catástrofe, mas também da resistência contínua ao autoritarismo é a literatura.

A literatura e a escritora inglesa que *sentia-se* como judia

Virginia Woolf não era judia, mas *sentia-se* como uma judia:³⁵ “como não pode deixar de sentir-se, conforme explicou, quem não se identifica com a violência imbecil do fascismo”.³⁶ Ela presenciou de perto os acontecimentos do entreguerras, recebia políticos como Keynes em casa, participava de reuniões políticas do Partido Trabalhista e da cooperativa de guilda das operárias. Seus últimos e principais ensaios e romances – *Os*

anos (1936), *Três guinéus* (1938), *Roger Fry – uma vida* (1940), *Entre os atos* (1941, post-mortem) – foram escritos sob a ascensão do nazismo na Alemanha (1933);³⁷ do fascismo na Itália (1922); a Guerra Civil Espanhola (1936) – na qual morreu seu sobrinho Julian Bell;³⁸ a invasão da China pelo Japão (1937); a submissão do covarde Kurt von Schuschnigg, chanceler da Áustria, na entrega do país a Hitler (1938);³⁹ e o efetivo início da Segunda Guerra Mundial, dado a impossibilidade de uma saída não bélica como oposição à pretensão expansionista nazifascista. Enquanto diversos países da Europa sucumbiam aos ditadores em pé de guerra e “as pessoas de boa vontade assistiam aterrorizadas”,⁴⁰ ela recebia as notícias das perseguições aos judeus vindas da Alemanha e pensava: “Como era possível que a Alemanha, com sua música, sua cultura, tivesse sucumbido a ‘esse pavoroso império da intolerância?’”.⁴¹

Da década de 1930 até sua morte, em 1941 seus escritos foram concebidos com a pretensão de examinar os grandes temas sociais e políticos da época que de forma original, estão articulados com a visão acurada da autora sobre a condição da mulher na sociedade patriarcal, pois denunciavam o entrelaçamento entre o fascismo, a misoginia e a guerra. Sob o barulho das bombas, Virginia despendia suas energias pensando sobre o *ethos* fundador da civilização ocidental e essa crise instaurada pelo período do entreguerras orientou o gradual refinamento de suas formulações:⁴² o *patriarcalismo* não é uma lógica que organiza apenas as relações no espaço privado, hierarquizando os homens como superiores e as mulheres como inferiores e instaurando entre eles uma relação de dominação, mas é a lógica que organiza o espaço público e o campo político, estrutura a noções de Estado e democracia. Trata-se de uma lógica autoritária que rege não apenas a relação entre os gêneros⁴³ mas também a relação com a terra, as nações e os povos. O autoritarismo e o desejo de dominação expressados pelos Estados cujos cargos de decisão e governança são ocupados majoritariamente por homens foram aprendidos pelas práticas e pelas relações estabelecidas no espaço privado, assegura Virginia. O espaço público e as relações políticas são organizados a partir de tais práticas, disseminadas socialmente pelo hábito e pelas leis, produzindo e reproduzindo o embrutecimento da imaginação, da percepção e da sensibilidade.

Certa filosofia política hegemônica afirma que o espaço público é o *locus* das relações democráticas, no qual se estabelecem as relações entre os iguais, porém, essa noção de espaço público, ao ser imaginada e implementada como prática, rapidamente tratou de estabelecer que nem todos são *iguais*. Os forjados como desiguais, mulheres e população escravizada, serão imediatamente mantidos de fora. Para compreender a distorção do discurso democrático e como o campo político é organizado pela lógica do autoritarismo, Virginia Woolf detêm-se sobre a noção de *Patriotismo* e as práticas que tal noção exige. Como é sabido, *Pátria* e *Patriotismo* são ficções que têm origem na formação dos Estados-Nações. Integra determinada *Pátria* a população de determinada terra bem delimitada pelas fronteiras, com compartilhamento de sangue e língua, assujeitada pelo Estado, porém dentre essa população apenas alguns efetivamente compõem e organizam a *Pátria*, ou seja, os homens dotados de hábitos autoritários.⁴⁴ Quem efetivamente integra a *Pátria* e a organiza são aqueles que positivamente cultivam valores autoritários e embrutecidos, valores bélicos e militares. O hábito de guerrear como forma de constituição do campo político e de relação entre os povos, ao longo da história da sociedade patriarcal, nunca foi reproduzido de maneira negativa – pelo contrário, o hábito de guerrear para defender o território, seja nas sociedades antigas ou nas modernas, é um hábito que se aprende socialmente a desejar. Para ela, nas sociedades patriarcais não se instituíram hábitos sociais e práticas que almejem produzir um desejo e um apreço verdadeiro pela liberdade, visto que o hábito de guerrear, fomentador de práticas de destruição, produz e reproduz, socialmente, o desejo de dominação.

Ela demonstra extensamente em sua obra como esse desejo autoritário permeia os hábitos sociais e todas as instituições públicas e políticas. O cultivo da honra e glória por meio dos ritos, das celebrações, dos modos, dos brasões familiares patrióticos, das vestimentas com seus fios de ouro, das perucas, das medalhas – todos símbolos de distinção social hierárquica – estão presentes tanto nas instituições militares, quanto no Parlamento, no Tribunal, na Igreja e nas Universidades.⁴⁵ Os desfiles e os treinamentos físicos dos militares realizados nas praças públicas, bem

como a riqueza dos quartéis e dos castelos – os monumentos erguidos em honra e glória dos soldados, as armas expostas nos museus, no caso do primeiro e a exibição das joias da rainha no caso do segundo – são objetos públicos de admiração que atuam socialmente embrutecendo a imaginação, a sensibilidade e a percepção, pois são símbolos de autoridade, dominação e hierarquização que se aprende a cultivar. Virginia olhava a Torre de Londres como um

quartel massudo e local de masmorras (...) o reformatório do reverso da história; onde matamos & torturamos & prendemos. A exibição de joias da Coroa [era] simplesmente de mau gosto e a parada dos soldados em treinamento no pátio, batendo os pés e fazendo meia volta em uníssono, enquanto um segundo sargento berrava ordens grosseiras, era um espetáculo degradante.⁴⁶

Este, no entanto, não é, socialmente, o modo como tais coisas são *vistas*. Que rapaz inglês, ao se alistar para lutar nas guerras e defender a *Pátria*, não sonha em ter um monumento erguido em seu nome, mesmo que isso lhe custe a vida? O hábito de guerrear é um hábito honrado, celebrado e premiado. A morte em nome da *Pátria* é a morte mais gloriosa que um homem pode alcançar desde os heróis eternizados pela *Ilíada* de Homero. De acordo com o que *via e percebia*, Virginia constatava que a guerra é uma satisfação, uma fonte de felicidade, realizações e válvula de escape para as características que os homens são habituados a desenvolver e cultivar, e um dos fundamentos desse prazer é o *patriotismo*, o amor à *Pátria* que tudo deu a eles – educação, emprego, estabilidade financeira, patrimônio cultural, porém, de tempos em tempos, exige a retribuição –, guerrear por ela, honrá-la, defendê-la, matar e morrer por ela.

Na conjuntura sociopolítica que antecede a Segunda Guerra Mundial, Virginia Woolf *percebe* com lucidez como o desejo de guerrear é reproduzido tanto no campo nazifascista quanto no campo autodenominado *defensor das liberdades democráticas*. No congresso anual da *Women's Cooperative Guild*, do qual participou, em 20 de junho de 1933, a escritora presenciou discursos carregados de um falso otimismo que entoavam frases como *o início de um novo mundo e o triunfo da cooperação*. E no diário escreveu: “Uma manhã de trabalho perdida, (...) nem um pingo de

verdade nos discursos, palavras ao vento, gasosas, com emoções elementares. (...) Os Anos⁴⁷ é mais real, mais verdadeiro e difícil, permeado com mais sangue do que isso”.⁴⁸

Em 1935, no congresso do Partido Trabalhista Britânico, assistiu George Lansbury – líder do partido desde 1931, socialista, idealista e pacifista – ser expulso da organização por opor-se ao debate que considerava a saída bélica não só como a *única alternativa possível* para o conflito que se formava como também a *alternativa desejável*. “Marchemos todos, em defesa da liberdade e da democracia contra os fascistas”, diziam cotidianamente os “democratas” de toda a Europa Ocidental aliada. “Mas o que são os fascistas senão a agressividade, a tirania, o insano e manifesto amor pelo poder? Nós, defensores da liberdade, não cultivamos as mesmas praticas, hábitos e desejos?” – pensava e escrevia.

A questão colocada pela escritora nas obras da década de 1930, especialmente em *Três guinéus*, não trata de *pensamentos pacifistas* abstratos para o enfrentamento dessa guerra específica, com sua pretensão exterminatória e expansionista, mas detecta na lógica patriarcal de natureza autoritária a gênese do embrutecimento da imaginação, da sensibilidade e da percepção, que, por sua vez, é a gênese organizativa das sociedades. O nazifascismo e seus periódicos e recorrentes momentos históricos de triunfo social seriam o extremo levado aos últimos limites desses modos autoritários de imaginar, pensar, agir e estabelecer relações. Virginia se suicidou em 28 de março de 1941. O motivo de seu suicídio não foi porque sofria de distúrbios psíquicos, como o senso comum e a crítica gostam de ressaltar, mas sim um motivo fundamentalmente político, a *sensação* de que o nazismo venceria a guerra.⁴⁹ Se tivesse lido Primo Levi escrever “A peste acabou, mas a infecção grassa”, ela diria que a infecção reside no *ethos* autoritário da sociedade patriarcal.

Ainda no ano de 1935, o casal Woolf vai à Alemanha conferir pessoalmente o estado de coisas. Ao voltar, ela está assediada por apenas um desejo: demonstrar o entrelaçamento social da misoginia, antissemitismo e fascismo. Passou a notar como Leonard gostava de comandar e ser obe-

decido e, a seu modo, cultivava uma sede de poder. Mesmo nos amigos do grupo de Bloomsbury que se supunham libertinos e libertários e pensavam criar um espaço comum fundamentado na amizade e no diálogo, um modelo de civilização nova na qual a sociabilidade e a tolerância fossem as bases reais, Virginia via como eram impassíveis a condição de opressão feminina. Pensavam-se imunes ao autoritarismo patriarcal, mas carregavam dele sinais invisíveis e eram incapazes de *conhecer* os costumes silenciosos e as tradições inarticuladas da *grande tradição*. Do mesmo modo, eram incapazes de *perceber* como o *ethos* autoritário estava entranhado na modernidade cultural que ajudaram a criar, modernidade essa que não abolia a violência da discriminação, da injusta separação imposta entre o público e o privado e interditava às mulheres o espaço público, mantendo-o distante de suas interferências.⁵⁰

Quando testemunhou Leonard e vários de seus amigos aderirem ao voluntariado civil, empunhando fuzis e vestindo uniformes, achava-os ridículos. “Não conseguia não ver o aspecto empolado, hiperbólico e hipermachista da guerra. *Essa guerra é só retórica*, disse a si mesma”.⁵¹ Os discursos tanto eloquentes quanto retóricos das reuniões políticas das quais participou, inflamavam um heroísmo vazio que a enfadava. Diziam: “É preciso mudar a estrutura da sociedade, produzir um mundo bom...”. Se tivesse nascido duque, falaria assim? – pensou Virginia.⁵²

A todo tempo, o ponto que está em jogo para Virginia é a imaginação política e os afetos que a forjam. Em setembro de 1938, recebeu para jantar em sua casa Frederick W. Black, um político filiado ao Partido Trabalhista que se posicionava a favor da guerra como modo de fundação de um novo mundo. Ela relata em seu diário que o “*pequeno Black*” só falou durante todo o jantar de umas das filhas que criava camundongos multicoloridos e os vendia, da outra filha que fazia cartazes com desenhos de camundongos e dele mesmo, um colecionador de caixas de fósforos e escreve: “ele é um político mediano, presumo: & é francamente favorável à guerra, sem demora. Por quê? Para construir um novo Estado... & um novo Estado de que tipo? Um onde se colecionem camundongos & caixas de fósforo”.⁵³

Como é belo o último texto dos grandes escritores

A crítica literária francesa Hélène Cixous, estudiosa de Clarice Lispector, formulou essa concepção ao pensar sobre *A hora da estrela*. Ela sensivelmente compreendeu como o último texto dos grandes escritores vem carregados não de luto, mas de agradecimento à vida e dizem o que é essencial.⁵⁴ Entre 1932 a 1940, enquanto Virginia estava tomada pela produção de obras com o propósito de demonstrar o entrelaçamento entre o autoritarismo, o antissemitismo e o fascismo, ou seja, enquanto estava ocupada na escritura de *Os anos*, *Três guinéus* e *Entre os atos*, também pesquisava materiais para biografia de seu amigo de longa data, Roger Fry, o crítico de arte responsável pela realização da primeira mostra pós-impressionista em Londres, realizada em 1910. A amostra foi organizada com obras trazidas de Paris: vinte e um Cézanne, trinta e sete Gauguin, vinte Van Gogh, além de Rouault, Derain, Picasso e Matisse e escandalizou a puritana sociedade britânica. Embora Fry esperasse alguma perturbação do público, nada era comparável ao que efetivamente ocorrera durante a exposição: “A multidão enfurecida invectivava: aqueles não eram quadros, nem mesmo uma criança, talvez apenas um louco, podia pintar daquele jeito. Houve quem cuspiasse nas telas literalmente”. Virginia jamais esqueceu aquela exposição e os efeitos que produziu. Dizia que foi Roger que a havia ensinado a *ver* Cézanne e, com esse aprendizado de *visão*, almejou encontrar uma expressão literária que produzisse tanto impacto quanto *seis maçãs em um quadro*. Assim começou sua amizade com Roger Fry, que durou até a morte dele em 1934. Enquanto Virginia estava escrevendo sobre o *ethos* autoritário da sociedade patriarcal e o problema do nazifascismo, ao mesmo tempo estava escrevendo a biografia de Roger Fry, nesse esforço produtivo, mantinha-se em contato com o veneno e o antídoto da sociabilidade: a brutalidade da violência que, para ela, vinculava indissociavelmente o patriarcalismo e o militarismo e a arte e a amizade, ao mergulhar na vida de Roger.

Em 1936, Virginia escreve em seu diário: “Se a *sensibilidade* é ofendida e prejudicada de modo irreparável pela irrealidade da força, que relação poderemos ter com o outro?”⁵⁵ O que Virginia chama de *irrealidade da força* é o desejo de dominação, escravização e destruição que a

violência engendra, desejo este cuja possibilidade de existência e disseminação social é o *embrutecimento*. Em suma, é *irreal* porque se funda em um desejo de nada que produz a destruição da vida. Ao olhar os soldados ingleses em marcha, de uniformes, empulhando fuzis, pensava: *uma velha senhora que prende o grampo no cabelo tem mais realidade*. Talvez seja exatamente essa *irrealidade da força* o alvo da insistência de Primo Levi sobre o que *não podemos compreender, mas podemos conhecer* – os contornos da *irrealidade da força*: os espancamentos perpetrados pelos *Kapos* como única linguagem compartilhada na perpétua torre de Babel que eram os campos; a aniquilação do homem pela perda das roupas, dos cabelos, do nome; pela fome, pelo cansaço, pelo frio, pelo medo; pelo sufocamento progressivo da capacidade de pensar e sentir; o cenário fúnebre que atingiu de maneira opressora os primeiros soldados do Exército Vermelho que chegaram ao *Lager*.⁵⁶ Por isso, a lição de manter a higiene aprendida com Steinlauf de que era preciso se lavar, pois nos lavarmos tem mais *realidade* por ser expressão da nossa recusa a consentir com a nossa transformação em animais.

Pensamentos de paz durante um ataque aéreo – foi o último texto publicado por Virginia em vida, em outubro de 1940. Ele é um esforço diante da *irrealidade* que a guerra imprime. A cada bomba que caía o *entorpecido pavor, medo estéreo e ódio infértil*, comprometiam o pensamento, mas ela insistia e afirmava que a sua forma de lutar era continuar pensando, *uma ideia qualquer seria mais real do que a miséria da guerra*. Ela escreve: “no céu estão os jovens ingleses e alemães jogando bombas. Se acreditarmos que os jovens ingleses lutam pela liberdade, então devemos nos juntar a eles, mas com que armas, se não são dadas armas às mulheres inglesas nem para combater, nem para se defender?”⁵⁷ Ela responde que embora as mulheres não ocupem nenhum cargo político e público importante e que “todos os criadores de ideias que estão em condições de terem ideias eficazes são os homens”,⁵⁸ as mulheres não desistirão do pensamento e pensarão contra a corrente. Enquanto os rádios ressoam todos os dias que os jovens ingleses estão lutando para derrotar o inimigo em defesa da liberdade e da democracia, podemos pensar se *Pátria* inglesa é o que ela diz defender. A *Pátria* diz que o que impede a liberdade é o

nazismo, mas o que é o nazismo senão “a agressividade, a tirania, o insano e manifesto amor pelo poder”?⁵⁹ E então complementa: o que impede a liberdade não é o nazismo, é o desejo de dominação, de agressão, de escravização. *Os hitlers são engendrados por escravos*. Destruir esse desejo é o que nos conduzirá a liberdade. Assinaturas de acordos de paz no pós-guerra que envolvam o desarmamento não bastam para desenraizar nos homens os hábitos de autoritarismo, domínio e paixão pelas armas. É preciso fornecer aos homens o acesso a sentimentos criativos, ou seja, é preciso *desembrutecer*. Sem isso, não há qualquer possibilidade de paz, sentencia Virginia.

No último texto publicado por Primo Levi em vida, *Afogados e sobreviventes*, o autor volta-se para os acontecimentos no *Lager* não mais com os olhos do jovem de 25 anos que escreveu *É isto um homem?* mas do homem amadurecido pela passagem do tempo e pelas experiências vividas no período. Seu trabalho como escritor e figura pública se concentrou em fundar e transmitir a memória coletiva da catástrofe, mas a preocupação com a repetição do ocorrido, não arrefeceu ao longo dos anos.

Após quarenta e cinco anos da publicação de *Pensamentos de paz sob um ataque aéreo* poderemos imaginar *Afogados e sobreviventes* como uma resposta de Primo Levi para Virginia Woolf selando o diálogo estabelecido entre esses escritores que nunca se encontraram, mas demonstraram a potência crítica da literatura diante do problema da imaginação *embrutecida*.

Cara Virginia,

Você não viu nem conheceu até onde foram os limites da irrealidade da força e embora eu concorde com você que a violência nunca esteve ausente tanto no passado remoto quanto no presente, a violência instaurada pela Alemanha nazista foi um grande laboratório de extermínio e exploração em massa, excedendo os limites da aniquilação do homem pelo homem. Assim, inaugurou no mundo uma violência que me parece muito mais arriscada. Preciso concordar com você, o autoritarismo das relações sociais continuam presentes como norma, se expressando nas ilegalidades cometidas pelos Estados, nas democracias parlamentares, nos países do

Terceiro Mundo, no bloco comunista.⁶⁰ A sociedade pós-segunda guerra não criou qualquer aversão à guerra e à violência e assim a imaginação segue embrutecida, embrutecedora e embrutecendo. Quem decide os rumos da política são homens que não titubeiam em enviar armas sofisticadas, espões, mercenários e conselheiros militares para locais de conflitos em vez de árbitros de paz. Eu, enquanto prisioneiro, compreendia que precisava sobreviver para contar e contei tudo o quanto pude. O sonho de sobrevivente que nunca me abandonou foi o de contar e não ser ouvido, então escrevi, inventei formas de expressão para contar o que precisava ser conhecido. A experiência como sobrevivente da catástrofe gerou naqueles que saíram do Lager o sentimento paradoxal de vergonha, vergonha de ser um homem que tem inúmeras manifestações, mas uma delas foi a vergonha do mundo. Nós, não pudemos deixar de ver o mar de dor, passado e presente que nos circundava. Também não pudemos deixar de ver a irrealidade da força que é justamente essa capacidade de construir uma quantidade infinita de dor que se cria do nada. Para fundar essa irrealidade é, até, relativamente fácil: basta não ver, não ouvir, não fazer. Tudo que escrevi, acho, carregou a preocupação e o aviso: atendem para a percepção e para sensibilidade, tratem de ver e não deixem que tais práticas entrem em seus lares. E seus lares é o mundo. Espero encontrá-la para um chá no Parque Nacional onde vivem os personagens imortais, na medida em que as obras que povoaram não caem no esquecimento.

Primo Levi.

Notas:

- ¹ Este texto integra a pesquisa em andamento desenvolvida pela autora no doutorado. Parte dele foi apresentado no Colóquio Mundos de Primo Levi em 2019, aqui na PUC-Rio, retomado em uma versão modificada e ampliada.
- ² DELEUZE, Gilles. As três éticas. In: *Crítica e Clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.
- ³ ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação da tradução Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015. p. 189 e 201.
- ⁴ SPINOZA, Baruch. *Epistolário*. Trad. Oscar Cohan. Buenos Aires: Colihue, 2007. p. 206.
- ⁵ CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. v. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 211.

- 6 Nota da aula do dia 27/11/2019, PUC-Rio.
- 7 A noção de embrutecimento é objeto de pesquisa da autora deste artigo. O que nos interessa nessa teoria da imaginação é a materialidade, a concatenação e o encadeamento dos signos e sua dimensão pragmática; a relação dos signos com a percepção e os efeitos desses processos nos arranjos e/ou formações sociais.
- 8 LEVI, Primo. *Afogados e sobreviventes*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- 9 LEVI, Primo. *A tabela periódica*. Trad. Luiz Sergio Henriques. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 43.
- 10 Conferir LESSA, Renato. Primo Levi transformou em arte relato sobre horror de Auschwitz. *Folha de S.Paulo*, 27 jul. 2019.
- 11 LEVI, Primo. Estável/instável. In: *Ofício alheio: com um ensaio de Ítalo Calvino*. Trad. Silvia Massimini Felix. São Paulo: Editora Unesp, 2016a. p. 184.
- 12 “Junto com a bagagem de noções práticas, eu havia obtido dos estudos mentais e trazido para o Lager um patrimônio mal definido de hábitos mentais que derivam da química e áreas relacionadas, mas que encontram aplicações mais amplas. Se ajo de um certo modo, como reagirá a substância que tenho entre as mãos, ou o meu interlocutor humano? Por que a substância, ou ele, ou ela, manifestam, interrompem ou mudam um determinado comportamento? Posso antecipar o que ocorrerá em torno de mim daqui a um minuto, amanhã ou daqui a um mês? Se sim, quais são os sinais que contam e quais os que podem ser postos à parte? Posso prever o golpe, saber de que lado virá, detê-lo, desviar-me?” (LEVI, Primo. *Afogados e sobreviventes*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 85).
- 13 O termo é de Virginia Woolf e será tratado na próxima seção deste artigo.
- 14 LEVI, Primo. *A tabela periódica*. Trad. Luiz Sergio Henriques. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 49.
- 15 ANISSIMOV, Myriam. *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste*. Paris: JC Lattès, 1996. p. 94.
- 16 “Ao nosso redor, tudo nos é hostil. Por cima, sucedem-se maldosas nuvens para tirar-nos o sol; por todos os lados, circunda-nos a esquelética floresta de ferro retorcido. Nunca vimos seus limites, mas sentimos, ao redor, a presença má do arame farpado que nos segrega do mundo. E nos andaimos, nos trens manobrando, nas estradas, nas escavações, nos escritórios, homens e homens, escravos e patrões, e os patrões, escravos eles também; o medo impele uns e o ódio os outros; qualquer outra força emudece. Todos são, para nós, inimigos ou rivais” (LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988).
- 17 LEVI, Primo. Prefácio a Auschwitz, de L. Poliakov. In: *A assimetria e a vida*. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Editora Unesp, 2016. p. 46.
- 18 LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: 1988. p. 55.

- 19 LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: 1988. p. 58.
- 20 LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: 1988. p. 74-75.
- 21 GROSSMAN, David. *Ver: Amor*. Trad. Nancy Rosencham. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- 22 “(...) devo justamente a Lourenço o fato de estar vivo hoje.” (LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988. p. 180).
- 23 GROSSMAN, 2017. In: ROBINSON, Federico Ciamei Per. *La Repubblica.it*, 5 nov. 2017. Disponível em https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2017/11/05/l-e-g-g-e-r-ep-r-i-m-o-l-e-v-i46.html?refresh_ce. Acesso em 5 jan. 2020.
- 24 DELEUZE, Gilles. A literatura e a vida. In: *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997. p. 14.
- 25 DIAS, Maurício Santana. Primo Levi e o zoológico humano. In: LEVI, Primo. *71 Contos de Primo Levi*. Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 12.
- 26 LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988. p. 77-78.
- 27 LEVI, Primo. O tempo das suásticas. In: BELPOLITI, Marco. (Org.). *A assimetria e a vida*. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Editora Unesp, 2016b. p. 16-17.
- 28 LEVI, Primo. *Afogados e sobreviventes*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 96.
- 29 LEVI, Primo. *Afogados e sobreviventes*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 98.
- 30 LEVI, Primo. *Afogados e sobreviventes*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 9.
- 31 DIAS, Maurício Santana. Primo Levi e o zoológico humano. In: LEVI, Primo. *71 Contos de Primo Levi*. Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 13.
- 32 LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988. p. 15.
- 33 LEVI, Primo. *71 Contos de Primo Levi*. Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- 34 DIAS, Maurício Santana. Primo Levi e o zoológico humano. In: LEVI, Primo. *71 Contos de Primo Levi*. Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 15.
- 35 A entrada de 15 de maio de 1940 do diário de Virginia: “Um apelo ontem à noite em favor da defesa nacional – contra os paraquedistas. L[eonard] disse que vai se alistar. Uma conversa acre. Nossos nervos estão em frangalhos – os meus ao menos: L[eonard] sem dúvida reconfortado pela oportunidade de fazer alguma coisa.

Arma & farda para mim um tanto ridículas. Por detrás disto a tensão: esta manhã falamos de suicídio caso Hitler desembarque. Judeus surpreendidos. Para que esperar? Melhor fechar as portas da garagem. Esta é uma conversa sensata, bastante trivial” (WOOLF, Virginia. *Os Diários de Virginia Woolf*. Trad. José Antonio Arantes. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 271, grifo nosso).

³⁶ FUSINI, Nadia. *Sou dona da minha alma. O segredo de Virginia Woolf*. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. p. 284.

³⁷ Em 30/1/1933, testemunhou a designação de Hitler como chanceler, sem causar qualquer alarde no exterior; a instalação do Terceiro Reich, com o incêndio do Reichstag pelos nazistas, em 27/2/1933 – pretexto para acabar com o parlamento; consolidação do poder de Hitler através das eleições gerais, em 4/3/1933; ato institucional de 23/3/1933 que o autorizou governar por decreto. Em suma, em menos de dois meses a República de Weimar estava desfacelada e a Alemanha sob a égide de um ditador absoluto. Em abril de 1933, Virginia recebeu a notícia de que o maestro Bruno Walter, regente da Gewandhaus Orchester de Leipzig, estava impedido de trabalhar na Alemanha, por ser judeu. (FUSINI, Nadia. *Sou dona da minha alma. O segredo de Virginia Woolf*. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. p. 2, 287).

³⁸ Julian alistou-se na Cruz Vermelha Britânica e 1 mês e 11 dias após ser enviado para Espanha, a ambulância que dirigia foi atingida por uma granada, em 18 de julho de 1936, aos 29 anos (FUSINI, Nadia. *Sou dona da minha alma. O segredo de Virginia Woolf*. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. p. 295).

³⁹ Ver: VUILLARD, Eric. *A ordem do dia*. Trad. de Sandra M. Stroparo. São Paulo: Planeta, 2019.

⁴⁰ FUSINI, Nadia. *Sou dona da minha alma. O segredo de Virginia Woolf*. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. p. 264.

⁴¹ MARDER, Herbert. *Virginia Woolf – a medida da vida*. Trad. Leonardo Froes. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

⁴² Desde a década de 1920, Virginia desenvolvia a ideia do entrelaçamento do militarismo – expressão de uma imaginação embrutecida pelo ethos autoritário – e a ordem social patriarcal. Os acontecimentos da década de 1930 possibilitaram Virginia pensar o fascismo como expressão, levada até as últimas consequências, do militarismo e do autoritarismo da ordem social patriarcal.

⁴³ O uso do termo gênero não é anacrônico pois, embora o conceito ainda não tivesse sido formulado no momento em que Virginia elaborava seu pensamento político, é certo que a autora já pensava os termos feminino e masculino como construções sociais.

⁴⁴ Interdições a participação das mulheres inglesas na organização da Pátria: no que diz respeito à educação, apenas em 1869 foi criada a primeira faculdade

feminina, Girton, em Cambridge. Em 1879, a primeira faculdade feminina na em Oxford. Porém, em ambas, as mulheres não tinham direito ao diploma e ao título correspondentes aos cursos completados. Apenas em 1920, a Universidade de Oxford passou a conceder diplomas às estudantes do sexo feminino, enquanto a Universidade de Cambridge apenas em 1948. Em 1926 a Universidade de Cambridge limitou o número de vagas destinados às mulheres a 500, por ano, limitação que durou até 1960. No que diz respeito ao trabalho: até dezembro de 1919 era proibido às mulheres ocuparem funções na administração pública e no sistema judiciário. No que diz respeito à participação política, o direito ao voto, para mulheres com mais de 30 anos, foi conquistado em 1918. Para mulheres com mais de 21 anos (como os homens), apenas em 1928. No que diz respeito a atividade financeira, até 1973 as mulheres eram proibidas de operarem na Bolsa de Valores de Londres.

- 45 Ver: WOOLF, Virginia. *Três Guinéus*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- 46 MARDER, Herbert. *Virginia Woolf – a medida da vida*. Trad. Leonardo Froes. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 269.
- 47 Livro que estava escrevendo no momento.
- 48 WOOLF, Virginia. *The Diary of Virginia Woolf*. Volume 4: 1931-35. Londres: Penguin Books, 1983. p. 165.
- 49 Primo Levi escreve no capítulo “Potássio” da Tabela Periódica: “Em janeiro de 1941, a sorte da Europa e do mundo parecia selada. Só alguns ingênuos podiam ainda pensar que a Alemanha não venceria; os ingleses, insensatos, ‘não se haviam dado conta de terem perdido a partida’ e resistiam obstinadamente aos bombardeios, mas estavam sós e sofriam reveses sangrentos em todas as frentes. Só um cego e surdo voluntários podiam duvidar do destino reservado aos judeus numa Europa Alemã” (LEVI, Primo. *A tabela periódica*. Trad. Luiz Sergio Henriques. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994).
- 50 FUSINI, Nadia. *Sou dona da minha alma. O segredo de Virginia Woolf*. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. p. 287-288.
- 51 FUSINI, Nadia. *Sou dona da minha alma. O segredo de Virginia Woolf*. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. p. 359-360.
- 52 FUSINI, Nadia. *Sou dona da minha alma. O segredo de Virginia Woolf*. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. p. 265
- 53 WOOLF, Virginia. *Os diários de Virginia Woolf*. Trad. José Antonio Arantes. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 255.
- 54 CIXOUS, Hélène. Extrema fidelidade. In: LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 2017. p. 151.
- 55 FUSINI, Nadia. *Sou dona da minha alma. O segredo de Virginia Woolf*. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

- ⁵⁶ LEVI, Primo. *A trégua*. Trad. Marco Lucchesi. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 10.
- ⁵⁷ WOOLF, Virginia. Pensamentos sobre a paz durante um ataque aéreo. In: *Mulheres e a ficção*. Trad. Leonardo Fróes. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2019. p. 99.
- ⁵⁸ WOOLF, Virginia. Pensamentos sobre a paz durante um ataque aéreo. In: *As mulheres devem chorar ou se unir contra a guerra – patriarcado e militarismo*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 98.
- ⁵⁹ WOOLF, Virginia. Pensamentos sobre a paz durante um ataque aéreo. In: *Mulheres e a ficção*. Trad. Leonardo Fróes. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2019. p. 99.
- ⁶⁰ O livro *Afogados e sobreviventes* foi publicado em 1986.

Radicalizando Spinoza: o vitalismo materialista de Anne Conway e Margaret Cavendish

Nastassja Pugliese – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Anne Conway e Margaret Cavendish são filósofas inglesas, do século XVII, autoras de tratados metafísicos motivados pela crítica ao dualismo e ao mecanicismo cartesiano. Além da rejeição da física de Descartes, o que as une é o fato de defenderem, cada uma a seu modo, o monismo substancial de caráter materialista e vitalista. Essas defesas de um monismo alternativo se localizam nos debates seiscentistas sobre a natureza da substância e se apresentam como fruto de afinidades e críticas ao projeto de Spinoza. Esses engajamentos com Spinoza ocorrem tanto de modo explícito – no caso de Conway – quanto implicitamente – como no caso de Cavendish. Neste artigo, eu gostaria de mostrar que o estudo da recepção das obras de Spinoza na Inglaterra do século XVII faz emergir essas figuras femininas que propõem fundamentos metafísicos, na forma de dois diferentes tipos de monismo, a partir dos quais são derivadas concepções de materialidade, racionalidade e natureza humana que podem ser entendidas como muito mais radicais do que aquelas propostas por Spinoza. Entretanto, dada complexidade de cada uma dessas questões e a profundidade dos escritos desses três autores, este desejo será, aqui, frustrado. Não há condições de apresentar todas as questões de modo tão breve, mas, de modo sincero e honesto, também ainda não passei eu mesma por todos esses temas em Cavendish e Conway de modo a apresentar uma leitura consolidada, ainda que de sobrevoo. Portanto, vou apresentar, brevemente, dois pontos: (1) a crítica de Cavendish à concepção de Descartes sobre a natureza do movimento e (2) a crítica de Conway às teses sobre a individuação em Spinoza.

Margaret Cavendish escreveu diversas obras (em torno de 20), incluindo obras literárias e filosóficas (ao menos 5 de filosofia). Eugene Marshall, na sua introdução à obra *Observações sobre a filosofia experi-*

mental, a descreve como “ a mulher que mais publicou livros de sua autoria no século XVII e uma das mais prolíficas mulheres filósofas do início da modernidade”.¹ Dentre as diversas, a obra que interessa aqui é a chamada *Cartas filosóficas (Philosophical letters)*, de 1664, publicada um ano após a publicação do *Princípios de filosofia cartesiana*, de Spinoza. Esta obra, escrita em forma de epístola, tem como correspondente uma mulher imaginária que compartilha com ela o conhecimento sobre as obras de Hobbes, Descartes, Henry More e Van Helmont, e que busca, por meio dessas cartas, saber a opinião de Cavendish sobre dificuldades/problemas filosóficos presentes nas obras desses autores. É importante apontar para um fato que torna o estudo comparativo das obras de Cavendish e Espinosa problemático: não há indícios de que Cavendish tenha lido o *Princípios* e, certamente, em 1664, ela não teria como ter lido o *Tratado-teológico político* (1670) ou mesmo a *Ética* (publicada apenas em 1677). Entretanto, Margaret Cavendish tinha acesso às discussões filosóficas de sua época e, ainda que não tenha oferecido críticas diretas a Spinoza, suas teses devem ser lidas como parte integrante das diversas respostas aos temas relevantes que foram tratados por Spinoza, mas também por outros que ela critica diretamente, como Descartes e Hobbes.

A carta 30 das Cartas Filosóficas nos oferece algumas pistas para investigarmos a relação entre a defesa de um vitalismo materialista por parte de Cavendish e a defesa de uma física dos corpos fundada na unidade da substância em um contexto de defesa da simultaneidade de expressões de atributos por parte de Spinoza. Ou seja, na carta 30 podemos encontrar rastros para uma comparação positiva entre Spinoza e Cavendish por meio da qual poderíamos ampliar o contexto do “Iluminismo Radical” e apontar, na obra de Cavendish, alguns pontos de contato com a filosofia de Spinoza, de modo a localizar certo parentesco filosófico, certas afinidades temáticas e teóricas que poderiam nos exigir uma leitura contextual de Spinoza como não mais um defensor solitário de certas teses radicais. Minha hipótese é de que Cavendish bem como Conway são peças fundamentais para uma leitura menos abrupta do monismo spinozano (das teses sobre a natureza da matéria e dos indivíduos) no contexto seiscentista. Um exemplo desta afinidade teórica de Cavendish e Spinoza

é o tema da carta 30 e o movimento argumentativo nela presente. A carta 30 é uma crítica explícita a Descartes, mais precisamente sobre seus “discursos sobre o movimento, o espaço e o método”, ou seja, é uma crítica às teses sobre a natureza do movimento. Segundo a reconstrução de Cavendish, Descartes define movimento como o modo de uma coisa (ou de um corpo) e não como o corpo ele mesmo. Cavendish pretende então argumentar que não se pode abstrair movimento do corpo e também que esta abstração, se existisse, não poderia ser nem real e nem apenas “segundo a nossa maneira de conceber” pois não podemos conceber aquilo que não é e que não pode ser por natureza, ou seja, é impossível conceber o movimento sem corpo. Segundo Cavendish, o movimento é um com o corpo, sem possibilidade de separação ou mesmo abstração. Por consequência, afirma ela, também não está de acordo com a razão a ideia de que um corpo possa dar ou transferir movimento para um outro corpo, ou mesmo a ideia de que quanto mais esse corpo dá ou transfere movimento para aquele corpo, tanto mais ele perde movimento. Essa impossibilidade se dá porque não é possível, dado que o movimento não é uma substância separada, mas apenas um modo do corpo, sair de um corpo e passar para outro. Com esse contra-argumento, Cavendish defende então a identidade entre movimento, corpo e substância. Pois, se o movimento sair de um corpo para o outro, então a substância também sai. Desse modo, todo corpo que recebe movimento de outros corpos, aumentam em substância e quantidade. Assim, nem o movimento nem a figura dos corpos devem subsistir por si mesmos e serem, ao mesmo tempo, transferidos a outro corpo. Isso seria, diz Cavendish, tão estranho quando provar que movimento e figura não são nada mas são alguma coisa. Assim, conclui Cavendish, toda matéria é animada de movimento. Não há parte na natureza que não tenha movimento. A causalidade entre os corpos, nesse contexto, não é eficiente: o encontro entre corpos não causa um movimento que não existia previamente. Do contrário, o encontro entre corpos é sempre uma ocasião para comunicação de configurações de movimento em cada corpo. Se essa seria a defesa de que não há causalidade eficiente mas apenas causalidade ocasional (no sentido de que deus é a única causa genuína das coisas e que as causas entre as criaturas não são genuínas, mas ape-

nas ocasionais), ainda não é algo que podemos afirmar com certeza. De todo modo, ao que parece, essa crítica de Cavendish a Descartes, esse afastamento de Descartes parece aproximar Cavendish de Spinoza, ao menos no que diz respeito à natureza da matéria, dado que para Spinoza, a matéria, por seu um atributo da substância que se expressa em modos extensos, é automovente.

Já no que diz respeito à afinidade entre Anne Conway e Spinoza, o caminho de contato é mais fácil de ser demonstrado dado que em seu livro, *Princípios da filosofia mais antiga e moderna* (composto entre 1677-1679),² há um capítulo, o nono, que é dedicado a Hobbes, Descartes e Spinoza. Ou seja, em sua obra, o nome de Spinoza figura – explicitamente – como interlocutor. Em outro lugar, eu procurei retrair esse caminho, percorrendo os círculos intelectuais de Anne Conway, as cartas de Spinoza contendo breves extratos de teses que aparecem na *Ética* e também a história da recepção de Spinoza na Inglaterra, por meio dos estudos críticos dos Platonistas de Cambridge. Neste trabalho eu procurei mostrar que há sim um fio condutor que nos permite admitir que a crítica que Conway faz a Spinoza não é apenas por ouvir dizer ou mesmo que não se reduz a uma defesa, de sua parte, de uma possível acusação de ateísmo. Minha tese sobre a afinidade entre Conway e Spinoza é a tese forte de que o *Principia*, sua obra de metafísica, é uma crítica ao conceito de substância de Spinoza e suas consequências. Nesse sentido, minha proposta é motivar a leitura de que Conway é uma das primeiras, se não a primeira, mulher filósofa e engajar em uma crítica direta a Spinoza e, portanto, a escrever sobre ele (nesse estudo sobre a recepção de Spinoza na Inglaterra, temos que considerar também a influência desse filósofo em George Eliot, a romancista autodidata do século XIX que traduziu a *Ética*. Tenho interesse em estudar essa influência sobre a perspectiva declarada de gênero e para tentar entender a recorrência da temática do corpo – e, portanto, da natureza da matéria, nas obras escritas por mulheres no século XVII).

Sobre Conway, é interessante apontar o seguinte. A metafísica do *Principia* é estruturada segundo um realismo moral de inspiração neoplatônica.³ Ou seja, a totalidade do que existe é dividida em três grupos

distintos de seres: as espécies inferiores, as espécies mediadoras e as espécies superiores. Tal divisão tripartite do ser no interior da natureza se segue da definição de substância que é, por sua vez, única e, ao mesmo tempo, mutável segundo a hierarquia de perfeição de seus seres. No que diz respeito à sua concepção de substância, Conway concebe um monismo anticartesiano e com uma aceitação ambivalente da teoria da substância de Spinoza. Conway procura mostrar, contra Spinoza, que apesar de a natureza ser constituída de uma só substância, Deus não participa dessa substância e nem a substância pode ser identificada com Deus. Ou seja, Conway argumenta que Deus e a substância não são idênticos, apesar de defender o monismo. Conway concebe um monismo no qual Deus age como causa transitiva das criaturas e, portanto, não pode ser completamente identificado com a substância e nem pode ser considerado como uma substância separada. A teoria da individuação de Conway, por sua vez, é tão radical quanto contraintuitiva. Dado que os indivíduos da espécie inferior são partes da substância única, e dado que os indivíduos são parte de um mesmo nível hierárquico, então os indivíduos podem transformar-se uns nos outros sem que isso implique uma mudança na substância. Os seres da espécie inferior podem transformar-se em outros de acordo com sua capacidade de desenvolver sua perfeição. Conway, como afirma Duran,⁴ concebeu uma teoria que permite a continuidade entre os seres humanos e outras criaturas não vivas: “não há linha demarcatória clara para Conway ente o humano e o não humano, o vivente e o não vivente. (...) Ela defende que, por gradações, um humano pode se transformar em uma mosca”.⁵ Nesse contexto da individuação, o processo de transformação e de mudança é anterior às essências e à instituição de um ser individual. Ou seja, os indivíduos são caracterizados por transformações que variam de acordo com sua capacidade de ação. Não há um critério de identidade individual que seja anterior ao estado das transformações atuais de um indivíduo. Além disso, essas transformações só são possíveis porque os indivíduos fazem parte de uma só substância e porque são constituídos de uma pluralidade de corpos. Conway concebe a tese de que as criaturas podem modificar-se e transformar-se umas nas outras. Esse argumento da transmutação é uma alternativa – ainda que

contraintuitiva – às dificuldades decorrentes dos critérios de identidade na individuação no contexto de uma metafísica monistas. O argumento da transmutação de Conway leva às últimas consequências a tese de que os indivíduos são modificações da substância única.

Há muito o que ser pesquisado sobre as filosofias de Conway e de Cavendish. O resgate de suas obras filosóficas, do conjunto de suas correspondências e, no caso de Cavendish, das suas obras poéticas e literárias, traz uma compreensão mais rica e justa dos círculos intelectuais do século XVII e dos debates filosóficos da época. Essa narrativa sobre o começo da modernidade em que Anne Conway e Margaret Cavendish aparecem como protagonistas e como interlocutoras privilegiadas de Spinoza por conta de suas afinidades teóricas, nos permite traçar a história do espinosismo menos canônica, mais complexa, e que, por isso, não pode escapar de sua recepção e de “suas aliadas” na Inglaterra. Desse modo, a história do spinozismo passaria também pelo resgate dos mais diversos tipos de argumentos antimecanicistas, das diferentes defesas do vitalismo, e das teses monistas do começo da modernidade. Um estudo das raízes (das afinidades argumentativas entre autores) e da recepção do spinozismo no século XVII que ignore Cavendish e Conway é um estudo certamente incompleto. Resta-nos agora estudar estas autoras e ampliar o alcance dos estudos sobre os temas centrais que nos levaram ou nos trouxeram até Spinoza.

Notas:

- ¹ CAVENDISH, Margaret. *Observation upon Experimental Philosophy*. (Edited with introduction by Eugene Marshall). Indianapolis: Hackett Publishing, 2016.
- ² CONWAY, Anne. *Os princípios da filosofia mais antiga e moderna*. Trad. Maria Leonor Telles. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.
- ³ HUTTON, Sarah. *Anne Conway: a woman philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- ⁴ DURAN, Jane. Anne Viscountess Conway: A Seventeenth Century Rationalist. *Hypatia*, v. 4, n. 1, p. 64-79, 1989.
- ⁵ DURAN, Jane. Anne Viscountess Conway: A Seventeenth Century Rationalist. *Hypatia*, v. 4, n. 1, p. 64-79, 1989. p. 69.

Libertad y vida afectiva desde una perspectiva feminista

Mariela Oliva Ríos – Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM)

El “poder hacer” no es lo mismo que poder como dominación.

Silvia Rivera Cusicanqui

Puesto que no hay nada tan asfixiante para la vida como ver transformadas en trabajo las actividades y las relaciones que satisfacen nuestros deseos. (...) es a través de las actividades cotidianas por las que producimos nuestra existencia que podemos desarrollar nuestra capacidad de cooperar, y no solo resistir a la deshumanización sino aprender a reconstruir el mundo como un espacio de crianza, creatividad y cuidado.

Silvia Federici

En la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, un grupo de profesoras y estudiantas venimos realizando un “*Festival contra las violencias patriarcales, capitalistas y racistas*”, donde enunciamos la apuesta por la vida y la lucha por lo común contra dichas violencias. En ese marco impartí un taller que nombré “Mi cuerpo / Resistencia” donde a partir de mi lectura del Tercer Libro de la *Ética* de Spinoza, puse en juego nuestra capacidad de producción afectiva, así como el entendimiento de dicha capacidad mediante la expresión emocional y el movimiento corporal. A través de la catarsis y el compartir ese vaivén de alegrías y tristezas, es decir, la expresión del tránsito entre el incremento y disminución de nuestra potencia nos permitió hacer visible la reflexión de la resistencia en el cuerpo y en la vida cotidiana, esto es, ser resistencia se tradujo en la necesidad de compartir y expresar colectivamente nuestra indignación contra las inscripciones psico-sociales¹ que nos atraviesan negando la vida de nuestros cuerpos y su potencia. Una acción performática e íntima cuyo acompaña-

miento colectivo nos permitió poner en juego la necesidad de liberarnos, de expresar aquello que desde el silencio emerge a través del cuerpo y que resulta una vivencia común: la imposibilidad cotidiana de expresar nuestros sentires como mujeres y el ver, como plantea Silvia Federici, transformadas en trabajo las actividades y relaciones que satisfacen nuestros deseos.² De dicha vivencia recupero la imbricación que permite el tratamiento de los afectos que Spinoza establece en su filosofía y la crítica material y por tanto productiva que plantea el movimiento feminista en relación a la producción de afectos que nos invitan a crear un porvenir que no existe y que puede transformar lo existente, pero ¿qué afectos?

Pensar esos afectos que atraviesan los cuerpos nos remite a preguntarnos ¿de qué somos capaces? No sabemos – dirá Spinoza – lo que puede un cuerpo en su composición³, el cuerpo deviene sabiduría del vestigio, la afección en tanto desplazamiento y modificación⁴, el cuerpo como huella de los pasajes-paisajes afectivos, una especie de cartografía de la resistencia, de la intensidad del deseo como deseo de lo común en tanto alteridad, es decir, la puesta en común de nuestra potencia implica la apuesta política de la vida afectiva.

En este sentido recupero la expresión internacional, global y colectiva del performance “Un violador en tu camino”⁵ del colectivo Lastesis en Chile, en el año este año (2019), en el marco de las protestas por los derechos de las mujeres y que se extendió y viralizó mundialmente como voz y expresión de una misma demanda por la eliminación de la violencia contra la mujer y la despenalización del aborto. De varias de las reproducciones en diferentes lenguas, países y formas, que fueron muchas, desde la multitudinaria expresión en el Zócalo de la Ciudad de México hasta las mujeres reunidas en una plaza de Kadköy, en Estambul, Turquía y que terminó en el arresto de varias personas. De todas estas expresiones, llamó especialmente mi atención, la de las niñas de una secundaria en el municipio de Ecatepec, Estado de México, principalmente porque se trata de uno de los municipios con más alto número de feminicidios en México y son justamente esas niñas las que día a día viven la violencia brutal del sistema patriarcal. Esta expresión particular de potencia común, en su singularidad y riesgo es un ejemplo de lo que

implica una apuesta política común de los afectos que atraviesan la vida de niñas y mujeres en todas partes del mundo, en cada voz un cuerpo, en cada demanda un deseo de vida, en cada movimiento una presencia que se niega a la ausencia. No es posible entonces pensar la libertad sin la afirmación de los afectos que la sostienen, sin el envío de aquello que lo impide y violenta. De ahí qué “un violador en tu camino” grita en todos los idiomas un afecto común también expresado antes por las mujeres zapatistas cuando en el pronunciamiento de cierre del Primer Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan:

(...) Qué no habrá ni verdad, ni justicia, ni libertad en el sistema capitalista patriarcal. Entonces tal vez nos vamos a volver a ver para prenderle fuego al sistema. Y tal vez vas a estar junto a nosotras cuidando que nadie apague ese fuego hasta que no queden más que cenizas. Y entonces, hermana y compañera, ese día que será noche, tal vez podremos decir contigo: pues ahora sí vamos a empezar a construir el mundo que merecemos y necesitamos... y eso que se necesita es que nunca más ninguna mujer, del mundo que sea, del color que sea, del tamaño que sea, de la edad que sea, de la lengua que sea, de la cultura que sea tenga miedo (...)⁶

Pensar y sentir la libertad y la vida afectiva desde los movimientos feministas, implica tener presente no sólo aquello de lo que somos capaces, sino la construcción de aquello que aún no está presente, reinventando esas otras formas que nos han sido negadas sistémicamente, es decir haciendo de lo que no está aún, la posibilidad de lo por venir. Dicha posibilidad, sostengo, pasa por la producción y práctica de los encuentros que producen e inventan afectos capaces de reanudar las tramas perdidas y ausentes. En ese terreno es desde dónde la interpelación política feminista con una mirada spinoziana adquiere su relevancia.

La reflexión es entonces a la vez ética y política en relación al reclamo y resistencia que enuncia la voz ¡Vivas Nos Queremos! Voz inscrita en los cuerpos-territorio del afecto de las *mujeres*, de lo femenino, voz que enuncia el acontecimiento de un diferencial que pone en juego justo dicho significativo en el ámbito de la reproducción de la vida. Si pensamos en el realismo político que propone una lectura material del spinozismo

en su impronta maquiavelina respecto a la contraposición entre una realidad y un modelo, siguiendo a Mariana Gainza “entre un funcionamiento actual de las cosas y la invocación de otro modo de ser que se reclama”,⁷ ¿cuál es el deseo, la demanda, el reclamo del *Vivas nos queremos*, del movimiento global feminista? ¿qué intensidad y duración expresa en los cuerpos, en los afectos de las mujeres? ¿qué implica el conflicto y la contradicción en la potencia, en esa capacidad de afectar y ser afectados?

Sabemos que la filosofía de Spinoza exalta la potencia afirmativa de la existencia y con ello sostiene que la libertad es una necesidad vital que se cifra en esa modalidad que somos de mente-cuerpo, esto es, que su planteamiento hace del conocimiento un afecto activo, un proceso de emancipación cuyo gesto es el derecho a la libertad de la modificación que somos en la Naturaleza, es decir somos ese poder hacer inmanente, nuestra libertad se cifra en la materialización del deseo y se expresa a través de una trama afectiva. También sabemos que Spinoza, en varios pasajes de su obra, pero principalmente en lo último que escribió en su Tratado Político, no escapa a la patriarcalización del género, sin embargo este tema no lo analizaré en este momento, no porque no sea importante, sino porque lo he trabajado y analizado en otros artículos y coloquios.⁸

Entonces, pensar la libertad y la vida afectiva en el entramado materialista spinoziano, significa comprender su propuesta como un dispositivo crítico que permite en términos prácticos producir modos de hacer y organizar colectividades políticas, cuerpos políticos disidentes, donde la libertad se expresa en la trama afectiva del pensamiento, cito:

(...) no hay para Spinoza libertad retenida, no manifestada o clandestina. La libertad es siempre política, efecto en la exterioridad, comunicación, puesto que el pensamiento es una res publica. No hay, en suma, “mentes libres que habiten cuerpos obedientes”, ni “libertad de pensamiento si hay servidumbre de los cuerpos”, ni es posible pues pensar lo que se quiere sin decir lo que se piensa (sometido esto a las restricciones que establece la paz), por lo que las ideas, las acciones y las palabras mantienen una unidad concomitante a la identidad de cuerpo y alma que se expresa a través de ellas.⁹

Si esto es así, lo que los movimientos feministas ponen en juego es justamente la capacidad de hacer de esa trama afectiva que implica la lucha por la verdad, la justicia y la libertad, desde la conciencia de un quehacer cotidiano y colectivo de indignación. La vida y su reproducción ha significado el gesto intensivo de una presencia que se niega a la ausencia y que cifra con ello, la posibilidad del por venir, es desde ese cuerpo-territorio por la vida que las luchas feministas nombran y establecen las estrategias de lo común y que resisten a las opresiones del sistema, es decir, no sólo producen resiliencia sino que producen en la práctica cotidiana afectos de cuidado y acompañamiento en defensa de la vida, el encuentro afectivo de lo común, como apuestas éticas que articulan potencialidades de resistencia e indignación en gestos simples al margen del sistema dominante. Se trata de estrategias de vida que debemos aprender y escuchar, la autoreflexión es una práctica femenina, así como la creación de vínculos comunitarios profundos, habría que llevar lo doméstico a la política como señala Rita Segato:

Las mujeres (representando aquí la posición femenina), sujetas de una historia propia que produjo saberes especializados, somos la estabilidad confiable del cotidiano, custodias del arraigo, emblema de la comunidad, responsables de la diversidad genética que todavía existe en el planeta, expertas en la vida relacional y en la gestión de lazos de la intimidad, idóneas en las prácticas no burocratizables de la vida, capaces de habitar el seguro escondite del espacio doméstico otorgándole politicidad, dotadas de una imaginación marginal y no disciplinada por la norma positiva, hábiles para sobrevivir.¹⁰

Desde esa capacidad de imaginación marginal es posible la producción de otros sentidos, es decir, la capacidad de inventar otras maneras de existencia, transformar desde los márgenes el tejido social y con ello la “gestión vincular” que se contrapone a una política de las utopías totalizantes enmarcadas en la rigidez ideológica. Es en ese sentido que es necesario sentipensar otras formas afectivas que recuperen esas estrategias femeninas, que son ancestrales y que constituyen un proceso histórico de liberación. Es desde esa condición que para la lucha de las mujeres

ha sido central una valoración de una “política del cuerpo”, puesto que se trata tanto de una fuente de identidad como de una prisión,¹¹ y esto implica esa mirada crítica que el feminismo no obvia de la propia historia y surgimiento del capitalismo, por eso la lucha es contra el sistema capitalista y patriarcal, y es por eso también la problematización del tema del salario en clave feminista, hacía una economía emancipatoria resulta fundamental para comprender esa trama afectiva al interior de la crítica material del feminismo y que se advierte en el trabajo de Federici respecto al salario como dispositivo patriarcal en el “patriarcado del salario” donde “El trabajo doméstico, afectivo, de cuidados, estipulado como gratuito y obligatorio, es la clave de la productividad del salario, su parte oculta, su pliegue secreto”.¹²

Si consideramos que el sentido que la imaginación tiene para el spinozismo, como potencia democrática en acto, es decir, como apertura de encuentros, desalienación, desbloqueo y por tanto como la liberación de fuerzas productivas cuyas mediaciones mantienen o incrementan dicha potencia,¹³ se trata de la pluralidad en la contingencia como diferencia imaginaria de dicho poder en acto; y es desde ahí es que potencia de lo común se actualiza en la lucha feminista, donde la productividad afectiva se intensifica y adquiere ese potencial capaz de profundizar la actividad liberadora del pensamiento e incrementar la potencia de acción de los cuerpos, en una especie de liberación del deseo, dónde los procesos de singularización permiten esa producción común de deseos. Ya Spinoza va estableciendo así, la no distancia entre el afecto y la inteligencia y la búsqueda del bien propio se realiza en el bien común y persevera en ello.

¿Qué afectos entonces se producen desde está potencia indeterminada de los feminismos, qué mediaciones pone en juego su crítica y denuncia de la opresión en esa renovación de la trama emocional? Desde mi experiencia e investigación considero los siguientes:

- Deseo común de Vida /cuerpos-territorio que defienden la vida.
- Desobediencia.
- Indignación colectiva.

- Reconfiguración del miedo y la esperanza, hacia otros registros de enunciación y práctica. (pienso en las madres de hijas víctimas de feminicidio).
- Vulnerabilidad.
- Ferocidad.
- Arraigo.
- Elaboración de las diferencias.
- Deseo de comunalidad.
- Procesos de desidentificación.
- Acuerpamiento / escucha.
- Inteligibilidad de la violencia.
- Proximidad / intimidad.
- Creatividad en la resonancia / complejidad de los encuentros.
- Cuidado / cuido / pedagogía del cuidado.
- Conciencia del vínculo.

A reserva de profundizar en el análisis de estas figuras de la afectividad, me parece importante tener presente que el deseo se actualiza a través de los afectos, es decir que habría que pensar como lo he venido analizando en el artículo, cómo esos afectos atraviesan los cuerpos y en ese sentido cómo su determinación implica su satisfacción, puesto que el deseo es nuestra esencia como modo finito que se expresa por nuestra capacidad de afectar y ser afectado, y en ese sentido por las afecciones que satisfacen dicho poder, de ahí que: “La idea de todo cuanto aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, a su vez aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de pensar de nuestra alma” (E3P11),¹⁴ pensemos por ejemplo, la vulnerabilidad, ¿qué se favorece, se disminuye o reprime? ¿qué deseo se actualiza?

La vulnerabilidad hay que pensarla dialéctica y políticamente en su potencia de acción, la vulnerabilidad como resistencia frente a las formas de represión de los cuerpos, hay algo en la conciencia de la finitud que actualiza el deseo común de vida dado que la vulnerabilidad es la experiencia misma del primado de las relaciones, en ese sentido

tal como Balibar piensa la “transindividualidad”¹⁵ como una ontología de la relación, que posibilita la actividad misma de la individuación, es decir nos producimos en las relaciones con otros, y es ahí donde se cifra nuestra capacidad de acción, nuestra potencia y por tanto nuestro deseo; Spinoza transgrede con ello las ideas individualistas e universalizantes y por tanto morales del tratamiento de la afectividad humana, para colocar la atención en una política de actualización como fuerza productiva e indeterminada de relaciones, en ese terreno se juega la vulnerabilidad, en tanto potencia de organización de encuentros, “Dada su capacidad de afectar y de ser afectado por otros cuerpos, cada cuerpo resulta el *locus* de una existencia expuesta y dirigida hacia otros, de exposición y necesidad de otros, lo cual configura la existencia corporal como un espacio paradójico, de vulnerabilidad y potencia”.¹⁶

En este mismo sentido, Butler plantea que desde la vulnerabilidad se implica la capacidad de acción contra el poder que somete, en el sentido ya no de víctimas sino de un activismo capaz de movilizar formas de resistencia.¹⁷ Vale la pena recuperar el trabajo de Isabel Lorey, sobre el Estado, la inseguridad y el gobierno de la precariedad, tanto respecto a su dimensión de explotación capitalista e instrumental, como respecto al autogobierno y la autogestión que producen nuevas prácticas de composición resistente capaces de quebrar las relaciones de dominación imperantes.¹⁸

Podríamos concluir en esta inacabada reflexión, que el potencial político de los afectos acontece en la trama social cotidiana y que desde las luchas feministas esas otras maneras de gestionar la vida afectiva que han sido silenciadas e invisibilizadas por un sistema patriarcal, capitalista y colonial, posibilita la invención y producción de otras imágenes, otra escucha, que no teme al conflicto y con ello afirma la vida, y entonces pensar otros modos de satisfacer el deseo no sólo es posible sino necesario. Quizá no se trata sólo de devenir animal o idiota, como diría Deleuze, sino de devenir comunalidad, es decir femenino salvaje, devenir mujer.

Notas:

- 1 Ser débil, sumisa, bella, histórica, loca, emotiva, sensible, callada, objeto, aguantada, sufre, recibe, satisface y un largo etcétera.
- 2 En el prefacio al libro *Revolución en punto cero*, Silvia Federici plantea el doble carácter del trabajo reproductivo, como trabajo que reproduce y valoriza de cara al mercado laboral y también contra él, es decir como el trabajo en el que las contradicciones inherentes al “trabajo alienado” se manifiestan como el punto cero de la práctica revolucionaria. Cfr. en FEDERICI, Silvia. *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños, 2018. p. 19-20.
- 3 Cfr. SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña García. Madrid: Editorial Tecnos, 2007. p. 203-204 (E3PII, Escolio); En E2PXIII Escolio, Spinoza dirá: “Con todo, diré en general que, cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez...”.
- 4 Cfr. Postulado IV y V en E2 Postulados, p. 15.
- 5 Letra: El patriarcado es un juez, que nos juzga por nacer/y nuestro castigo es la violencia que no ves. (2 veces)/ Es feminicidio / Impunidad para el asesino / Es la desaparición / Es la violación / Y la culpa no era mía, ni dónde estaba, ni como vestía (4 veces) / El violador eras tú / El violador eres tú / Son los pacos, los jueves, El estado, el presidente / El estado opresor es un macho violador (2 veces) / El violador eras tú / El violador eres tú / Duerme tranquila niña inocente, sin preocuparte del bandolero, que por tus sueños dulce y sonriente vela tu amante carabinero / El violador eres tú / El violador eres tú / El violador eres tú / El violador eres tú. LasTesis con un colectivo feminista de Valparaíso, Chile, creando un recurso artístico que permite comunicar fácilmente en público las principales tesis del feminismo y sus demandas.
- 6 Extracto de las palabras de las mujeres zapatistas en la clausura del primer encuentro internacional, político, de mujeres que luchan en el Caracol Zapatista de la zona Tzotz Choj. 10 de marzo 2018.
- 7 Recupero parte de las mesas de reflexión en el XV Coloquio Internacional Spinoza, Córdoba, Argentina 2018.
- 8 Al respecto durante el XIII Coloquio Spinoza, Spinoza maledictus, realizado en Córdoba en el 2016 y dedicado a los pasajes malditos de Spinoza, la mesa respecto al pasaje sobre las participación de las mujeres en la política (TP, XI, 4), en dicha memorable discusión performance, las que participamos, Cecilia Abdo Ferez, Lucía Gambetta, Claudia Aguilar y Cristina Pósleman, coincidimos que Spinoza era injustificable. Cfr. JABASE, A.L.; PRONELLO, Las Heras C.; MERILES, A.; RIVERA, F. (Comp.). *Spinoza maledictus*. XIII Coloquio. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2018.
- 9 Cfr. TATIÁN, Diego. *Spinoza disidente*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2019. p. 30.

- ¹⁰ Cfr. SEGATO, Rita L. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficante de Sueños, 2016. p. 105.
- ¹¹ Al respecto es fundamental el libro de FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja: mujeres cuerpo y acumulación originaria*. 2. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- ¹² Cfr. GAGO, Verónica. *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2019. p. 35.
- ¹³ TATIÁN, Diego. *Spinoza disidente*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2019. p. 70-71, 140-143.
- ¹⁴ SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Tecnos, 2007.
- ¹⁵ “...la trasindividualidad surgirá: primero, como una concepción específica o proyecto de causalidad (...); segundo, como la clave para la construcción de sucesivos órdenes de individualidad, un órdenes de integración de individuos más “simples” dentro de los más “complejos” (...); tercero, como un concepto latente que articula “imaginación” y “razón” (o, más precisamente, las leyes psicológicas de la imaginación o de la vida imaginaria, derivándose de la ambivalencia básica del deseo humana, y la regla racional de la utilidad recíproca, que crea la posibilidad de comunidades relativamente estables)” (BALIBAR, Etienne. *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*. Trad. Anselmo Torres. Córdoba: Editorial Brujas, 2009. p. 23-24).
- ¹⁶ VACAREZZA, Nayla. Aportes de Spinoza para reflexionar acerca de la vida corporal del género, las mujeres y el feminismo. *Revista A Parte Rei* 71, 2010.
- ¹⁷ Al respecto ver, BUTLER, Judith. Vulnerabilidad corporal, coalición y la política de la calle. *Nómadas*, Colombia, n. 46, p. 13-30, abr. 2017.
- ¹⁸ Cfr. LOREY, Isabell. *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Madrid: Traficante de Sueños, 2016.

“É por isso que eu...?” – Clarice Lê Spinoza

Catharina Eprechet – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Meu querido pai era desde jovem spinozista.

Como você deve saber, Spinoza era um jovem filósofo que vivia em Amsterdã e foi excomungado publicamente pela sinagoga.

Minha filosofia é a dele.

Clarice Lispector¹

Esta apresentação tem caráter sobretudo descritivo. Traz os principais dados da marginália da coletânea *Pages immortelles de Spinoza*, pertencente à escritora brasileira Clarice Lispector. A biblioteca da autora está hoje sob guarda do Instituto Moreira Salles, onde foi pesquisada e onde foram encontrados dois livros de Baruch de Spinoza. Tal levantamento se insere em pesquisa a respeito dos diálogos filosóficos de Clarice, ou seja, seu pensamento e sua troca de ideias com filósofos, e em especial com Spinoza.

A possibilidade de diálogo extemporâneo entre autores (ou ainda, de diálogo entre autores que não viveram a mesma época) deve fortemente às discussões sobre intertextualidade na teoria literária, como “substituta” aos “mesquinhos” (no adjetivo de Afrânio Coutinho) estudos de fontes e influências.

Outras investigações desse diálogo filosófico partindo das obras publicadas pela autora aproximam-na do pensamento de Nietzsche e, talvez na exploração mais célebre (levada a cabo por Benedito Nunes), das “filosofias da existência”, isto é, “doutrinas que, muito embora diferindo nas suas conclusões, partem da mesma intuição kierkegaardiana do caráter pré-reflexivo, individual e dramático da existência humana”.²

Em relação à Spinoza, é possível tecer diálogos em diversas obras publicadas, a começar com a obra de estreia *Perto do coração selvagem*, que aliás cita Spinoza diretamente. Sobre esse livro, já trabalharam Luís César Oliva³ e Diego Tatián.⁴

Mas a pesquisa que se quer iniciar tem por base uma genealogia *material* desse diálogo, isto é, o registro das obras lidas e anotadas por Clarice. Não se trata, porém, de mera anotação e listagem por parte da pesquisadora. A seleção e a organização do material coletado busca trazer possíveis sentidos para obra de Clarice Lispector e para o pensamento spinozista.

Importante antecipar que há dois tipos de menção: os grifos – sublinhados, marcações de colchetes, linhas verticais laterais, asteriscos ou marcações de X – e os comentários. Optei por não os dividir em seções diferentes, mas sim arranjar tematicamente qualquer interação da autora com o livro a conter palavras e pensamentos de Spinoza.

Ainda a título de introdução, gostaria de listar alguns dos filósofos presentes na biblioteca da autora, para que se entre no universo spinozista com um pano de fundo de interesses e preocupações do pré-pensar⁵ clariceano. São eles: Aristóteles, São Bernardo de Claraval, Pascal, Spinoza, Emerson, Soren Kierkegaard, Bergson, Karl Jaspers, John Dewey, Paul Valéry, entre outros, inclusive coletâneas.⁶

Dentre tantas obras que contribuíram para a formação de Clarice Lispector, cabe apontar os já citados livros de Spinoza presentes em sua última biblioteca. Além de *Pages immortelles...*, há em sua biblioteca uma tradução americana do *TIE*, com o curioso (e algo marketeiro) título *How to improve your mind*. Esse livro, porém, não tem qualquer anotação.

Cabe apontar ainda que, segundo a data anotada na página de rosto do exemplar de *Pages immortelles...*, esse livro foi adquirido e muito provavelmente lido em 1941. Há marcas e escritos ao longo das páginas com a mesma tinta peculiar (marrom, ou amarronzada pelo tempo) dessa data e assinatura. Além disso, como já apontado, há menção direta e inclusive reprodução de trechos de Spinoza no livro de estreia da autora, publicado em 1943. *Pages immortelles de Spinoza* foi muito possivelmente um livro caro à autora. Uma obra que ela leu ao menos na casa dos 20 anos e guardou consigo até morrer aos 57 anos, em 1977, mesmo ano em que comenta, na entrevista da epígrafe, que sua filosofia era a de Spinoza.

“Tudo é consequência”⁷

Abro esta seção com alguns apontamentos, questionamentos e mesmo dúvidas de Clarice Lispector ao longo de sua leitura da coletânea organizada por Arnold Zweig que mostram uma leitura muito interessada, atenta e reflexiva. Não apenas nesses momentos, mas ao longo de todo o texto, Clarice faz paralelos com a psicanálise⁸ e com um ou outro conceito ou pensamento filosófico. As marcações e as anotações abaixo demonstram um pensamento em ação, buscando entender temas como causalidade e a relação dos modos na substância.

Em dado momento da página 36, ela sublinha “causa e efeito” (em uma explicação sobre a mente humana aprender a pensar logicamente). No alto da página 81, escreve “determinismo absoluto e panteísmo”. Na página 86, coloca colchetes marcando “[*si bien qu’il ne peut exister aucune pensée sans étendue, aucune étendue sans pensée*]” e a essa altura da frase, no canto direito da página, anota:

“É a mortal
idade da alma”.

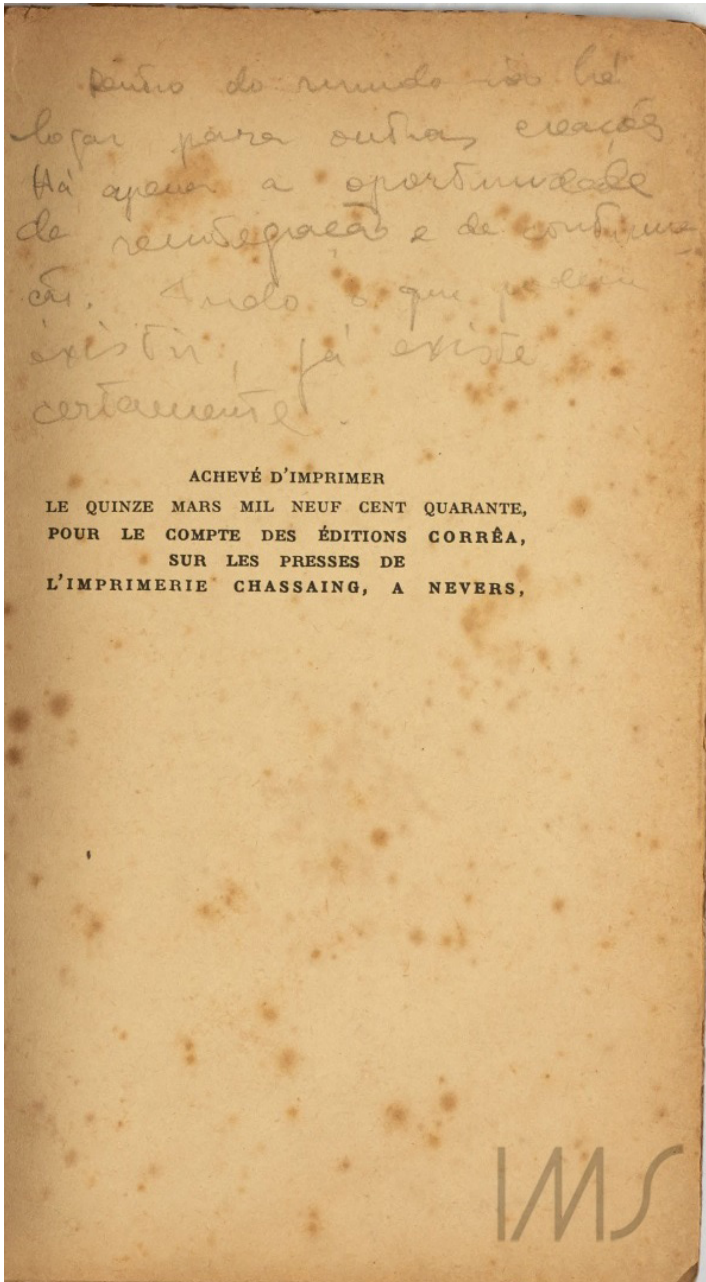
Na página 122, ao aparentemente confundir essência e substância, diante da afirmação “*Une affection quelconque de chaque individu diffère de l’affection d’un autre, autant que l’essence de l’un diffère de l’essence de l’autre*”, pergunta-se “Mas não é a mesma?”.

Algumas páginas antes parece ter deixado ressoar dentro de si uma menção à associação afetiva, marcando a explicação com um grande ponto de interrogação: “*Si l’Âme a été affecté une fois de deux affections em même temps, sitôt que plus tarde elle sera affecté de l’une elle sera affecté aussi de l’autre*”.⁹

E ainda anota: “Porque nós imaginamos? Como o pensamento, um modo da natureza, pode inventar uma coisa que não existe?”.¹⁰

A preocupação com o assunto criação/criatividade é anotada ao fim do livro: “Dentro do mundo não há lugar para outras criações [*sic*]. Há apenas a oportunidade de reintegração e de continuação. Tudo o que poderia existir já existe certamente”.¹¹ Trecho que é usado *ipsis litteris* em *Perto do coração selvagem*.¹²

Figura 1



Fonte: Acervo Clarice Lispector/Instituto Moreira Salles.

Colocações sobre causalidade chamam-lhe especial atenção. E há algumas marcações em páginas diversas sobre a filosofia e a razão colocarem-se contra a superstição ou a teleologia e apoiarem o homem “*contre la plénitude de l’être et qu’il doit se fournir à lui-même par la force de sa pensée – lui et pas un Dieu extérieur au monde, une puissance transcendante (...)*” (trecho marcado entre colchetes pela escritora).¹³ Assim, parece haver uma certa busca de apaziguamento ou de “plenitude completa”¹⁴ na compreensão de que “*tout ce qui arrive se produit selon l’ordre éternel et des lois de nature déterminées*”¹⁵ (outro trecho marcado com colchetes pela autora).

Há uma marcação especialmente chamativa (colchetes bem grandes, marcando todo o fim de um parágrafo da página 59), tratando da perfeição ética de Deus:

il en resulte qu’en Dieu ou dans la Nature tout le possible est présent, même ce qui est mal, ce qui est mauvais, ce qui est nuisible. Et comme cela fut présent dès l’origine, il ne peut pas y avoir de surprises, tout fut donné et déterminé dès le commencement; cela signifie le refus de toute arbitraire et de tout hasard.¹⁶

Nesse sentido, também marca com colchetes: “à savoir: attendre et supporter, avec une âme égale, l’une et l’autre faces de Dieu avec la même nécessité qu’il suit de l’essence du triangle, que ses trois angles sont égaux à deux droits”.¹⁷

Ainda sobre causalidade e afetividade, marca com colchetes uma citação sobre a impossibilidade do livre-arbítrio (cuja compreensão talvez também possibilite um outro tipo de vida): “*Il n’y a dans l’âme aucune volonté absolue ou libre; mais l’âme est déterminée à vouloir ceci ou cela par une cause, et cette autre l’est à son tour par une autre, et ainsi à l’infini*”.¹⁸

Ao fim do livro, ela anota: “Chamamos de acaso a combinação de causa e efeito que a razão não percebe nem explica. Mas tudo existe necessariamente”.¹⁹

E ainda na mesma página: “Tudo que é, é porque alguma coisa foi anteriormente. Os fatos se ligam ao passado e não ao futuro (controle [íntimo?] [interno?] [infinito?])”.²⁰

A anotação final não é clara, mas, ainda mais diante da aparente busca por certa serenidade na compreensão da causalidade, minha aposta seria em “controle íntimo” ou “controle interno”, ou seja, não se deixar levar por elucubrações teleológicas e possíveis angústias decorrentes delas.

Mas a anotação que mais parece corroborar com o alcance dessa sensação ou bem-estar (de “*supporter avec une âme égale*”, inabalável) vinculado a tal compreensão está na parte debaixo da página 89 (página em que ela ainda anota, próximo a uma marcação de X, enfatizando um trecho sobre necessidade e perfeição: “Basta-se a si mesmo e não necessidade um objetivo, portanto”): “Assim a pergunta ‘para que’ deixa de ter motivo. As coisas são porque”.^{21, 22}

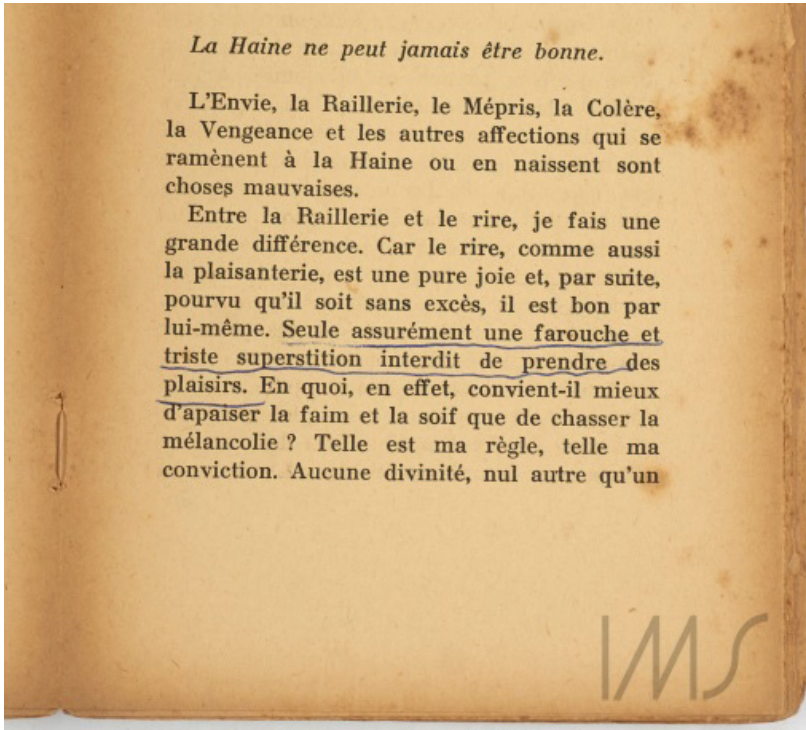
[Par réalité et par perfection j’entends la même chose]²³

As primeiras marcações e anotações que fazem referência a suas preocupações de natureza do “coração selvagem”, isto é, de uma conexão entre a realidade e a perfeição, impossibilitando ascetismos e pieguice moralistas, tratam tanto da vida de Spinoza, quanto de uma suposta forma de vida spinozista. Inicialmente, em um parágrafo biográfico sobre Spinoza, falando de seu viver entre anfitriões holandeses, Arnold Zweig a qualifica como uma “vie juste et pacifique”, ao que Clarice inclui logo antes do “justa e pacífica”: “Apenas?”.²⁴

Na página 63, ela anota: “O ‘Amor intelectual de Deus’ de que fala Spinoza é o verdadeiro conhecimento e exclui qualquer misticismo ou adoração”.²⁵ E, diante de uma leitura algo asceta de Zweig associando “*bonheur du renoncement*” a um “*vrai spinozisme*”, ela puxa um asterisco e questiona: “não é uma derrota? (tolice)?”

Mais adiante, sublinha com caneta azul a seguinte frase: “*Seule assurément une farouche et triste superstition interdit de prendre des plaisirs*”.²⁶

Figura 2



Fonte: Acervo Clarice Lispector/Instituto Moreira Salles.

No âmbito da relação sentimentos-ética, anota, por exemplo: “Homens não devem lamentar homens. Aquele que é conduzido pela Razão só pode dar compreensão. Ninguém é mais necessit. de pena que nós mesmos”.²⁷ E na página seguinte chama a piedade de “subsentimento”.²⁸

Também coloca grandes colchetes no seguinte trecho: “*La mesestime de soi a une fausse apparence de moralité et de religion; et bien que la Mesestime de soi s’oppose à l’orgueil, celui que se mesestime est cependant très proche de l’orgueilleux*”.²⁹ E, adiante a mesma ideia da baixa auto-estima, ou “rebaixamento” [*abiectio*]³⁰ aparece no comentário sobre o seguinte trecho “*Le plus haut degré d’orgueil ou mésestime de soi indique la plus grande impuissance intérieur*” como “supercompensação da psicanálise”.³¹

Sobre a relação entre alegria e perfeição, há uma citação que aparece duas vezes no livro (primeiro na página 154 e mais adiante na página 176) e em ambas lhe chama atenção. Nos dois casos é grifada, seja com sublinhado, seja com um traço duplo lateral em caneta azul ao parágrafo que a contém. Reproduzo o parágrafo (a parte sublinhada é que a escritora sublinhou na primeira aparição do trecho, na página 154):

*La superstition, au contraire, semble admettre que le bien c'est ce qui apporte de la Tristesse; le mal, ce qui donne de la Joie. Mais comme nous l'avons dit déjà, seul un envieux peut prendre plaisir à mon impuissance et à ma peine. Plus grande est la Joie dont nous sommes affectés en effet, plus grande la perfection à laquelle nous passons et plus, en consequence, nous participons de la nature divine; et jamais ne peut être mauaise une Joie regléé par l'entente vrai de notre utilité. Qui, au contraire, est dirigé par la crainte et fait le bien pour éviter le mal n'est pas conduit par la Raison.*³²

Ao fim do livro, mas sem o conhecimento da perfeição menor, pondera “Nossa infelicidade vem de que somos incompletos (faíscas do fogo divino, como queriam os índios?) e perdemos o sentimento do todo”.³³

Liberdade, beatitude e salvação

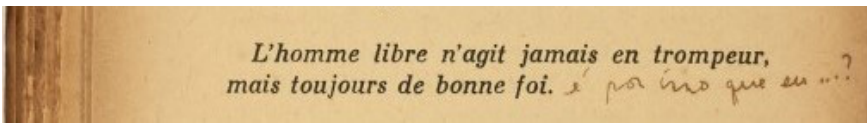
Abro novamente uma seção com uma dúvida de Clarice Lispector. Em dado momento, pergunta-se ela: “Si somos modos de Deus e si tudo é um porque [*sic*] não temos consciência e porque [*sic*] uns estão perdidos do fim e outros o conhecem?”.³⁴ Ela se questiona não apenas sobre a sensação de incompletude, como as “faíscas do fogo divino” da citação anterior, mas também sobre a possibilidade de salvação, ou o caminho da liberdade e da beatitude.

Como já apontado no prólogo, é possível, por meio da marginália, acompanhar o pensamento e os questionamentos de Clarice. Se a liberdade é um tema caro à autora em sua literatura, a conexão entre liberdade, a beatitude, a alegria (em sua manifestação *hilaritas*) e a virtude são certamente uma investigação da leitura reflexiva de *Pages immortelles...* E não apenas no que diz respeito à condição humana, mas também nos questionamentos pessoais da autora.

O capítulo de *Pages immortelles de Spinoza* “*Sur la conduite droite de la vie*” traz alguns apontamentos do apêndice da *Ética* IV. Sobre o casamento, ela sublinha o final da frase, “*mais la liberté interiêur*”, como a causa principal do amor de um homem e uma mulher.³⁵

Na página 180, ela traz um sublinhado duplo ao lado de “*Si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept de chose bonne ou mauvaise, aussi longtemps qu’ils seraient libres*”. Duas páginas depois, após a frase “*L’homme libre n’agit jamais en trompeur, mais toujours de bonne foi*”, escreve: “*é por isso que eu...?*”.³⁶

Figura 3



Fonte: Acervo Clarice Lispector/Instituto Moreira Salles.

E ficamos sem saber o que teria ela pensado. É por isso que Clarice age de boa-fé? Ou de má-fé, com dolo? Ou pensa ela que age com dolo e busca uma justificativa para isso? Estaríamos diante de uma crise de consciência, de um apaziguamento diante da compreensão de si?

“Das vantagens de ser bobo”, uma de suas crônicas publicadas no *Jornal do Brasil* em 1970,³⁷ faz lembrar a reflexão, parece investigar o assunto. Entre outros apontamentos sobre as vantagens de ser bobo, afirma ela:

- Ser bobo às vezes oferece um mundo de saída porque os espertos só se lembram de sair por meio da esperteza, e o bobo tem originalidade, espontaneamente lhe vem a ideia. (...)
- O bobo ganha liberdade e sabedoria para viver.
- O bobo nunca parece ter tido vez. No entanto, muitas vezes o bobo é um Dostoievski.

– Há desvantagens, obviamente. Uma boba, por exemplo, confiou na palavra de um desconhecido para a compra de um ar-refrigerado de segunda mão: ele disse que o aparelho era novo, praticamente sem uso porque se mudara para a Gávea onde é fresco. Vai a boba e compra o aparelho sem vê-lo sequer. Resultado: não funciona.³⁸

Nada de afetos passivos, ressentimentos. A boba escreve uma crônica delicada e bem-humorada.

No questionamento a si própria a seguir, ela ainda não se dá conta da relação que fará adiante (na p. 197) sobre beatitude/salvação/liberdade, conexão com o todo [“porque [sic] uns estão perdidos do fim e outros o conhecem?”³⁹] e o sonhar/desejar como finalidade em si mesma.

No capítulo “L’homme libre” de *Pages immortelles...*, depois de sublinhar [O homem da razão só tem] “à plaire qu’à lui-même”, escreve: “escrever para publicar é uma forma de insatisfação: necessidade dos outros para se sentir existente”.⁴⁰

Se, por um lado, ao se pensar a “insatisfação” como sentimento inadequado (por não se sentir integrada à substância, ou por se sentir causa inadequada de si, ou de seus atos) e daí desejar “escrever para publicar”, isto é, ser lida, ou ainda obter a aprovação de um editor, por outro, a manifestação da potência em forma de expressão literária é sentida por Clarice (muito provavelmente) como *hilaritas*, ou seja, é ali, na escrita – para ser lida – que ela vive a adequação. A escrita literária é uma forma de expressão individual da potência, ou seja, atualização da essência do escritor.

O coração selvagem, que evitava moralismos, também pressentia e investigava que a virtude estava próxima à natureza própria.

Tanto é que a escritora anota: “Ele também considera, como Sócrates, que a virtude é a sabedoria”, anotação que segue um asterisco ao lado da frase “*Agir sous le controle de la raison (...) c’est sans aucune doute agir par vertu*”, complementada adiante com a marcação entre colchetes “être d’accord avec notre nature”.⁴¹

Curioso que mais ao fim do livro anote após “*Dieu s’aime lui même d’un Amour intellectuel infini*”, o seguinte:

natureza *versus* natureza.

Esse amor por si

mesmo é inst. cons. [instinto consciente?]⁴²

Na página seguinte, marca com um grande colchete: “*La Béatitude n’est pas le prix de la vertu, mais la vertu elle-même*”. E elabora em novo pensamento articulando o sonhar (criação, imaginação?) com a liberdade/beatitude:

É por isso que sonhar exp[?][explica(?)] com[o?] um ideal tem em si mesmo a compensação. Ideal realizado não é mais ideal.

O desejar já tem em si mesmo sua finalidade. Certamente nas coisas de espírito. As outras são.⁴³

O pensamento termina em aberto. Sem sequer as reticências do “É por isso que eu...?”.

Vale lembrar que tais aberturas de narrativa/linguagem/pensamento são comuns a Clarice Lispector. Seu romance *Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres*, começa com uma vírgula: “, estando tão ocupada, viera das compras de casa (...)”.⁴⁴ E termina com dois pontos: “eu penso o seguinte:”.⁴⁵ Algumas elipses em *Perto do coração selvagem*, aliás, foram consideradas por alguns críticos, quando de sua publicação, como literatura mal-acabada.

Se há de fato uma compreensão dos limites da linguagem (que Benedito Nunes chamou de negação da linguagem como *cifra*, cf. nota de rodapé #2), há também um trabalho de potencialização de outras linguagens na abertura da língua escrita ou falada (ou, ainda, conscientemente pensada). E essa é uma marca que percebemos em algumas das anotações, inclusive a última:

Toda a tragédia humana está em que o homem se afastou da animalidade e por conseguinte de uma verdadeira comunhão com a natureza. Outro meio de conseguir essa comunhão seria compreendê-la. Não nos é possível porque⁴⁶

Anexo

Livros da biblioteca Clarice Lispector catalogados como “Filosofia” no Acervo Moreira Salles

(Lista organizada em ordem alfabética de títulos)

- 1 – *Ambiente espiritual de nuestro tempo*. Karl Jaspers (1883-1969). Barcelona: Labor, 1933.
- 2 – *An essay on man: an introduction to a philosophy of human culture*. Nova York: Doubleday, 1953.
- 3 – *El arte de la retórica*. Aristóteles. Buenos Aires: Eudeba, 1966.
- 4 – *Emerson: the basic writings of america's sage*. Ralph Waldo Emerson (1803-1882). Nova York: Mentor Book, 1953.
- 5 – *Escritores em ação: as famosas entrevistas à “Paris review”*. Malcon Cowley. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- 6 – *Guide to philosophy*. Cyril Edwin Mitchinson Joad (1891-1953). Londres: Victor Gollancz, 1942.
- 7 – *Imagem das horas*. Cécil Meira. Rio de Janeiro: Pongetti, 1951.
- 8 – *La malattia mortale*. Svolgimento psicologico cristiano di Anti-Climacus. Soren Kierkegaard (1813-1855). Milão: Comunità, 1947.
- 9 – *La philosophie française*. André Cresson. Paris: Presses Universitaires de France, 1944.
- 10 – *La ripetizione saggio d'esperienza psicologica*. Soren Kierkegaard (1813-1855). Milão: Fratelli Bocca, 1945.
- 11 – *L'énergie humaine*. Pierre Teilhard de Chardin (1881-1965). Paris: Seuil, c1962.
- 12 – *L'énergie spirituelle: essais et conférences*. Henri Berson (1859-1941). Paris: Presses Universitaires de France, 1946.
- 13 – *Les miettes philosophiques*. Soren Kierkegaard (1813-1855). Paris: Éditions du Livre Français, 1947.
- 14 – *Les pages immortelles de Spinoza choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940.

- 15 – *Les pages immortelles de Pascal*. Nova York: La Maison Française, c1941.
- 16 – *L'existencialisme: essai critique*. Edgar Pesch. Paris: Dynamo, 1946.
- 17 – *Lições de Sociologia*. 3. ed. Aquiles Junior Archero. São Paulo: Odeon, 1937.
- 18 – *Mauvaises pensées & autres*. Paul Valéry (1871-1945). [s.l]: Gallimard, 1942.
- 19 – *O mundo precisa de filosofia*. Eduardo Prado de Mendonça. Rio de Janeiro: Agir, 1976.
- 20 – *One two three... infinity*. George Gamow. Nova York: Mentor Book, 1953.
- 21 – *Por um novo romance*. Alain Robe-Grillet (1922-2008). São Paulo: Documentos, 1969.
- 22 – *Reconstruction in philosophy*. John Dewey. Nova York: Mentor, 1953.
- 23 – *Sois todos Sanpaku*. George Ohsawa (1893-1966). Porto Alegre: Associação Macrobiótica de Porto Alegre, 1966.
- 24 – *Temas literários e juízos críticos*. Lucas Fabio. Belo Horizonte: Tendência, 1963.
- 27 – *The greek way to western civilization*. Edith Hamilton. Nova York: Mentor Book, 1953.
- 28 – *The I Ching or Book of changes*. Richard Wilhelm. Nova York: Pantheon, 1961.
- 29 – *The writings of Martin Buber*. Nova York: Meridian, 1956.
- 30 – *Traité de l'amour de Dieu*. São Bernardo: L'Église Positiviste du Brésil, 1895.
- 31 – *Vinte e cinco anos de literatura*. Otto Maria Carpeaux (1900-1978). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- 32 – *Writing is work*. Mary Roberts Rinehart. Boston: The Writer, c1939.

Obs.: a tradução americana do *Tratado da reforma do intelecto* (*How to improve your mind*. Nova York: Wisdom, 1956) não aparece na busca com “filosofia” como assunto. Apenas na busca com “Spinoza” como autor.

Notas:

- ¹ Entrevista de Clarice Lispector com o médico Abrahan Akerman para a revista *Fatos&Fotos/Gente*, publicada em 28/03/1977 (ROSSI, Vera Helena Saad. *Diálogos possíveis com Clarice Lispector: a entrevistas de uma escritora jornalista*. Dissertação (Mestrado em Literatura e Crítica Literária) – PUC-SP, São Paulo, 2005. p. 82). Clarice subverteu o modelo tradicional de entrevista com perguntas e respostas, travando diálogos com personalidade e fazendo declarações como a supracitada, e deixando-os à vontade para fazerem o mesmo. O resultado foram grandes entrevistas e perfil e a notoriedade como entrevistadora na época, ainda que recentemente ofuscada pela memória de seu legado apenas como escritora.
- ² Em suas análises sobre a obra da autora, Benedito Nunes a faz dialogar com Sartre, Heidegger e Karl Jaspers. Apenas para indicar um dos caminhos de Nunes a respeito de um autor que Clarice parece de fato de ter lido, cito: “Para empregarmos as expressões de Karl Jaspers, Clarice Lispector faz da negação da linguagem uma cifra silenciosa da transcendência, uma revelação do Ser” (NUNES, Benedito. *O dorso do tigre*. São Paulo: Perspectiva, [s.d]. p. 137).
- ³ OLIVA, Luís César; XAVIER, Henrique Piccinato. Clarice e Espinosa: batidas (des)ordenadas entre dois corações). *Santa Barbara Portuguese Studies*, v. 2, p. 1-20, 2018.
- ⁴ A análise foi feita neste Colóquio de 2019 na apresentação *Lecturas imaginarias: Spinoza, la rebeldia y la felicidad*.
- ⁵ A ideia está presente em *Água-viva* (LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco. 1998 [1973], p. 13) – “Estou lidando com a matéria prima. Estou atrás do que fica atrás do pensamento” – e o termo propriamente na obra *Um Sopro de vida*: “O pré-pensamento é preto-e-branco. O pensamento com as palavras tem cores outras. O pré-pensamento é o pré-instante. O pré-pensamento é o passado imediato do instante. Pensar é a concretização, materialização do que se pré-pensou. Na verdade o pré-pensar é o que nos guia, pois está intimamente ligado à minha muda inconsciência. O pré-pensar não é racional. É quase virgem” (LISPECTOR, Clarice. *Um sopro de vida (Pulsações)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978. p. 16-17).
- ⁶ A lista completa de títulos e autores encontrada na biblioteca da escritora no IMS está no anexo final desta apresentação.
- ⁷ Anotação na página 107 de *Pages immortelles de Spinoza* (ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940).
- ⁸ Por exemplo, quando após marcar com colchetes “Une affection qui est une passion cesse d’être une passion, sitôt que nous en formons une idée claire et distincte”, logo abaixo escreve “Passagem de um fenômeno do subconsciente para o consciente” (ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 185).

- ⁹ ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 116.
- ¹⁰ ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 118.
- ¹¹ ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 207.
- ¹² LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 123.
- ¹³ ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 58.
- ¹⁴ ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 59.
- ¹⁵ ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 76.
- ¹⁶ ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 59-60.
- ¹⁷ ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 112.
- ¹⁸ ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 106.
- ¹⁹ ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 106.
- ²⁰ Esse “controle íntimo” aparece escrito com outro tipo de lápis (mas parecido a um lápis de cor preto do que um lápis de grafite comum). Talvez tenha sido acrescido numa segunda leitura. O trecho se refere a Pages imortelles... (ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 206).
- ²¹ ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 89.
- ²² Há uma reescrita e reelaboração da ideia e dos termos em *Perto do coração selvagem* (LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 122).
- ²³ Marcação com colchetes da frase na página 83.
- ²⁴ ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 40.
- ²⁵ A frase também é usada em *Perto do coração selvagem* (LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 123), de maneira bem próxima a como foi registrada em Pages imortelles...
- ²⁶ ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 53.

- 27 ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p.156.
- 28 ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 157.
- 29 ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 157.
- 30 ESPINOSA, Baruch de. *Etica*. IV, apêndice, cap. 22.
- 31 ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 159.
- 32 ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 156.
- 33 ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 207.
- 34 ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 83-84.
- 35 Um dado biográfico a se colocar lado a lado com a anotação: Clarice casou-se em 1943 (dois anos após a provável leitura de *Pages imortelles* de Spinoza) e se separou do marido, contra a vontade dele, em 1959, com um filho de 11 anos e outro de 6 anos, numa época em que o divórcio não era legalizado no Brasil. Uma atitude que exigiu muita convicção – provavelmente convicção de que não havia mais como motivo do seu matrimônio a promoção da liberdade interior.
- 36 ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 182.
- 37 “Das vantagens de ser bobo”, publicada em 12 de setembro de 1970 (LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999).
- 38 LISPECTOR, Clarice. Das vantagens de ser bobo. In: *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999. p. 310.
- 39 LISPECTOR, Clarice. Das vantagens de ser bobo. In: *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999. p. 83-84 [anotações da autora].
- 40 ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 179.
- 41 Comentário e destaques todos em ZWEIG, Arnold. *Les pages immortelles de Spinoza: choisies et expliquées par Arnold Zweig*. Paris: Corrêa, 1940. p. 64.
- 42 PI, p. 196.
- 43 P. 197
- 44 Lispector, 1998, p. 13.
- 45 Lispector, 1998, p. 159.
- 46 P. 208. A anotação termina de fato sem pontuação.

Spinoza em *Kadosh*, de Hilda Hilst

Fernando Bonadia – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

Geometria às avessas

Quem escreve a apresentação de um livro de literatura procura em geral convidar o leitor à leitura, dando-lhe a certeza de que, mais cedo ou mais tarde, chegará à página final. Não foi, porém, o que aconteceu com a edição mais recente de *Kadosh*¹ da escritora brasileira Hilda Hilst (1930-2004), apresentada pelo professor Alcir Pécora. Logo no primeiro parágrafo de seu texto, o professor assim descreve o livro:

Kadosh, editado originalmente em 1973, é o segundo livro em prosa de Hilda Hilst (...). Consta de quatro textos tremendamente originais, por vezes descritos como metafísicos, em que o mais confortável é admitir que são também muito difíceis; o mais prudente, ao menos para quem não deseja mais que algumas horas agradáveis de leitura para o descanso do dia, talvez seja mesmo deixá-los de lado, por ora.²

Sem medo de que o possível comprador do livro desista de adquiri-lo tão logo leia, na própria livraria, uma apresentação assim tão sincera, Pécora é exato, pois reúne em seis linhas o que de mais importante o candidato a leitor de *Kadosh* precisa saber. Se a descrição pode ser interpretada como desanimadora para o leitor comum, ao leitor interessado em filosofia pode ser um delicioso chamado, afinal, para um filósofo, “horas agradáveis de leitura para o descanso do dia” não raro significa uma forma incrivelmente prazerosa de perder a noite de sono, não descansar do dia, mas encontrar a força para continuar existindo com mais alegria. A um leitor filósofo spinozano, a promessa de dificuldade que se anuncia só faz excitar.

Luiz Orlandi, na gostosa comunicação que preparou sobre outro livro da autora, *A obscena senhora D*, traduz a inquietante pergunta que o

leitor de Hilda se faz quando passa os olhos pelas primeiras linhas de suas obras, pelo menos as de ficção: “como entrar num acordo com suas frases?”. Acordos e pactos nunca funcionaram, nem com a obra, nem com a vida de Hilda, por isso Orlandi tem toda razão de, em outra passagem, interrogar com o humor que lhe é característico: “por que Hilda não estabelece um acordo com o leitor que a quer tão bem?”.³

É impossível transmitir em poucas linhas a densidade que suscita a obra de Hilda. *Kadosh*, ainda por cima, é uma complexidade à parte, pois, segundo a própria autora, ele “tem tudo” o que ela pensava, configurando sua obra “mais importante”.⁴ O conto “Kadosh” é um texto de geometria às avessas e, para além dos cuidados ordinários da exegese literária, requer talento e paciência para a arte da decifração.

Um texto de geometria pactua com o leitor o sentido das palavras empregadas ao longo do discurso. O pacto é garantido por meio de *definições*, *postulados* e *axiomas* que constroem *demonstrações* precisas de *proposições* também precisas. Difere, pois, de um texto como a *Escritura*, por exemplo, pois para bem entendê-la é necessário um amplo conhecimento da história de seus autores, do destino de seus livros, da língua hebraica etc. Para Spinoza, a exatidão de um texto de geometria como os *Elementos* de Euclides é tal, que ele pode ser bem compreendido até por quem não conhece com rigor a língua em que foi escrito.⁵ *Kadosh* “fala” de tal forma que seu ouvinte-leitor está sempre sem saber exatamente o que ele está dizendo ao dizer o que diz. A linguagem é, longe de toda a geometria, inteiramente cifrada.⁶

Minha intenção é introduzir um trabalho de decifração de uma frase precisa do conto, ou melhor, de uma pergunta que enseja referência a Spinoza.⁷ A pergunta é: “Como é que eu vou meter, pensando no livro quinto, na ética, espinho sobre este meu triste celerado?”.⁸ A indagação – convém desde logo notar – apresenta o verbo “meter”, que aparece diversas vezes na obra de Hilda e se repete muito em *Kadosh*. Literalmente, “meter” é “colocar”, “enfiar”, “pôr”; em sentido figurado, significa “transar”, e no falar corrente, reporta mais ao universo vocabular masculino, embora não necessariamente. A sequência “... livro quinto,

na ética, espinho...” é a que remete indiretamente à Spinoza, afinal, nela estão dadas as três pistas, respectivamente: parte V, *Ética*, Spinoza. A expressão “triste celerado”, enfim, é a referência ao momentâneo estado afetivo do órgão genital do personagem. Em idioma spinozano – é bom recordar – tristeza é a passagem que exprime impotência...⁹

Spinoza e Hilda Hilst

A obra de Hilda perseguiu, ora mais, ora menos, a imagem do sagrado. Deus, entidade frequente no discurso hilstiano, não parece ser buscado em provas racionais no plano da filosofia, porque se acha justamente no transbordamento da razão, como fruição literária de encantamento com o místico. Spinoza, filósofo do século XVII, sustentou uma filosofia da imanência, geometricamente demonstrada, pela qual Deus nada produz fora de si mesmo. Spinoza e Hilda Hilst assumem aparentemente perspectivas contrárias: enquanto o filósofo pretendeu demonstrar o que é Deus na imanência, a escritora buscou-o na profusão que escapa para a transcendência. Spinoza, à primeira vista, ousa dissolver a olhos vistos o mistério que Hilst deseja cultivar por trás do mundo. As coisas, porém, não devem ser exatamente assim, ao menos em “Kadosh”.

“O conto narra a história de um homem que decide se retirar do mundo para buscar o autoconhecimento e ao final desse percurso – que remete à ideia de uma iniciação mística – quer encontrar o que ele denomina como *o grande obscuro*”.¹⁰ Na concepção de Hilda, a busca de Kadosh, homem retirado, está inscrita em seu próprio nome, pois *kadosh* é uma palavra cujo radical *kad-* significa em hebraico “separar”.¹¹ Não é, entretanto, no plano da ação, mas no próprio plano da palavra que o personagem se revela como um ser “separado”. Conforme notou Nelly Novaes Coelho – a única mulher que, de acordo com Hilda,¹² captou o sentido de *Kadosh* – “o que [no livro] se revela como ação narrativa é manifestamente insignificante e absurdo, o que importa é a *situação* em que se apresentam as personagens”. Assim como em “Agda Primeiro”, “Agda Segundo” e “O oco” – os três contos, que com “Kadosh” compõem o livro – nosso personagem é uma dessas “criaturas desistentes da ação, na *praxis*, a quem só restam palavras, palavras, palavras”.¹³

Hilda apreciava textos hebraicos e recomendava que seus leitores fossem atrás da significação dos nomes próprios elencados em sua obra ficcional. O nome Kadosh, ela assinala, significa “o Iniciado” que sai à procura da “santidade”. O capítulo “Kadosh” é uma espécie de “tábua etrusca”, da qual, no entender de Hilda, ninguém compreende nada; consiste apenas em uma “fala”, pela qual cada um pode “ir descobrindo o caminho daquele homem que fica numa busca interminável e, no final, até desiste dela e pede que Deus o deixe em paz para ele poder viver a sua aventura amorosa”.¹⁴ Por que esse “enredo” pode se aproximar de Spinoza a ponto de nos autorizar a tomar aquela pergunta como referência efetiva a ele? Há razões internas e externas às linhas de *Kadosh*.

O momento em que o “Amigo de Kadosh” menciona a pergunta que aqui será examinada é precisamente o instante em que Kadosh começa a desistir de sua busca pelo *pacto* da mente com o corpo, da razão com o desejo.¹⁵ Como veremos, talvez seja possível interpretar a menção a Spinoza como uma das expressões pelas quais o narrador manifesta a contradição sentida entre o *amor comum* e o *amor a Deus* (*Ética* V, Proposição 20, escólio).¹⁶

Como meter pensando na parte V da *Ética* de Spinoza?

Uma anotação de Hilda sobre a elaboração dos contos de *Kadosh* aponta: “Qadós – uma vontade compulsória de lutar”.

Se nas narrativas de Hilda o desfecho se caracteriza predominantemente pela morte, em “Kadosh” a escritora faz a personagem encontrar “uma possibilidade, uma senda para si, que pode representar uma senda para a humanidade”. Segundo Carneiro, “esta senda se abre principalmente por duas vias que apontam para a liberdade (tema do Colóquio Internacional Spinoza de 2019): o reconhecimento de que não existem trilhas demarcadas para o encontro com a verdade e o reconhecimento do corpo como o lugar onde se dá o intervalo da vida”.¹⁷ No entanto, o sacrifício de Kadosh para alcançar suas saídas é dual: de um lado, é anseio de unir-se a Deus; de outro, é afã de unir-se com o mundo.¹⁸ Kadosh parece aqui estranhar a figura de Spinoza, pois, em conformidade com a imanência spinozana, unir-se a Deus e unir-se ao mundo são uma só e mesma coisa.

Kadosh está, na verdade, mais aliado a um universo místico; não supera a “imaginação de Deus” para alcançar o “amor a Deus”;¹⁹ é incapaz de, *separado*, se separar do desejo de bens efêmeros (o amor, afeto comum) para alcançar o amor que está além de qualquer mácula. Tudo se passa como se o personagem quisesse a um só tempo fruir ao máximo, com a mente sã, o amor das coisas transitórias e inconstantes, sobretudo as corpóreas e sexuais nascidas de suas “aventuras amorosas”, e gozar no corpo o amor à coisa eterna e constante, nascida de sua busca pelo sagrado. A vizinha “carne-coxa” que estendia anáguas no varal é um exemplo da adesão de Kadosh ao amor furtivo e frívolo. Ele deseja varar a vizinha “assim entre os varais, vizenquando”. O “vizenquando” marca a temporalidade da inconstância, e a sequência do texto define sua aversão à constância do sempre. Amar a vizinha, prossegue ele, “seria bom, seria bom daqui a pouco, logo mais, talvez sempre. Sempre? Ó não Kadosh, isso te sufocaria (...), ó não Kadosh, não aguentarias (...)”.²⁰ Nota-se, contudo, que Kadosh está “fora do tempo”, “perseguido quem se persegue desde sempre, perseguindo eternidade”.²¹

A compulsão da luta que anima Kadosh é idêntica ao combate de todo o ser humano que busca, imaginária ou intuitivamente, fazer com que “a parte da mente que é eterna” (em linguagem spinozana), a saber, o intelecto, prepondere sobre a imaginação que conduz ao padecimento. A desistência do personagem, o adeus ao Deus, desejando esquecê-lo raivosamente (portanto, com as manchas do amor comum) é sinal de uma paixão, indício de que ele não deixa de perceber sua divindade imaginativamente; inclusive dialoga com Deus até o fim. No entanto (e aqui está a senda), sua despedida da divindade é um ato de recusa a dar potência à memória, e isto pode atuar como uma aposta na força do intelecto.

Nos “vinte e um problemas indecifráveis”²² propostos logo no início de sua fala, aparece em 13º lugar: “E por que é tão difícil ser justo e amar o outro?”.²³ Pouco antes de emitir a pergunta fatídica, o Amigo de Kadosh também reclama da contradição entre a razão e a paixão, a mente e a carne, as “antenas de cima” e “este pobre pau”. Depois de grandes especulações metafísicas nascidas de uma “vista d’olhos” em enigmáticos “cadernos do moço”,²⁴ ele confessa:

(...) toda essa grande confusão de um nada faz com que a coisa aqui não funcione de maneira excelente e é preciso resguardar o coitado, este pobre pau, das antenas de cima, no fundo já estão muito ligados, mas convém afrouxar os cordões, anular a tensão (...).

Se um dia tudo o que foi dito acima se revelar demonstrável, poderemos com segurança afirmar que, pela lógica da decifração, a pergunta “como meter pensando no livro quinto, na ética, espinho sobre este meu triste celerado?” é o enfrentamento da questão: como concordar a *ação do corpo de meter* com a *ação da mente de pensar* quando o *pensar* impõe como que um espinho sobre a carne que mobiliza o corpo à ação de meter? Kadosh ainda não sabe que está à procura do que Spinoza chamou “o bem verdadeiro”;²⁵ ele quer, sem deliberar seriamente,²⁶ atingir “um “novo instituto” para a existência comum, sem mudar “a ordem e o comum instituto” de sua própria vida.²⁷

Kadosh não “intelige clara e distintamente a si e a seus afetos”; por isso, não experimenta verdadeiramente o amor a Deus.²⁸ O amor distinto do comum, dissolvido nos vizenquandos da paixão, não pode “ocupar ao máximo” sua mente;²⁹ sua mente se “distrai”³⁰ com o amor que facilmente se converte em ódio.³¹ Segundo Spinoza, o “Amor a Deus não pode ser manchado nem pelo afeto de inveja, nem pelo de ciúme, mas é tanto mais fomentado quanto mais imaginamos mais homens unidos a Deus pelo mesmo vínculo de Amor”.³² Mas Kadosh está disposto a buscar a santidade com seu ato de separação do mundo, e com ela a verdadeira felicidade, porque entende a vida feliz como “prêmio da virtude”, como uma espécie de recompensa por se santificar, se sacrificar e se iniciar. Ele se retira do mundo a fim de coibir a lascívia, sossegar o seu “celerado” e com isso gozar a beatitude. O desfecho do personagem, evocando a impotência da memória quanto ao Deus imaginário e o desejo de viver “carne e grandeza” em um “tempo de amor”,³³ pode sugerir tanto uma ruptura com a vida vã, quanto uma aposta na percepção de que é preciso ainda muito errar para poder “decidir-se enfim” pela procura do bem verdadeiro.

O conhecimento de Deus que Kadosh quer adquirir é o que cura, ou seja, um potente afeto contra “as enfermidades e infortúnios do ânimo”

que “têm sua origem principalmente no Amor excessivo a uma coisa que está submetida a muitas variações e de que nunca podemos ser possuidores”. Vinculado ao amor comum, ele permanece, entretanto, do ponto de vista spinozano, aquém da plenitude do amor a Deus, aquele que, embora não suprima “absolutamente” as paixões, faz com que elas “ao menos (...) constituam uma parte mínima da Mente”.³⁴

No final do conto, ao dizer que vai viver a vida e esquecer o Deus do imaginário, Kadosh aceita a impossibilidade de pactuar corpo e mente assim tão obstinadamente, sem mudar a ordem de sua vida. O fim de “Kadosh” é o fim de uma busca fracassada pela liberdade, mas – se nos deixarmos levar por uma imaginação literária de intuição espinosana – e a autora, vale ressaltar, nos autoriza a isso – podemos imaginá-lo pondo fim ao seu relato e, em seguida, tomando a caneta nas mãos e pondo-se a redigir o primeiro parágrafo do *Tratado da emenda do intelecto*, como um Spinoza às portas da cura.

Depois que a experiência me ensinou que tudo aquilo que frequentemente ocorre na vida comum é vão e fútil; e como eu visse que tudo o que eu temia e que me levava a temer nada tinha em si mesmo de bom nem de mau, senão enquanto por isso o ânimo fosse movido, pus-me finalmente a inquirir se dar-se-ia algo que fosse um bem verdadeiro *etc.*³⁵

Seria apenas o primeiro parágrafo, mas já estaria de bom tamanho para alguém que se entende como “o Iniciado”. Kadosh não descobriu que é na integração do *amor comum* ao *amor a Deus* que se explicita a tão cobiçada união com o mundo. E de fato é tão difícil quanto Hilda Hilst unir o desejo que leva, por meio do amor a Deus, aos amores comuns, e o desejo que leva, por meio de amores comuns, ao amor a Deus.

Notas:

- ¹ O livro foi publicado com a grafia Qadós. A mudança para Kadosh “deveu-se à vontade absoluta e abscôndita da própria Hilda Hilst” (PÉCORA, Alcir. Nota do organizador. In: HILST, Hilda. *Kadosh*. São Paulo: Globo, 2002. p. 14). O registro “Kadosh”, quando se refere ao título do livro, é grafado em itálico; quando se refere ao conto de mesmo nome, aparece entre aspas e, ao remeter ao substantivo próprio (nome do personagem), permanece no padrão.
- ² PÉCORA, Alcir. Nota do organizador. In: HILST, Hilda. *Kadosh*. São Paulo: Globo, 2002. p. 11.
- ³ ORLANDI, Luiz. *Arrastões na imanência*. Campinas: Editora Phi, 2018. p. 153-154.
- ⁴ A autora também considerava *Kadosh* de difícil penetração. Dois anos antes de morrer, ela afirmou: “O *Kodosh*, essa que eu acho que é a [minha obra] mais importante”, “porque aqui [em *Kadosh*] tem tudo, tudo o que eu pensava”; “é muito difícil de entender” (MARTINS, Paulo Bastos. Hilda Humana Hilst [Documentário]. Departamento de Multimeios, Instituto de Artes, Unicamp, Campinas-SP, 2002. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=4sxAJkkIgg8>. Acesso em 15 mar. 2020).
- ⁵ ESPINOSA, Bento. *Tratado teológico-político*, 7. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 131.
- ⁶ A dissertação de mestrado de Alan Carneiro (2009), à qual devo muito, transcreve por inteiro em apêndice o conto “Kadosh”, inserindo notas em certos nomes e em alguns enunciados para os quais, provavelmente depois de muito estudo e pesquisa, o autor conseguiu encontrar o sentido.
- ⁷ Cf. CARNEIRO, Alan. *Kadosh e o sagrado de Hilda Hilst*. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009, p. 126.
- ⁸ HILST, Hilda. *Kadosh*. São Paulo: Globo, 2002. p. 95.
- ⁹ *Ética* III, Definição dos afetos 3 (ESPINOSA, Bento. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015).
- ¹⁰ CARNEIRO, Alan. *Kadosh e o sagrado de Hilda Hilst*. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009. p. 43.
- ¹¹ Aliás, de forma mais adequada, o nome kadosh significa “ser sagrado” e deriva do siríaco. A palavra, incidente no Antigo Testamento, se referia ao contexto das oferendas e dos sacrifícios pelos quais se dava a “constante renovação da aliança entre o senhor e o povo de Israel” (CARNEIRO, Alan. *Kadosh e o sagrado de Hilda Hilst*. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009. p. 59).
- ¹² DINIZ, Cristiano (Org.). *Fico besta quando me entendem: entrevistas com Hilda Hilst*. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013. p. 121.

- ¹³ COELHO, Nelly. Qadós de Hilda Hilst. *Revista Colóquio de Letras*, nº 18, p. 87, mar. 1974.
- ¹⁴ DINIZ, Cristiano (Org.). *Fico besta quando me entendem: entrevistas com Hilda Hilst*. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013. p. 121.
- ¹⁵ Este ponto dialoga com o sentido do início da saga de Kadosh, isto é, com as primeiras palavras do conto: “PACTO QUE HÁ DE VIR...” (HILST, Hilda. *Kadosh*. São Paulo: Globo, 2002. p. 45).
- ¹⁶ ESPINOSA, Bento. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015.
- ¹⁷ CARNEIRO, Alan. *Kadosh e o sagrado de Hilda Hilst*. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009. p. 45.
- ¹⁸ CARNEIRO, Alan. *Kadosh e o sagrado de Hilda Hilst*. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009. p. 59.
- ¹⁹ “A dificuldade dos homens em conhecer claramente a Deus (embora todos tenham conhecimento adequado de sua essência, o que é ontologicamente garantido) [segundo Espinosa], ‘vem de não poderem imaginar Deus como aos corpos’. Essa impossibilidade faz seu conhecimento de Deus afetivamente fraco diante das paixões contrárias. Ora, na parte V, o Amor a Deus supre esta carência no terreno afetivo e, por isso, ‘ocupa a mente ao máximo’, vencendo assim a batalha contra a afetividade passiva” (OLIVA, Luís César. *Existência e eternidade em Leibniz e Espinosa*. São Paulo: Discurso, 2016. p. 320).
- ²⁰ HILST, Hilda. *Kadosh*. São Paulo: Globo, 2002. p. 60.
- ²¹ HILST, Hilda. *Kadosh*. São Paulo: Globo, 2002. p. 79.
- ²² HILST, Hilda. *Kadosh*. São Paulo: Globo, 2002. p. 45.
- ²³ HILST, Hilda. *Kadosh*. São Paulo: Globo, 2002. p. 46.
- ²⁴ “Cadernos do moço”, no conto, pode ser uma referência à *Ética*.
- ²⁵ ESPINOSA, Bento. *Tratado da emenda do intelecto*. Trad. Cristiano Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015. p. 27 (§1).
- ²⁶ ESPINOSA, Bento. *Tratado da emenda do intelecto*. Trad. Cristiano Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015. p. 31 (§10).
- ²⁷ ESPINOSA, Bento. *Tratado da emenda do intelecto*. Trad. Cristiano Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015. p. 29 (§6).
- ²⁸ *Ética* V, Proposição 15 (ESPINOSA, Bento. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015).
- ²⁹ *Ética* V, Proposição 16 (ESPINOSA, Bento. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015).
- ³⁰ ESPINOSA, Bento. *Tratado da emenda do intelecto*. Trad. Cristiano Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015. p. 29 (§6).

- ³¹ *Ética* V, Proposição 18, corolário (ESPINOSA, Bento. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015).
- ³² *Ética* V, Proposição 20 (ESPINOSA, Bento. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015).
- ³³ HILST, Hilda. *Kadosh*. São Paulo: Globo, 2002. p. 98.
- ³⁴ *Ética* V, Proposição 20, escólio (ESPINOSA, Bento. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015).
- ³⁵ ESPINOSA, Bento. *Tratado da emenda do intelecto*. Trad. Cristiano Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015. p. 27 (§1).

El poema de Jorge de Sena sobre Spinoza

Xesús Blanco Echauri – Universidade de Santiago de Compostela (USC)

*Lentes poliu para de Holanda os mtopes
que delas precisavam para a escrita
comercial do açúcar e saborearem
os cantos delicados das pinturas.
Judeu sem sinagoga e sem península
ibérica de avós, moral geómetra
os ângulos mediu aos teoremas
da vida humana em lentes tão convexas
que até o latim lhe é como hebraico morto.
E sem de deus teólogo traçou
as linhas da cidade constituída
segundo as leis dos anjos da razão.
E Bento se chamava este coitado
da suma gentileza de existir-se
e de pensar-se em glória a paciência triste
de polir lentes sem ter deus nem pátria.
Mas só assim é que os cristais flamejam
em pura transparência apavorada.*

Jorge de Sena
Homenagem a Spinoza¹

En el dominio de los estudios spinozanos en lengua portuguesa se ha producido en las últimas décadas un notable renacimiento de la investigación filosófica a ambas orillas del Atlántico, de tal suerte que parecen quedar muy lejos los notables trabajos pioneros de los profesores Joaquim de Carvalho y Lívio Teixeira, que tanto contribuyeron a desbrozar el camino en Portugal y Brasil, respectivamente, a comienzos de la década de los cincuenta del pasado siglo. La publicación en los últimos lustros de numerosas monografías y trabajos de investigación en general expresan la vigorosa buena salud de los estudios filosóficos contemporáneos en

lengua portuguesa sobre Spinoza, contribuyendo al enriquecimiento de los trabajos spinozanos en la comunidad científica internacional. Pero, además, estos últimos años también han resultado propicios y fecundos para los lectores del filósofo en su lengua materna, porque la publicación de nuevas traducciones de la mayoría de sus obras satisfizo una necesidad objetiva que algunos conocíamos: la insuficiencia de versiones portuguesas, competentes y actualizadas, de algunos de sus textos, que venía obstaculizando y comprometiendo seriamente el conocimiento de su filosofía y, por consiguiente, también su difusión en un amplio universo cultural, más allá del siempre reducido ámbito de los especialistas.

Sin embargo, la fenomenología de la recepción de un filósofo – como teníamos ocasión de apuntar hace ya bastantes años –² es lo suficientemente compleja para que, con frecuencia, no se agote en el umbral de los estudios estrictamente filosóficos, sino que se extienda a otras dimensiones de la cultura en las que, a menudo, puede alcanzar un nivel de sedimentación muy superior al adquirido durante un período de tiempo en el universo académico. Lo que en éste pudiera haber adolecido en ocasiones de un interés escaso, ora como resultado durante un período de tiempo de un desarrollo precario e insuficiente de la investigación científica, ora por razones extrínsecas a su fuerza motriz, a menudo ha sido recepcionado con mayor fuerza e intensidad fuera de él. Es la virtualidad de las lenguas, que hace posible que encuentren en ella buen acomodo lo que las instituciones universitarias pudieran haber subestimado o, simplemente, no fueron susceptibles de promover. En este sentido, tengo para mí que la presencia de Spinoza en las culturas de lengua portuguesa, lejos de agotarse en el esperanzador desarrollo de sus estudios filosóficos de estos últimos años, requiere ser explorada en el siempre más vasto y rico territorio de la república de las letras, donde su presencia a lo largo de todo el siglo XX (aunque no sólo de él), es tan fecunda y notable como las propias literaturas lusitana y brasilera. De ahí que sea precisamente en ese dominio fronterizo, tantas veces ignorado por la filosofía y la crítica literaria, donde una investigación interdisciplinar, susceptible de transitar por los diversos saberes de las ciencias humanas, puede ofrecer una mayor originalidad e interés para satisfacer la curiosidad de algunos lectores,

contribuyendo además de ese modo al desarrollo y profundización de los estudios spinozanos, porque son pocas las lenguas occidentales que en el pasado siglo han prestado un mayor atención hacia la figura del filósofo de Amsterdam.³ A tan noble propósito, estudiar la presencia del filósofo en las culturas de lengua portuguesa, se consagra monográficamente uno de los últimos volúmenes publicados por la revista *Santa Barbara Portuguese Studies*,⁴ que publica el Departamento de Estudios Portugueses de la Universidad californiana de Santa Barbara, que dirigiera hasta su muerte el gran escritor portugués Jorge de Sena, exiliado de su país desde los tiempos de la dictadura salazarista. Teniendo en cuenta los orígenes portugueses de su familia y los antecedentes del filósofo podía presumirse una notable presencia de Spinoza en las culturas de lengua portuguesa, como acreditan las obras de Luis Machado de Assis y Clarence Lispector, de Fernando Pessoa y el propio Jorge de Sena, entre otros muchos, sobre quienes parece haber ejercido una fascinación muy peculiar. Mas es verdad también que la figura y la obra del filósofo siempre han ejercido una enorme atracción sobre un gran número de escritores, en casi todas las lenguas, produciendo un fenómeno singularmente insólito, infrecuente con otros grandes pensadores de la historia de la filosofía.⁵ Deleuze, en textos bien conocidos,⁶ ya había observado con particular agudeza este rasgo singular de la filosofía de Spinoza.

Preguntándose porqué Spinoza fascina a los escritores, P.-F. Moreau ha consignado la existencia de algunos filósofos (en rigor, sólo unos pocos: Sócrates entre los antiguos, Spinoza entre los modernos) respecto de los cuales los procedimientos ordinarios con que los profesionales de la filosofía acometemos el estudio de su recepción resultan insuficientes. Se trata de filósofos cuya fortuna histórica, lejos de quedar circunscrita al interés de quienes han ejercido ese oficio posteriormente, trasciende el dominio de la actividad filosófica estrictamente considerada, porque su figura y su obra han ejercido una notable influencia sobre otros ámbitos de la cultura, como la literatura. En este sentido, Spinoza representa un magnífico ejemplo, resultando paradigmático por su capacidad de influencia sobre un buen número de escritores, en múltiples lenguas, que no se han sustraído a su singular magnetismo. Se trataría, al decir

de P.-F. Moreau, de “la aparición no filosófica de la filosofía”.⁷ Aunque el interés no filosófico por Spinoza pueda presentar formas muy diversas, en general todas ellas remiten al filósofo, o a su concepción del mundo y de la vida, confiriéndole un estatuto *exemplar*, es decir una suerte de modelo testimonial que representa una referencia ejemplar, aunque su contenido resulte extremadamente variable. Porque los materiales “con los que se constituye el reconocimiento no teórico de la filosofía” pueden encontrarse en la vida, en la obra o en los efectos de su pensamiento,⁸ explicando la correspondencia entre la diversidad de retratos elaborados y la de los escritores seducidos o deslumbrados por el filósofo. En este sentido, Moreau ha elaborado una tipología de seis modelos distintos, aunque sólo uno de ellos (el del disidente), y únicamente con carácter parcial y fragmentario, pudiera ser de alguna utilidad para evaluar la influencia de Spinoza en la poesía de Jorge de Sena. El exilio del poeta (la dictadura de Salazar le conduce a establecerse, primero, en Brasil, adquiriendo la nacionalidad brasileña, y más tarde, tras el golpe de Estado de 1964 y el advenimiento de la dictadura militar, en California, ganándose la vida como profesor en las aulas de la Universidad de Santa Bárbara) y sus orígenes portugueses conducen a Jorge de Sena a identificarse muy bien con la doble condición de un filósofo-artesano entregado a su oficio “sem ter deus nem pátria”. El exilio, sin duda, es una temática recurrente en toda la poética seniana. Y como agudamente ha observado Facenda Lorenço, la reflexión sobre él

adquiere aún otras modalidades menos directas, al ser referida a otras personalidades, como Camões, Spinoza, Guido Cavalcanti, Salvador Correia de Sá y Benevides, y tantos otros. Quiero decir, y esto sucede en cualquier eje temático, *el poeta pasa a meditar a través de otros*. Y esta “*subjetividad objetivada*”, cada vez más frecuente a partir de los años cincuenta, significa que, al hablar de sí, y para hablar de sí, el poeta habla de otros y sobre los otros, de los otros contados en situaciones concretas, de los otros observados en la historia y en la cultura, de los otros en cuanto vida que palpita, codificada, en objetos, de las artes o de la literatura (...). En suma, *el poeta, al retratarse, retrata, y viceversa*.⁹

Sena retrata al filósofo y, retratándolo, se retrata también a sí mismo.

Hace tiempo tuvimos ocasión de consignar que los textos del gran escritor portugués nos habían acompañado en el curso de los años y que su obra (sobre todo en verso) había permanecido siempre al alcance de mi mano, abierta a una relectura atenta en la que descubrir nuevos y singulares matices que, con anterioridad, me habían pasado desapercibidos. Viajes, geografías, ciudades, escritores, músicos, pintores, filósofos, imaginarios compartidos en una geografía común de los afectos. Spinoza, por supuesto, el primero.¹⁰ Mas los numerosos años transcurridos nos han permitido, por una parte, no sólo continuar releando aquí y allá muchos de sus libros de poemas, sino también disponer de la posibilidad de acceder a una parte muy importante de su poesía inédita, recientemente publicada, y cuyo volumen alcanza la magnitud de 895 nuevos poemas, escritos por su autor entre 1936 y 1978, y editados ahora según el orden cronológico de composición. De este modo, resulta posible una lectura en paralelo de los libros de poemas publicados, ahora reeditados bajo el nombre de *Poesía I*, y los hasta ahora inéditos y desconocidos, publicados bajo el título general de *Poesía 2*.¹¹ De esta guisa, el primer volumen de la Poesía completa reúne las tres compilaciones bien conocidas de los poemarios ya publicados en 1988 (*Poesía-I*¹²) y 1989 (*Poesía-II*,¹³ *Poesía-III*¹⁴). Mas también el tiempo transcurrido no nos ha permitido leer algunos textos de su inmensa obra en prosa, sobre todo algunos de sus estudios sobre literatura y cultura portuguesa y brasileña. Narrador, dramaturgo, ensayista, teórico y crítico de la literatura, editor y traductor, estudioso de las literaturas portuguesa, brasileira y británica, autor de centenares de cartas y diarios, mas sobre todo poeta, Jorge de Sena es autor de una obra en cierto modo inabarcable, habiendo escrito y publicado casi un millar de textos, de muy diversa extensión, factura y propósito, como han consignado oportunamente Jorge Fazenda Lourenço y Frederick G. Williams.¹⁵ Somos, sí, lectores *amateur* de la poesía seniana, pero sólo tenemos un conocimiento muy fragmentario de su también inmensa obra prosística, en particular ensayística, y, desde luego, desconocemos la mayor parte de los trabajos – ya numerosos – que le han sido consagrados, como corresponde a uno de los escritores mayores de las letras portuguesas de la península ibérica del pasado siglo. Es por

eso, y porque conocemos la centralidad de la *Ethica* de Spinoza, junto a los textos de otros grandes filósofos, en la obra poética y prosística seniana en su conjunto, por lo que aquí nos limitamos a reflexionar sobre el Spinoza de Jorge de Sena, exclusivamente según el *Homenagem* que de él escribiera un 22 de noviembre de 1970. Dicho poema fue publicado por su autor en 1972 en su libro *Exorcismos*, que reúne la poesía escrita entre junio de 1969 y enero de 1972; para ser posteriormente reeditado junto a otros libros de poemas publicados entre 1969 y 1977 (*Peregrinatio ad Loca Infecta; Exorcismos; Camões Dirigi-se aos Seus Contemporâneos; Conheço o Sal...e Outros Poemas; Sobre esta Praia*) en la compilación *Poesía-III*, anteriormente referida.

Atenderemos aquí, por consiguiente, tan sólo a los versos que componen el único texto dedicado por Sena al filósofo, desatendiendo de un modo explícito la consideración del impacto que la obra de Spinoza, y en particular su *Ethica*, pudieran merecer en la poética seniana considerada en su conjunto, según confiesa explícitamente nuestro admirado escritor en una entrevista que le fue realizada en Lisboa en 1972:

Espinosa sempre teve para min muito interesse desde que, adolescente, li a Ética. Há obras que foram para mim revoluções e, curiosamente, os livros que para min foram revoluções foram sempre obras filosóficas. Nunca as outras. A literatura nunca me fez grandes revoluções... Além do Espinosa, posso citar o Hegel, o Kant, o Marx; fiquei marcado por essa gente para o resto da vida. Da literatura, pois, muito menos, visto que sempre estive mais interessado em compreender o mundo (para que, na linguagem, eu pudesse, de certo modo, contribuir para a transformação dele) do que estive interessado em criar linguagem com a mera intenção de criar objectos estéticos. (...) Para mim, a obra de arte (e nisso fiquei marcado pela minha formação sociopolítica), é, de uma maneira ou de outra, uma obra de acção. Fui sempre contrário – e sê-lo-ei sempre – a todas as formas de esteticismo. Para min um poema é um acto, não um acto poético, como tanto se diz agora, mas un acto filosófico e sociopolítico através da expressão poética.¹⁶

En lo sucesivo, por razones de comodidad, iremos comentando, verso a verso, los rasgos que el poeta consigna sobre Spinoza, privilegiando

los acentos y registros de las imágenes que sobre el filósofo nos traslada, intentando también documentar esa información que procesa, aún sin ánimo – como resulta lógico, porque carecería de sentido – de interrogar la verdad de su saber.

Spinoza, filósofo-artesano: pulidor de lentes y óptico

Sena principia su poema sobre el filósofo consignando su dedicación a un oficio manual, tallar lentes para quienes adolecen de problemas de visión. Una información precisa y correcta, pues sabemos muy bien que, a partir de su expulsión de la comunidad sefardí de Amsterdam, se gana la vida dedicándose al oficio de pulir vidrios ópticos para gafas, microscopios y telescopios. Parece haber elegido esta actividad, además de para proporcionarse el necesario sustento, porque le permitiría progresar en sus conocimientos científicos de óptica.

A este respecto, el primer testimonio, así como la primera información sólida y fiable sobre este importante aspecto de la vida del filósofo, nos la proporciona su amigo Jarig Jelles en el texto que redacta (en neerlandés) como prólogo de presentación de sus *De Nagelate Schriften*, y que su también amigo L. Meyer traduce al latín igualmente como prólogo de la versión latina de las *Opera Posthuma*, publicadas ambas – según la conocida expresión de K.O. Meinsma – por “el círculo de Espinosa” en Amsterdam en 1677, inmediatamente tras su muerte. El texto de Jelles comienza con algunos apuntes biográficos del filósofo, entre los que se consigna este importante aspecto de su vida cotidiana,¹⁷ ampliamente transformada tras la expulsión de la comunidad judía y su célebre excomunión, que le invitan a abandonar la actividad comercial familiar desarrollada durante unos años, primero junto a su padre Miguel y, más tarde, tras el fallecimiento de éste, con su hermano Gabriel. Esta información de Jelles resulta confirmada por Colerus, el biógrafo de Spinoza, quien estuvo en estrecha y larga relación con el último hospedero del filósofo (H. van der Spyck), el cual razona, además, porqué el filósofo había aprendido pronto dicho oficio, sin duda antes de abandonar Amsterdam y, por consiguiente, de fijar su residencia en Ouderkerk.

Spinoza, como judío culto, conocía muy bien la ley y el consejo de los antiguos maestros judíos, de que, junto con los estudios, se debe aprender un arte u oficio para vivir de él.¹⁸ (...) Antes de dedicarse a la vida tranquila del campo, aprendió a pulimentar vidrios para lentes de telescopios y otros usos. Adquirió tal perfección que todos deseaban comprar sus trabajos y él podía, en caso de necesidad, vivir de ellos. Entre sus muebles se hallaron todavía distintas piezas de esos vidrios pulidos y se vendieron a un precio razonable, como he sabido por el subastador.¹⁹

Lucas también confirma la información de Colerus cuando escribe: “Todos los días empleaba unas horas en preparar lentes para microscopios y telescopios, oficio en el que descollaba tanto que, de no haberle sobrevenido la muerte, cabe creer que habría descubierto los más bellos secretos de la óptica”.²⁰

No es imposible que Sena pudiera haber tenido acceso a la lectura de alguno de los antiguos biógrafos del filósofo (Colerus, Lucas, Kortholt o el mismo Bayle), aunque disponga en su propia lengua de los escritos del profesor Joaquim de Carvalho, entre otros. Mas también resulta posible que hubiera tenido acceso a la correspondencia de Spinoza, muy rica en información sobre diversos aspectos de su vida. Lo cierto es que, con independencia de que los hechos acreditan la singular pericia del filósofo en las técnicas características de la práctica óptica, propias de un artesano experto y competente en su oficio, más que el alcance de sus conocimientos científicos en esta disciplina, no es menos cierto que gracias a sus *Cartas* (y a las de otros personajes) también conocemos el reconocimiento que recibe de algunos de los mayores ópticos teóricos de su tiempo, como Huygens, Leibniz y Hudde. Sabemos que el filósofo-artesano, perito en la talla de cristales, era por ello objeto de la curiosidad de Huygens y también de Leibniz, mientras que el propio Spinoza se siente autorizado a comentar e incluso a criticar sus ideas y las de otros, como Hudde, célebres en la materia. No es casual que los tres científicos citados sean los ópticos teóricos más relevantes que aparecen en su *Correspondencia*.

Mas volvamos al poema de Sena. Pues existe en él un elemento también apuntado, muy preciso, que sorprende al lector familiarizado con

la biografía del filósofo. Pues, ¿qué van a poder contemplar los miopes gracias a las lentes pulidas en su taller óptico? No se trata sólo, por supuesto, de los “cantos delicados das pinturas”, porque se trata éste – la pintura holandesa en su edad de Oro –²¹ de un lugar común bien conocido, en particular por un poeta con la cultura de Sena, quien había dedicado además uno de sus poemas – “*A morta*”, *de Rembrandt* – a un lienzo del pintor holandês.²² Tampoco sorprende su conocimiento del tipo de actividad que se encuentra en el origen del bienestar material de Amsterdam y, en particular, de su comunidad sefardí: el comercio. Mas sí resulta algo más insólito que conozca que es el comercio del azúcar quien nutre (junto a otros pocos productos selectos) la poderosa industria comercial de la comunidad judeo-portuguesa, una comunidad que monopoliza el comercio de ultramar holandés durante las primeras décadas del siglo XVII.²³ No sorprende tampoco, finalmente, que fueran algunos miembros de la pujante comunidad quienes pudieran adquirir obras de pintores holandeses, entre ellas del mismo Rembrandt, entre otros muchos.

Spinoza, judío sin sinagoga y sin península ibérica de abuelos

Judío de *nação*, cuyos padres habían nacido en Portugal,²⁴ y cuyos antepasados remotos probablemente habían sido expulsados de España en 1492, Spinoza nació en Amsterdam el 24 de noviembre de 1632 y falleció en La Haya el 21 de febrero de 1677. La ambigüedad de las grafías de su nombre (Bento/Baruj/Baruch, pues diversos eran los usos en familia, en hebreo y en la sinagoga), y también de su apellido (Espinosa/Espinoza) es análoga a la de la mayoría de sus familiares, y habitual entre los judíos, al menos entre los sefardíes o marranos, es decir entre quienes recientemente se habían “convertido al cristianismo, y tenemos ruin concepto dél por haberse convertido fingidamente”, según escribe Sebastián de Covarrubias en su celeberrimo *Tesoro de la lengua castellana o española*,²⁵ del que el filósofo poseía un ejemplar en su pequeña pero selecta biblioteca personal, probablemente heredado de su padre. “Sem península ibérica de avós”, sí, el diagnóstico de Jorge de Sena es rigurosamente exacto.

Miguel de Spinoza, quien había nacido en 1587 en Vidigueira, en el Alentejo portugués, viudo de su primera esposa, Raquel, fallecida pre-

maturamente en 1627, y con la que no había tenido descendencia, casose en segundas nupcias con Hanna Débora Senior, con la que tuvo cuatro hijos (Miriam, Isaac, Gabriel y Rebeca), además del filósofo. El infortunio de su muerte, acontecido en 1638, cuando Bento apenas contaba con 6 años de edad, hizo que recayese en Ester Gionar de Solís, lisboeta de nacimiento, con 41 años cuando tomo por esposo a su padre Miguel, la encomienda de ocuparse del cuidado y educación de sus hijos. A pesar de algunas inexactitudes que más de uno de los biógrafos antiguos del filósofo (en particular, Bayle y Lucas) habían escrito sobre sus orígenes familiares, documentos recientes han confirmado el juicio de Colerus sobre sus padres y la casa familiar:²⁶ “Aunque se suele escribir que era pobre y procedía de origen humilde, es cierto más bien que sus padres eran judíos portugueses, distinguidos y bien acomodados, que vivían en una hermosa casa de comerciante, situada en el Burgwal, cerca de la antigua iglesia portuguesa”.²⁷

En el Burgwal se había formado el “barrio judío”, con sus tres sinagogas (“Bet Jacob”/Casa de Jacob, “Neve Shalom”/Morada de paz y “Bet Israel” /Casa de Israel) de suerte que, después de su unificación en 1639, la casa de los Spinoza quedaría muy próxima a ella. En ese barrio no solo vivían judíos relevantes, como Saúl Leví Morteira y Menasseh ben Israel, sino comerciantes ricos e incluso, al menos por algún tiempo, el célebre pintor Rembrandt van Rijn. Siendo así las cosas, el niño Bento se crió rodeado de cuatro hermanos y estudió en una escuela que tenía casi al lado de su casa, al tiempo que su padre ocupaba puestos de honor, de forma intermitente, primero en la sinagoga “Bet Jacob” (1633-1639) y, después en la sinagoga “Talmud Torá” (1639-1650), que fue el nombre que, después de la unificación, se dio tanto a la nueva sinagoga unificada como a la escuela natal del filósofo.

Hasta aquí unos breves apuntes que deben servir para documentar tanto los orígenes portugueses de la familia de Spinoza, como su posición social en la comunidad judeo-portuguesa amstelodama, de la que sería excomulgado el filósofo a los 24 años de edad, el 27 de julio de 1656, mediante un *herem* singularmente vehemente y de una extrema dureza,

como resulta bien conocido, inhabitual – al parecer – en otras prácticas análogas realizadas en aquél tiempo histórico (abstracción hecha de los procesos contra el pobre Uriel da Costa y contra el médico marrano español correligionario del filósofo, Juan de Prado), por múltiples que fueran las heterodoxias que padeciera la Sinagoga portuguesa, expresión de un fenómeno que caracteriza durante el siglo XVII a todas las confesiones monoteístas, no sólo judías, sino también católicas y protestantes, como ha sabido explicar admirablemente Kolakowski en su *Cristianos sin Iglesia*.²⁸ Sena tiene muy presente que aquel judío “sin península ibérica de abuelos” es también, sin duda, un “judeu sem sinagoga”, con todo lo que tal circunstancia implica. Pues implica, entre otras cosas, que los ángulos de la moral “geómetra”, es decir, de esa *Ética* concebida al modo de la geometría euclidiana – paradigmática en aquella geografía y tiempo histórico – fue susceptible de medir los teoremas de la vida humana con una lentes tan circulares y convexas – conforme a los designios de las leyes ópticas de preferencia del filósofo – que hasta el latín en el que todavía él se expresa, junto a los hombres cultos de su tiempo, se presenta como si se tratase de la lengua hebrea muerta, al adolecer para algunos de una particular precariedad y/o austeridad lingüística. Mas como escribiera Deleuze, conviene desconfiar de quienes sospechan que su latín escolástico carece de estilo, porque “aquellos de quienes se dice que *no tienen estilo*, (.), como ya lo observara Proust, son a menudo los mayores estilistas”.²⁹

Spinoza, filósofo de la política

De su gran poema sobre el filósofo, el tercero de sus versos siempre me había causado extrañeza, perplejidad, desasosiego. “E sem de deus teólogo, traçou as linhas da cidade constituída segundo as leis dos anjos da razão”, escribe Jorge de Sena. ¿Cómo nuestro inveterado y asíduo lector de la *Ethica* pudiera haber sucumbido a la tentación, es verdad que frecuente también entre algunos expertos, de concebir la ciudad como el resultado del trabajo de la razón?³⁰ O, quizás, todo resultara más sencillo, tratándose de una simple proyección nuestra sobre el texto. Y, en el poema, este verso estuviera llamado a denotar “tan sólo” (¡como si fuera

poco!) lo que todo el mundo pareciera conocer, es decir que, liberada de las servidumbres de la teología, la potencia de la razón podía acometer su tarea, concibiendo por fin una vida colectiva emancipada de las ruindades a las que aquélla la había hasta entonces sometido. Sea como fuere, el verso suscitaba en mí el referido interrogante, que en algún momento nos ha interpelado también a todos los lectores de la obra del filósofo, en relación al estatuto y los límites, en su caso, de la razón en materia política. Los mecanismos por medio de los cuales se procesa la actividad común de las personas, ¿son los mismos que los que nos proporciona una explicación racional y científica de la vida en sociedad?; en otras palabras, ¿puede la razón persuadir, por sí misma, a los hombres a conducirse en su vida colectiva, jalonada inexorablemente de encuentros y desencuentros (en tanto que no les resulta posible zafarse siempre, necesariamente, de los mayores conflictos y desafíos), conforme a sus propios dictámenes?, ¿debe buscarse la causa y el fundamento de la ciudad en la potencia de la razón o en el poder de la imaginación?, ¿son “as leis dos anjos da razão” responsables de su constitución?, ¿cuáles son, al respecto, la enseñanzas del filósofo moral?³¹ Veámoslo, con suma brevedad.

Para ello podría bastarnos, inicialmente, con realizar algunas observaciones bastante elementales respecto al lugar asignado a la Política en su obra mayor, desarrollando sus consecuencias más significativas. La primera observación es la siguiente: las consideraciones relativas a la Ciudad tienen lugar en la filosofía moral. Este lugar, expresamente indicado por Spinoza, figura en el escolio 2 de la proposición 37 de la parte IV de la *Ethica*. Su contexto es bien conocido: mientras las proposiciones precedentes han establecido en que consiste, tanto en el ámbito estrictamente individual, como sobre el plano de la vida colectiva, el supremo bien (*summum bonum*) de los hombres que viven bajo la guía de la razón, las proposiciones siguientes --por su parte-- muestran cuáles son los medios de los que disponemos para alcanzar este bien supremo y cuáles son los obstáculos que pueden impedirnoslo. Y, entre estos dos grupos de proposiciones, tenemos precisamente este importante escolio. De donde se puede colegir que el objeto del que se hace mención, es decir, la Ciudad (*Civitas*), es considerada por Espinosa como la condición sin la cual sería imposible disponer

de estos medios de acceso al supremo bien y de eliminar estos obstáculos. Y efectivamente es así. Lo que pone en evidencia el lugar asignado a la Política en la parte IV de la *Ethica* son las razones de orden práctico por las cuales la filosofía moral está necesariamente abocada a interesarse por la Ciudad, precisamente porque descubre aquello de lo que, en buena parte, depende la realización de su proyecto.

No parece que esta primera constatación, como todos sabemos, haya suscitado grandes controversias entre los interprete, en particular cuando se enfatiza (como resulta necesario para evitar cualquier malentendido) que la perspectiva desde la que se enuncia este interés por el poder pertenece al orden del saber, porque es inherente al marco de referencia de una teoría de la acción individual, como la filosofía moral, en la que sus actores son exclusivamente los hombres razonables, es decir, aquellos que se guían por la razón.

El inexorable interés que la Política suscita en el filósofo moral, así como el significativo lugar que Espinosa le asigna en el sistema de la *Ethica*, podrían inducirnos a pensar que el filósofo también adolece de una suerte de platonismo político³² (él, que tan enérgicamente lo denuncia en el *Tractatus politicus*, TP 1/1 y 1/5), al representarse ilusoriamente el saber como fundamento del poder (decimos “ilusoriamente” por la superposición de planos que comportarían, en tal hipótesis, las miradas del filósofo moral y del filósofo político, respectivamente). Recuérdese – en efecto – que, según la proposición 35 de esta parte IV, “sólo en cuanto que los hombres viven bajo la guía de la razón, concuerdan siempre y necesariamente en naturaleza”³³ y que, además, su corolario 1º (el corolario 1 de la prop. 35 de esta parte IV) establece que “no hay nada singular en la naturaleza de las cosas, que sea más útil al hombre que vive bajo la guía de la razón”,³⁴ tesis que permite comprender porqué, sobre la base de su propia utilidad (no por un deber abstracto o por la prescripción de una ley exterior), los hombres pueden efectivamente vivir en sociedad. El interrogante que debemos formularnos aquí, por tanto, es el siguiente: ¿No equivale a una política platónica fundar la sociedad únicamente sobre hombres razonables, cuando es de dominio público (no sólo ya para

Spinoza, quien lo consigna además reiteradamente) que la mayor parte no lo son?. O, para expresarlo casi con sus propias palabras (con las que refuta, al comienzo de *TP*, a todos los filósofos, moralistas y teólogos que le han precedido), ¿no representa tal propósito concebir a los hombres, no como realmente son, sino como desearían que fuesen? (como lo desearía, en esta hipótesis, el propio Spinoza).

Pero toda sombra de sospecha sobre el platonismo político de Spinoza, así como sobre su presunta incoherencia al esgrimir en su *Ethica* argumentos que más tarde va a censurar en *TP*, se disipan por completo cuando se examina en detalle el referido escolio 2º de la prop. 37 de E IV, y se advierte que su contenido no depende en nada de lo que le precede inmediatamente; o, de un modo más preciso, se deduce exclusivamente de aquellas de entre las proposiciones precedentes que no conciernen al bien supremo, ni a los deseos del hombre razonable, sino que son simplemente una consecuencia directa de la teoría de los afectos elaborada en detalle en la parte III. De hecho, en el célebre escolio, Espinosa reenvía, explícitamente, con objeto de explicar la construcción de la Ciudad, a la proposición 7 de esta parte IV y a la proposición 39 de la parte III, recordándonos inmediatamente, a renglón seguido, el contenido de esas proposiciones, a saber: que ningún afecto puede ser reprimido a no ser por un afecto contrario y más fuerte que el que se desea reprimir, y que nadie se abstiene de inferir daño a otro salvo por el temor a un daño mayor. Esto no quiere decir (es importante subrayarlo, para evitar todo equívoco; y también toda apariencia de contradicción en los textos del filósofo) que dicho escolio carezca de fundamentos teóricos en el sistema. Por el contrario, lo que quiere decir es que los fundamentos teóricos de la ciencia política no tienen ninguna relación, o al menos ninguna relación directa, con las razones prácticas por las cuales el filósofo – el filósofo moral – es conducido a interesarse por el objeto de esta ciencia. Resulta evidente, por descontado, que la vida en sociedad (y en una sociedad políticamente bien organizada) es necesaria para la consecución del *sum-mum bonum* (para la plenitud, en fin, del género de vida que persigue el filósofo moral). Pero también es verdad que no es ésta la razón por la cual el Estado existe, incluso aunque todos los filósofos – parece pensar

Spinoza – puedan haber incurrido en la ilusión consistente en asignarle por causa final la satisfacción de sus propios deseos racionales. Para expresarlo rápidamente: El Estado, lejos de representar la obra de la razón, se forja siempre en el dominio de la imaginación.³⁵ Pretender lo contrario equivaldría a decir que el Estado existe para satisfacer los deseos del filósofo (del filósofo no-espinosista, si nuestra interpretación es correcta), puesto que ese “modelo ideal de la naturaleza humana” al que se refiere Espinosa en el prólogo de la parte IV de la *Ethica*, no representa otra cosa, en realidad, más que la proyección de estos mismos deseos. Si el Estado existiese por tales razones, significaría que incluso quienes hacen posible su existencia, experimentan también (por expresarlo de algún modo) deseos de filósofos, lo que implicaría indefectiblemente que viven ya bajo la guía de la razón. Sin embargo, si tal fuese el caso, no tendrían precisamente ninguna necesidad del Estado, como lo indica Spinoza en el párrafo 1 del capítulo I de *TP*, sino que estarían capacitados para vivir – o mejor todavía, para convivir – en la más satisfactorias de las anarquías (en el sentido estrictamente etimológico que designa dicha expresión), o en aquel siglo dorado de los poetas (lugar común de los textos clásicos de la cultura humanista: de los de Séneca, p.e., en sus *Cartas a Lucilio*; pero sobre todo de Ovidio, en su *Metamorfosis*) al que Espinosa alude en repetidas ocasiones. De ahí la conclusión que extrae en el párrafo 7 del mismo capítulo: las causas y los fundamentos naturales del Estado no deben ser buscados del lado de las enseñanzas de la razón, sino que es preciso deducirlos de la naturaleza o condición común de los hombres, es decir, de su condición de hombres sometidos a los afectos (a los afectos pasivos; a esas pasiones, en suma, que presiden el despliegue de las relaciones entre los hombres, tal como las concibe en la *Ethica*, y a las que Espinosa se ha referido poco antes, en el párrafo 5 de ese mismo capítulo I de *TP*).

Spinoza, filósofo de la moral; o mejor, condición moral del filósofo

Al igual que en los dos primeros versos, en los que el poeta traslada a sus lectores algunos rasgos biográficos del filósofo, vinculados a su profun-

do desarraigo y extrañamiento (religioso, social, nacional o comunitario, e incluso familiar: “judío sin sinagoga y sin península ibérica de abuelos”) y, por consiguiente, a su doble condición de exiliado (exilio exterior de la tierra patria,³⁶ más también exilio interior de la comunidad familiar y social de origen), con los que aquél se siente tan identificado por su propio devenir vital (exilio de Portugal, primero, y de Brasil, más tarde), el poema se cierra con la apelación en este cuarto verso a la condición moral del filósofo, del filósofo moral. ¿Filósofo moral? Sí, decimos bien, porque defendemos la condición eminentemente práctica de la filosofía de Espinosa, como lo hiciera Joaquim de Carvalho, precursor del espinosismo ibérico y primer traductor de la *Ethica* a la lengua portuguesa (versión que muy bien pudiera haber manejado Jorge de Sena), quien escribiera que: “A reflexão filosófica sistemática culminou sempre, quando non se rematou em teoria da conduta. Espinosa não se furtou, pois, ao ditame inerente à construtura de uma explicação total do Mundo e da Vida, mas o que torna singular o seu sistema é que a problemática moral foi o impulso inicial de sua reflexão de filósofo. (...) A Ética é a confirmação plena da correlação, senão da subordinação, do pensamento puramente teórico à finalidade prática. O título que Espinosa deu à genial sistematização é de si suficientemente claro e que o nao fosse, a sucessão das partes que a compõem e o ritmo interno do pensamento mostram sem sombra de dúvida a prevalência da problemática ética sobre a problemática teórica”.³⁷

Mas Sena hacia el final del poema, refiere, decíamos, la condición moral del filósofo. Pues, ¿que designa aquí “Bento”, nombre propio en portugués de Espinosa, sino su naturaleza de hombre “bienaventurado”, “bendito”, incluso “santo”? Bento se llamaba, al decir del poeta, este “coitado”, es decir, este pobre “desgraciado”, o “afligido”, adjetivo calificativo que no permite orillar la bondad moral que su nombre expresa, pues por muy bendito que pudiese ser este “infeliz”, la “suma gentileza” de existir y pensarse “em glória a paciencia triste” de pulir lentes sin tener dios ni patria pudiera resultar problemática para los lectores del filósofo. Dos afectos difíciles, en cualquier caso, los que Sena menta aquí asociándolos a la actividad y modo de vida del filósofo artesano: la gloria, por un lado; la tristeza, por otro. “La gloria es la alegría acompañada de la

idea de alguna acción nuestra, *que imaginamos ser alabada por otros*”.³⁸ Pero es esa paciencia triste, con que Sena caracteriza la actividad artesanal de Espinosa, al asociarla a la ausencia de Dios y de patria, la que puede resultar más conflictiva porque esa imagen que nos traslada el poeta resulta ajena a las que nos han transmitido los antiguos biógrafos del filósofo. Y también a la que nos hemos forjado en nuestra imaginación (y acaso no sólo en ella) la mayoría de sus lectores, porque la tristeza, por la que pasamos a una menor perfección, es el acto por el que la potencia del hombre disminuye o resulta reprimida. ¿Cómo vincular el modo de vida del filósofo a un ejercicio de impotencia, que la tristeza representa?, y ¿cómo, en fin, vincularlo a una alegría, en que al menos la gloria consiste, pero que no procede de una causa interna, sino de la alabanza que imaginamos recibir de otros? Sea como fuere, para el poeta es así como los cristales “flamejan en pura transparência apavorada”.

Notas:

- ¹ SENA, J. de. *Poesia-III: obras de Jorge de Sena*. 2. ed. rev. Lisboa: Mecia de Sena; Edições 70, 1989 [1978]. p. 154.
- ² BLANCO ECHAURI, X. Espinosa revisitado en lengua portuguesa: filosofía y política en le fin de siècle. *Philosophica*, Lisboa, v. 23, p. 103-136, 2004 (Véanse particularmente las p. 108-110).
- ³ El volumen 5 de *Studia Spinozana*, por ejemplo, fue dedicado con carácter monográfico a Spinoza y la literatura. En él el profesor M. Walter incorporaba un suplemento bibliográfico con referencias de obras literarias en las que se advertía la influencia del filósofo. Salvo algunas excepciones, bajo el epígrafe “Otras lenguas”, en el que no se consignaba ningún texto en lengua portuguesa, el listado se circunscribía fundamentalmente a las lenguas holandesa y alemana (WALTER, M. Spinoza and Literatura. A Supplementary by Bibliography. *Studia Spinozana*, v. 5, p. 377-386, 1989). Recientemente, se ha escrito sobre el “Spinoza literario”, pero los textos de los que se ocupa el autor son en su mayoría en lengua inglesa. Cf. NEWBERGER GOLDSTEIN, R. Literary Spinoza. In: DELLA ROCA, M. (ed.). *The Oxford Handbook of Spinoza*. New York, Oxford University Press, 2018. p. 627-666.
- ⁴ Santa Barbara Portuguese Studies (Digital Online Version), 2018.
- ⁵ MOREAU, P.-F. ¿Por qué fascina Spinoza a los escritores? *Cuadernos del Seminario Spinoza*, nº 18, p. 1-16, 2004.

- ⁶ A este propósito, además de sus libros sobre el filósofo, me sigue pareciendo particularmente importante su “Spinoza y las tres ‘Éticas’” (DELEUZE, G. Spinoza y las tres “Éticas”. In: *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama, 1996. p. 192-209.), así como las muy breves pero deliciosas páginas publicadas como “Carta a R. Bensmaïa sobre Spinoza” (DELEUZE, G. Carta a R. Bensmaïa sobre Spinoza. In: *Conversaciones 1972-1990*. Madrid: Pretextos, 1995. p. 259-261).
- ⁷ MOREAU, P.-F. ¿Por qué fascina Spinoza a los escritores? *Cuadernos del Seminario Spinoza*, nº 18, p. 1-16, 2004. p. 4.
- ⁸ MOREAU, P.-F. ¿Por qué fascina Spinoza a los escritores? *Cuadernos del Seminario Spinoza*, nº 18, p. 1-16, 2004. p. 9.
- ⁹ FACENDA LOURENÇO, J. *A poesia de Jorge de Sena: testemunho, metamorfose, peregrinação*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 1998. p. 115 (traducción y cursivas nuestras).
- ¹⁰ BLANCO ECHAURI, X. “Uma cidade constituída segundo as leis dos anjos da razão”? (A filosofía política de Espinosa como imperium in passiones). *Letras – Revista da Universidade de Aveiro*, v. 23, p. 5-21, 2006. p. 8-9.
- ¹¹ SENA, J. de. *Poesia 2: obras completas IX*. Lisboa: Guimaraes, 2015.
- ¹² SENA, J. de. *Poesia-I: obras de Jorge de Sena*. Lisboa: Mecia de Sena; Edições 70, 1988a.
- ¹³ SENA, J. de. *Poesia-II: obras de Jorge de Sena*. Lisboa: Mecia de Sena; Edições 70, 1988b.
- ¹⁴ SENA, J. de. *Poesia-III: obras de Jorge de Sena*. 2. ed. rev. Lisboa: Mecia de Sena; Edições 70, 1989 [1978]. p. 154.
- ¹⁵ FACENDA LOURENÇO, J.; WILLIAMS, F. G. *Uma bibliografia cronológica de Jorge de Sena (1939-1994)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.
- ¹⁶ SENA J. de. *Entrevista de João Carreira Bom, publicada originariamente em Vida Mundial*, Lisboa, el 25 de agosto de 1972. *Obras completas VII. Entrevistas 1958-1978*. Lisboa: Guimarães, 2013. p. 262-263 (cursivas nuestras).
- ¹⁷ En este sentido, lo que Jelles escribe es lo siguiente: “Aparte de su dedicación habitual a las ciencias, se ejercitó especialmente en la óptica y en pulimentar microscopios y telescopios, y demostró en ello tal pericia que, si la muerte no lo hubiera arrebatado, cabría haber esperado de él mayores logros” (DOMÍNGUEZ, A. (comp.). *Biografías de Spinoza*. Madrid: Alianza Editorial, 1995. p. 46). Para la edición latina, cf. B.d.S. *Opera Posthuma, Quorum series post Praefationem exhibetur. s/e [J.Rieuwertsz]; s/l [Amsterdam]*, 1677. Edic. facsímil, con Introd. por P.Totaro, pref. de F. Mignini. Macerata: Quodlibet, 2008. p. 4.
- ¹⁸ K.O. Meinsma también sugiere que el precepto del Talmud acerca de alternar estudios y trabajo manual en los sabios también pudo estar presente en la decisión del filósofo de emprender esta actividad. Cf. MEINSMA, K.O. *Spinoza en zijn kring:1896*. Paris: Vrin, 1983.

- ¹⁹ DOMÍNGUEZ, A. (comp.). *Biografías de Spinoza*. Madrid: Alianza Editorial, 1995. p. 109-110.
- ²⁰ DOMÍNGUEZ, A. (comp.). *Biografías de Spinoza*. Madrid: Alianza Editorial, 1995. p. 159.
- ²¹ Ramalho Ortigao, por ejemplo, dedica “al arte” todo un capítulo de su monografía sobre Holanda (RAMALHO ORTIGAO. *A Holanda*. Porto: Lello & Irmão Editores, 1981 [1894]. p. 389-428)
- ²² SENA, J. de. *Poesia-I: obras de Jorge de Sena*. Lisboa: Mecia de Sena; Edições 70, 1988a. p. 101-104.
- ²³ A este respecto, Nadler explica que “durante las tres primeras décadas del siglo, las rutas más importantes para los mercaderes judíos fueron las que unían a Holanda con Portugal y sus colonias (especialmente Brasil). (...) El mayor volumen de negocios durante aquellos años fue sin duda el proporcionado por el azúcar de Brasil, junto con otros productos coloniales portugueses (madera, especial, piedras preciosas, metales). Los sefardíes controlaban más de la mitad del comercio azucarero, con la consiguiente irritación de los directores de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales. Según un documento de los comerciantes judíos de Amsterdam en 1622 (...) el crecimiento de las importaciones de azúcar en los doce años anteriores había sido tal, que solamente en Amsterdam hubo que construir hasta veintiuna nuevas refinerías” (NADLER, S. *Spinoza*. Madrid: Acento, 2004. p. 47 y ss.).
- ²⁴ BORGES COELHO, A. *Inquisição de Évora. Dos primórdios a 1668*. Lisboa: Caminho, 1987. Sobre los antepasados, los nombres, la familia paterna y materna, cf. p. 438-448.
- ²⁵ COVARRUBIAS OROZCO, S. de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Castalia, 1994 [1611]. p. 738.
- ²⁶ VAZ DIAS, A. M. Did Spinoza live in “t opregte tappeythuys”. In: VAZ DIAS, A. M.; VAN DER TAK, W. G. Spinoza Merchant & Autodidact, *Studia Rosenthaliana*, v. XVI, nº 2, p. 72-75, 1982.
- ²⁷ VAZ DIAS, A. M. Did Spinoza live in “t opregte tappeythuys”. In: VAZ DIAS, A. M.; VAN DER TAK, W. G. Spinoza Merchant & Autodidact, *Studia Rosenthaliana*, v. XVI, nº 2, p. 72-75, 1982.
- ²⁸ KOLAKOWSKI, L. *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1969.
- ²⁹ DELEUZE, G. Carta a R. Bensmaïa sobre Spinoza. In: *Conversaciones 1972-1990*. Madrid: Pretextos, 1995. p. 259-261.
- ³⁰ Tanto más cuanto Sena conoce, y conoce bien, al filósofo de la política con mayor influencia, quizás, en la obra de Spinoza. Me refiero a Maquiavelo. Cf. SENA J. de. Maquiavel e O Príncipe. In: *Maquiavel, Marx e outros estudos*. Lisboa: Mecia de Sena; Edições Cotovia, 1991. p. 21-46.

- ³¹ Obsérvese que la perspectiva con que aquí excurtamos la Política es la de la filosofía moral, estrictamente considerada, en el texto *Ethica* y no, por consiguiente, la del saber del poder desde la propia filosofía política, a la luz de los textos políticos y, muy en particular, de *Tractatus politicus*. Para una reflexión más completa sobre esta cuestión, considerando ambas perspectivas sobre la política (no sólo la de la filosofía moral, sino también la de la filosofía política), puede verse BLANCO ECHAURI, X. “Uma cidade constituída segundo as leis dos anjos da razão”? (A filosofía política de Espinosa como imperium in passiones). *Letras – Revista da Universidade de Aveiro*, v. 23, p. 5-21, 2006. Los planos de ambas exploraciones son muy diversos entre sí, al corresponderse, respectivamente, al saber (la ética) y al poder (la política) en la filosofía de Espinosa. Pero esta distinción metodológica, en nuestro criterio claramente enunciada en la obra del filósofo, resulta analíticamente imprescindible para eludir toda equívocidad en la interpretación de la filosofía de Espinosa.
- ³² Por platonismo político denomino aquí, simplemente, la estimación de que el derecho del poder procede del saber, de que es el saber quien confiere derecho y curso de legitimidad al poder, de que el poder – en suma – posee (o ha de poseer) su fundamento en el saber. Traduce la convicción de que tan sólo cuando existe una identidad entre saber y poder (identidad que expresa la figura del filósofo-soberano) y, por consiguiente, entre ética y política, la moralidad en el ejercicio de las responsabilidades de gobierno puede estar garantizada, porque el ejercicio del poder requiere de las mayores virtudes morales. De ahí que el gobierno de la Ciudad (y la salud del Estado) deba descansar en los filósofos, porque sólo a ellos pueden atribuírseles las mayores virtudes.
- ³³ SPINOZA, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta, 2000. p. 205.
- ³⁴ SPINOZA, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta, 2000. p. 205.
- ³⁵ Consignemos aquí que esta tesis, necesariamente incompatible con la presunción de que la existencia del Estado represente el resultado del trabajo de la razón (por enunciarlo casi hegelianamente), no es incompatible con la afirmación de que sus consecuencias puedan complacer la razón...del filósofo moral. Aunque esta evaluación positiva, para ser justos, representaría tan sólo una verdad de hecho, pero no por derecho.
- ³⁶ El exilio de la tierra patria que padece el poeta durante buena parte de su existencia se proyecta aquí de algún modo sobre la del filósofo, a pesar de que sabemos muy bien que Espinosa siempre se considero un ciudadano holandés, cuya patria fueron los Países Bajos.
- ³⁷ CARVALHO, J. Introd. a ESPINOSA, B. *Ética demonstrada à maneira dos géometras*. v. I. Coimbra: Atlântida, 1960 (1950). p. XXVIII-XXIX. Retomado in: CARVALHO, J. de. *Obra Completa. I. Filosofia e História da Filosofia 2 (1939-1955)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981. p. 223-299.
- ³⁸ E 3/af30 (cursiva nuestra).

Arte de interpretar [a arte] a partir de Spinoza: hermenêutica e liberdade

Leon Farhi Neto – Universidade Federal do Tocantins (UFT)¹

Gostaria de propor um exercício de pensamento: aplicar o método de interpretação das santas Escrituras inventado por Spinoza – e apresentado no sétimo capítulo do seu *Tratado teológico-político* – à interpretação de obras de arte visual. Esse exercício de transposição de um método de interpretação, que nos desvia do *verbal* para o *visual*, do *sagrado* para o *profano* e do *revelado* para o *questionável*, parece um exercício extravagante, arriscado e mesmo temerário, na medida em que pode nos induzir ao erro, já que nos conduz para um contexto muito distante daquele delimitado por seu inventor.

Entre as Escrituras e a obra de arte visual, há um afastamento tão importante, que qualquer transposição de método interpretativo parece injustificável e inconsistente. Ambos os contextos, é certo, envolvem o olhar, mas de duas maneiras muito diferentes. Entre o olho do espectador e a imagem de arte a relação é direta, imediata, enquanto, entre o olho do leitor e as Escrituras, diferença decisiva, se interpõe a mediação de uma língua. Além disso, as Escrituras são santas, remetem ao divino, enquanto a arte é profana e remete unicamente ao humano. A arte sacra é ainda assunto humano, pois é um modo profano de apreender o sagrado.

Contra essas duas objeções à consistência do exercício aqui proposto, avançam-se dois recursos. Se prestamos atenção à realidade, verificamos que usualmente a relação entre o espectador e a imagem de arte não é imediata. Uma série de intermediários se interpõe ao encontro direto do olho do espectador com a obra. Faço alusão à mediação de críticos, colecionadores, curadores, galeristas, museólogos etc. Essa mediação, na medida em que prepara o olhar, deixa a obra de arte à mercê de determinações extrínsecas à própria obra. Algo semelhante ocorre com a mediação da língua na interpretação das Escrituras, para apreender o sentido das

Escrituras, é preciso tornar a língua transparente ou nos desvencilharmos dela. O segundo recurso se expõe no fato de que, para Spinoza, as Escrituras, mesmo sendo documentos divinos, são textos escritos *por* humanos, profetas muito imaginativos, *para* humanos, membros de nações de uma determinada época e cultura. Dessa perspectiva, as Escrituras, como a arte, são um assunto humano e, portanto, passíveis de questionamentos.

Esses recursos não diminuem muito a enorme distância entre os dois contextos, entre as Escrituras e a arte visual. É inegável que a transposição de método seja um artifício bizarro. Exercitá-la, no entanto, pode lançar algumas luzes sobre a inesgotável questão da interpretação e, em particular, da interpretação de obras de arte. E é somente esse o nosso objetivo com esse exercício. O que quer dizer interpretar uma obra de arte? Que podemos afirmar acerca dos resultados de uma interpretação? Como garantir que uma interpretação alcance seus objetivos? Esses objetivos seriam, em absoluto, alcançáveis?

Discutiremos, num primeiro momento, as principais indicações e instrumentos do método hermenêutico de Spinoza, que ele considera como o único método verdadeiro. Em seguida, faremos o exercício de transposição desse método para a interpretação de obras de arte visuais. Finalmente, poderemos conferir as resultantes.

I.

Spinoza desenvolve seu método de interpretação das Escrituras *contra* aqueles que se consideram como os seus únicos intérpretes autorizados, os teólogos. Para Spinoza, esses intérpretes oficiais transfiguram as Escrituras num espelho de suas próprias *superstições* e *ambições*. Eles encontram na Bíblia todo tipo de *mistério* e fazem dela um texto opaco, acessível somente a eles. Eles deformam os documentos bíblicos, inflacionam seu conteúdo, e constroem a respeito deles as ficções mais excêntricas, de tal maneira que as suas interpretações das Escrituras servem, de fato, apenas aos seus interesses e poder, e não à verdadeira compreensão da mensagem bíblica. Não podemos acatar quase nada de suas interpretações enviesadas, pois elas se afastam, em muito, das Escrituras, quer dizer, do autêntico pensamento do Espírito Santo. É preciso, então, que o leitor

honesto se ampare em um método de interpretação verdadeiro, se ele não pretende substituir o documento divino pelo devaneio dos teólogos.

Spinoza trata os textos bíblicos como documentos.² Um documento carrega consigo uma lição, encarrega-se uma mensagem. Para podermos entender o que um documento quer nos dizer, devemos escutá-lo de maneira aberta e despojada de segundas intenções, com uma disposição mental sem preconceitos e sem pressupostos, desprendida de opiniões supersticiosas e de ideias científicas preestabelecidas. Se o leitor quer apreender o que o documento tem a lhe dizer, sua interpretação deve se basear unicamente num estudo razoável do próprio texto bíblico, sem nada lhe adicionar desde fora.

Para Spinoza, a regra universal para a interpretação das Escrituras é a seguinte: nada atribuir aos textos sagrados, enquanto documentos, que não seja reconhecido como evidente a partir da sua própria investigação (“*ex ipsius historia*”),³ isto é, a partir de um exame perspicaz desses textos mesmos.

O termo latino *historia* tem uma dupla acepção em Spinoza. Significa uma investigação (como em “*historia naturae*”).⁴ Ou, uma narrativa com uma dimensão diacrônica (que conta algo que se dá no tempo), e seu tipo pode oscilar entre a descrição realística de fatos passados e a descrição ficcional. A Bíblia está repleta de histórias insólitas (no segundo sentido da palavra *historia*), como os milagres (“*historiae miracula*”).⁵ Insólitas, porque essas histórias admiráveis ultrapassam os limites de nossa apreensão intelectual e até mesmo, em certos casos, de nossa imaginação. Essas histórias insólitas não foram contadas desse modo admirável em função do nosso intelecto ou de nossos conhecimentos científicos, mas em função das opiniões e crenças dos historiadores que as escreveram. Assim, é preciso fazer uma história dessas histórias, uma investigação razoável dessas narrativas, para lhes extrair o seu sentido autêntico, quer dizer, o verdadeiro pensamentos dos autores das Escrituras.

Apesar de as histórias bíblicas muitas vezes ultrapassarem nossa compreensão natural, o método de investigação da Bíblia não deve ser diferente em nada do método de investigação da natureza. Esse é o gesto

intelectual, proposto por Spinoza, de secularização da hermenêutica: o intérprete das Escrituras deve se conduzir como se conduz o intérprete da natureza. Quem investiga a natureza deve estar livre de pressupostos, deve se ater estritamente aos dados que a natureza lhe dá, isto é, aos fatos naturais, a partir dos quais pode inferir certas verdades, mas de maneira coerente e limitada às circunstâncias fatuais. Da mesma maneira, o intérprete das Escrituras deve se ater apenas ao conteúdo dos documentos bíblicos, para concluir a partir deles, por via hipotético-dedutiva (“*legitimi consequentiis*”),⁶ o verdadeiro sentido do texto. É preciso, sobretudo, evitar forçar o sentido dos documentos, adaptando-o à sua própria inteligência ou às suas próprias crenças.

Se, por um lado, os meios e os limites dos dois tipos de investigação (pesquisa da natureza e pesquisa das Escrituras) devem se assemelhar, por outro, no entanto, as suas metas devem diferir. A meta visada pela interpretação da natureza é a verdade das coisas naturais, enquanto a meta visada pela interpretação de um texto bíblico é seu o sentido, que corresponde, para Spinoza, ao pensamento dos seus autores (“*mentem authorum Scripturae*”).⁷ O pensamento dos autores da Bíblia não deve ser confundido com uma verdade teórica a respeito do real. Seus pensamentos não são adequados à realidade das coisas, mas às suas personalidades e disposições mentais (“*genium et ingenium*”),⁸ segundo as quais eles compreendem a realidade. Isso que a Bíblia pode nos ensinar de universal não são teorias complicadas sobre a estrutura do real, mas coisas muito simples sobre a verdadeira virtude, que estão à altura da capacidade intelectual de qualquer um. Não é preciso ser um intelectual talentoso ou um perito erudito para poder escutar o que o documento divino quer nos dizer.

A investigação rigorosa ou o método hermenêutico de Spinoza visa captar o sentido dos textos bíblicos. Mas Spinoza distingue sentido e verdade. Podemos captar o sentido de uma sentença clara, ou investigar até deslindar o sentido de uma sentença obscura, e assim compreender o que um documento quer nos dizer; isso, porém, não implica que a mensagem da qual o documento se encarrega seja ela mesma verdadeira. Uma coisa é o sentido, outra, a verdade.

Como devemos proceder a uma investigação perspicaz e aprofundada das Escrituras para lhe extrair o sentido? O método de Spinoza é composto de três procedimentos.

Em primeiro lugar, o intérprete não pode confiar em traduções. Um exame livre e rigoroso dos documentos deve ter acesso aos textos em sua língua original. Para isso, é claro, é preciso ter um conhecimento profundo do hebraico antigo, pois os redatores do Velho como do Novo Testamento eram hebreus. E mesmo quando eles escreviam em uma outra língua (o grego, por exemplo), eles o faziam à maneira hebraica.

Em segundo lugar, o intérprete deve: classificar as sentenças dos diferentes livros que compõem a Bíblia, conforme as suas temáticas; separar as sentenças obscuras e ambíguas daqueles que são claras e evidentes. O objetivo desse procedimento é reter, como documento confiável, apenas as sentenças claras e coerentes com outras sentenças do mesmo tema, e descartar as sentenças obscuras ou incoerentes entre si.

Uma sentença é clara não porque é verdadeira, mas porque seu *sentido* pode ser apreendido com facilidade. Em geral, portanto, devemos nos ater ao *sentido literal* do texto, pois a *interpretação metafórica* se presta a ambiguidades. O verdadeiro sentido de uma sentença é imanente ao seu contexto, enquanto a verdade de uma sentença deve ser verificada por critérios racionais que transcendem o texto.

Em terceiro lugar, o método de Spinoza preconiza, para cada livro bíblico, o exame detalhado da *vida do autor* e da *vida do texto*. Quem foi o autor? Em que época viveu? Quais eram seus costumes, seus gostos, sua cultura? Para quem dirigiu seu escrito? Como o texto chegou até nós? Foi adulterado? Que provas temos da sua autenticidade? Há variantes?

Esse método, com seus três procedimentos, é o único a garantir uma interpretação correta dos documentos bíblicos. Mas ele nos mostra também o quão difícil é segui-lo à risca. Parecem procedimentos elementares; de fato, implicam uma série de dificuldades e obstáculos para a interpretação correta. Pois: (1) é só com muito desprendimento ético que conseguimos nos livrar de nossa disposição mental adquirida sem críticas; (2) desconhecemos muito do hebraico antigo; (3) ignoramos quase

tudo da história dos livros canônicos e não sabemos quase nada a respeito dos seus autores.

Esses obstáculos, para muitos dos admiráveis textos das Escrituras, são praticamente intransponíveis. Assim, qualquer interpretação desses textos em particular corresponderá mais à mentalidade, às crenças, aos preconceitos e aos interesses do intérprete, do que ao seu *sentido verdadeiro*. Na realidade, as interpretações aventurosas, que desconsideram esses obstáculos, *adicionam* sentido às Escrituras, ao invés de extrai-lo delas.

O método de Spinoza – atento ao sentido imanente ao texto – é um procedimento de *rarefação* das interpretações. Nem tudo nas Escrituras pode ser interpretado. Mas, uma vez descartadas as sentenças obscuras e incoerentes, as quais em grande parte versam sobre coisas imperceptíveis, fantasiosas ou miraculosas, e parecem nos falar desde um outro mundo, o que resta não envolve mistério algum nem complicação alguma. A mensagem que podemos legitimamente extrair da Bíblia – e o que a Bíblia quer de fato nos dizer – é algo muito simples. Não requer erudição ou inteligência excepcional. É acessível a qualquer um. As sentenças claras e coerentes – e, portanto, as interpretáveis – são documentos morais sobre o cuidado de si e dos outros, úteis à vida em comum; dizem o que qualquer um pode entender por si só, pois concordam com a experiência comum e com o bom uso da vida; falam de coisas tangíveis, à dimensão humana; não tratam de teorias teológicas ou metafísicas. Para interpretar as Escrituras, basta-nos a *luz natural*, que não é um dom exótico, nem algo adquirido por erudição, mas a capacidade prosaica de refletir a partir de uma disposição mental aberta para o que é verdadeiramente útil: a alegria e a liberdade comuns.

II.

Quais lições podemos tirar do que se expôs para a interpretação da arte visual?

Nosso exercício de transposição da técnica hermenêutica spinozana, da interpretação das Escrituras para a interpretação da imagem de arte, nos enquadra nos estritos limites estabelecidos pelo método. Assim, o

principal vetor de nossa arte de interpretar uma imagem de arte, seu princípio mais característico deverá ser o seguinte: extrair o verdadeiro pensamento do artista somente a partir de uma investigação rigorosa de sua obra.

É preciso considerar a *obra de arte* como um *documento*, como uma lição visual. Ela quer nos mostrar, nos fazer ver alguma coisa. A imagem de arte carrega em si ativamente o seu sentido. Ela o expressa quando nos afeta de um certo modo determinado. O intérprete honesto deve se ater a decifrar essa mensagem imanente, e se proibir de adicionar à obra seus próprios pensamentos, crenças, opiniões ou fabulações, de maneira a não transfigurar o sentido da obra. Se o sentido de uma imagem de arte é o pensamento do seu produtor, então o intérprete deve cuidar para não projetar na obra pensamentos que lhe são extrínsecos.

É preciso interpretar uma imagem de arte como se interpreta a natureza, com o olhar desprendido e livre de preconceitos e pressupostos. Essa atitude aberta e receptiva face à obra não é uma prerrogativa do perito em arte. Não há intérprete privilegiado ou intérprete com atributos *a priori*. Com efeito, como os teólogos para as Escrituras, o perito ou *expert* em arte tende a fazer da obra que ele interpreta um espelho de suas próprias imagens mentais, de suas especulações mirabolantes e extrínsecas à obra. Sem cuidar do sentido imanente à imagem de arte, o especialista frequentemente o transfigura, e o complica ao invés de o explicar, apenas para reforçar sua autoridade sobre os outros.

O que diz uma imagem de arte? Que sentido uma imagem de arte contém? Se os artistas são como os profetas, possuem uma *imaginação vivaz* e, assim, são tão apegados à fantasia quanto à realidade, senão mais. O artista, devido à sua potência criativa e propensa à desobediência, nega sempre em alguma medida o real que lhe é dado, para vê-lo, senti-lo e pensá-lo *outramente*. Por isso, o sentido de uma imagem artística (mesmo as mais realísticas, mesmo as que se valem dos meios mais objetivos, como a fotografia ou o cine-documentário) é sempre uma ficção imaginada do real, jamais uma verdade teórica nem, muito menos, uma verdade eterna. As imagens de arte não explicitam a estrutura do real, mas elas,

na sua produção, envolvem e desenvolvem implicitamente acontecimentos reais (o fluir dos estados de coisas externos e internos que compõem a vida afetiva e intelectual do artista). As imagens de arte expressam, por meio de ficções, certos pensamentos ligados à experiência do artista, os quais, portanto, são pertinentes a uma situação singular e não podem ser simplesmente universalizados. Com imagens, o artista reflete suas experiências, conta histórias, ou dá figura a percepções fragmentárias e frequentemente a coisas insólitas, que não nos seriam perceptíveis sem essas imagens sensíveis. O produto da arte visual é uma imagem, não uma ideia clara e distinta ou um conceito.

Em muitos casos, ocorre que dispomos do testemunho autêntico do artista a propósito do sentido de sua obra. Esses testemunhos nos dão preciosas informações. Mas não nos precipitemos em atribuir a esse tipo de explicitação o caráter de uma verdade teórica, própria a um tratado de ontologia ou a uma estética geral. Com frequência, os artistas produzem fábulas, estas não possuem outra função senão a de apoiar e dar sentido à sua *maneira de operar*, à sua prática artística.⁹ Isso não quer dizer que a arte e a imagem de arte sejam artifícios sobrenaturais; elas resultam de processos absolutamente naturais, ao mesmo tempo materiais e mentais. As ideias imaginativas e os afetos atravessam o artista e a sua *maneira de operar*, para alcançar a imagem de arte e, para além dela, os seus espectadores. Os testemunhos de artistas nos ajudam, sim, a esclarecer o sentido da obra; porém, uma coisa é o sentido, outra a verdade.

Para interpretar uma imagem de arte e captar o verdadeiro pensamento do artista que a produziu, o intérprete deve se limitar ao que a própria obra mostra e ao que se pode extrair dela a partir de uma investigação rigorosa. Dispomos do método de Spinoza para a interpretação das Escrituras. O que acontece se transpomos os três procedimentos do seu método hermenêutico à interpretação de obras de arte?

Em primeiro lugar, é preciso *rejeitar as traduções*, isto é, tratando-se de imagens de arte: as cópias, as reproduções, as miniaturas, as falsificações. O intérprete deve ter acesso à imagem de arte *original*, a seu impacto direto, à sua potência estética determinada, para que perceba, no

“*corpo a corpo*” com a obra, seu efeito direto, seu modo próprio de afetar. Se não nos colamos em presença do próprio corpo da obra, estamos em presença de outra coisa (uma imagem de imagem), e nosso corpo padece a interferência de afecções alienantes, que nos desviam do sentido da obra original. O *original* envolve, em sua matéria, em suas dimensões, a “*maneira de operar*” do artista, que, por sua vez, expressa esteticamente sua “*maneira de pensar*”. Na experiência viva do corpo da obra, em obra em nosso corpo, desenvolve-se em nós uma maneira de sentir em acordo com o corpo da obra, um “*corpo-acordo*”.¹⁰ Uma maneira de sentir implica certos afetos determinados. Esses afetos determinados são ideias das nossas afecções corporais, são desdobramentos da potência estética da obra em modificações do nosso corpo. Nossos afetos determinados pela obra estão ligados à maneira de pensar do artista e, por isso, são uma chave importante para a interpretação da imagem de arte, desde que nossa disposição face à obra seja suficientemente aberta, receptiva. É certo que, em nossa época de reprodutibilidade técnica da arte, o intérprete muitas vezes fundamenta sua interpretação em reproduções e não na experiência direta da obra original. A ausência de *corpo a corpo* com a obra torna improvável e talvez impossível o *corpo-acordo*. Ainda, essa regra da originalidade e da experiência direta não se aplica às imagens de arte digital. No digital, a noção de original e de copresença (adjacência e simultaneidade) não fazem sentido. Fica em aberto, portanto, a questão da possibilidade de interpretação no caso da obra de arte digital.

A exigência de não tradução se aplica também às palavras do artista. É importante conhecer bem a língua ou as línguas faladas pelo artista, mesmo que a obra analisada seja uma obra de arte visual. Não é rara a ocorrência de palavras nas imagens. Frequentemente um senso ou um contrassenso se esconde no título da obra (o que, aliás, levanta uma outra questão a ser investigada: o título da imagem é autêntico?). Por vezes, ainda, um estado de coisas representado na obra faz referência a uma expressão idiomática específica da língua do artista. Diante dessas colocações, como podemos captar o sentido imanente de uma imagem de arte sem conhecer as palavras do artista?

Em segundo lugar, é preciso *verbalizar* a imagem. Certamente pode-se interpretar uma imagem com outra imagem, mas, na medida em que nos mantemos atrelados à aplicação do método hermenêutico de Spinoza à interpretação da arte visual, é preciso replicar o conteúdo visual em sentenças que correspondam ao verdadeiro pensamento do artista expresso em imagens. Uma imagem carrega várias sentenças; outras imagens do mesmo artista, mais sentenças. Depois de verbalizar, de transformar as imagens em sentenças, devemos classificar essas sentenças segundo seus temas; separar as que são claras das obscuras; reconhecer e anotar as sentenças incompatíveis entre si. A meta da verbalização das imagens e da triagem das sentenças é preservar apenas as sentenças claras e coerentes entre si. Somente essas podem nos dar um sentido seguro.

A tarefa da verbalização não tem nada de simples. Uma imagem de arte não é um signo. As figuras que ela se encarrega de mostrar são mais complicadas que signos bem-codificados, são figuras isoladas, não lexicais, sem sintaxe e não gramaticais. Além do representativo, há na imagem a sua materialidade que se apresenta sem nada representar, manchas, formas e outros elementos estéticos que não se referem a nada de exterior à obra, mas que apenas se mostram, em si e por si mesmos. São como operadores visuais de afecções em nosso corpo, cuja verbalização não é uma tarefa fácil.

Como o pensamento do artista não é teórico, mas imaginativo ou afetivo, para extrair o sentido de uma imagem de arte, é preciso bloquear o pensamento especulativo, é preciso olhar e sentir (transitiva e intransitivamente), e deixar-se afetar em presença da obra. Não se olha e se sente uma imagem de arte como se olha e se sente um copo d'água ou um alicate, apenas transitivamente. O olhar e o sentir transitivos visam a objetos, e assim estão encarregados de predeterminações, pressupostos e preconceitos que sobrecarregam a imagem e seu sentido imanente. O olhar e o sentir intransitivos não possuem as funções objetivadoras da disposição corporal transitiva; apesar da presença da obra, o olhar e o sentir intransitivos implicam disposições não objetais do corpo afetado, mais complexas, com mais ressonâncias e nuances,

que não transformam as figuras das imagens em coisas reconhecidas. Mas, então, quase tudo é confuso numa imagem de arte. Nada é claro ou quase nada.

Se dos múltiplos sentidos da imagem de arte (multiplicidade que expressa a abertura essencial da arte para o jogo de interpretações) devemos selecionar e reter apenas aqueles que nos são claros, restará apenas o sentido icônico, equivalente para a imagem ao sentido literal de um texto. Eis uma obra de arte: o que ela nos mostra com clareza? Um sapato. Um rosto. Uma cor... E nada mais nos mostra com tal critério de clareza. O método de Spinoza é sempre um processo de rarefação dos sentidos.

Em terceiro lugar, nós podemos, em certos casos, aprofundar nossa investigação, examinando outras imagens do mesmo artista, procurar conhecer sua biografia, seu público, sua época, sua cultura, e com isso esclarecer as verbalizações complicadas e as sentenças que de início nos pareciam obscuras. Podemos entrevistar o artista, se ele estiver vivo, e questioná-lo a respeito do que pensa sobre sua obra. Podemos ler os seus textos, considerar as suas fábulas. A história da vida do artista e da sua obra certamente nos auxiliará a compreender o sentido de suas imagens ou, ao menos, a afinar nossa interpretação, a aproximá-la do compasso do pensamento da imagem.

Devemos, também, nos interessar pelas mediações. Como uma imagem foi tomada como imagem de arte e exposta enquanto tal? Por que e por quem uma determinada obra de arte foi arquivada? A quem e a que serve sua exposição? Como o verdadeiro sentido, o sentido imamente de uma imagem de arte, se desata do sentido transcendente que lhe atribui o mercado de arte, os críticos, os galeristas, os historiadores os curadores?

Nisso, ficam resguardadas as tarefas do estudioso. Com suas pesquisas e deduções, em algumas circunstâncias favoráveis, ele pode tornar claro o sentido obscuro de uma imagem. Contudo, como é o caso nas investigações da natureza, ele precisa dar as provas materiais e argumentativas dessa clareza descoberta. Clareza que jamais será inquestionável.

III.

A transposição do método de interpretação das Escrituras proposto por Spinoza à interpretação de obras de arte visual se mostra útil, se aceitamos a sua regra principal: nada sobrepor ao sentido da obra, mas se limitar estritamente a expor o seu sentido imanente.

As imagens de arte jamais se deixam traduzir unicamente por sentenças claras. Alguma não representatividade e uma certa equivocidade compõem a essência (ou seja, o fazer) da arte.

Dessa maneira, se o objetivo da interpretação é apreender o verdadeiro pensamento do artista, então, é preciso nos limitar a dizer algumas poucas coisas sobre uma imagem de arte. É preciso rarefazer e deflacionar as interpretações, se seguimos o princípio de não atribuir à imagem de arte sentidos que a transcendam.

Por um lado, esse princípio metódico restringe fortemente o alcance da interpretação. Mesmo um especialista em arte pouco poderá afirmar, com honestidade e com certeza, acerca do sentido de uma imagem de arte. Por outro lado, porém, essa regra interpretativa estende o alcance da interpretação, para além dos especialistas, a qualquer um que esteja bem-disposto, isto é, disposto à liberdade de acolher o seu sentido. Fazer a experiência de uma imagem de arte para extrair verbalmente seu sentido imanente é um exercício afetivo e intelectual, um esforço estético, que exige do intérprete uma disposição mental e corporal *livre, aberta e maleável*.

A imagem de arte envolve uma potência estética, um poder de afetar o observador. O sentido de uma imagem de arte é aquele do movimento de certas afecções determinadas que, em uma experiência estética, afetiva e intelectual, passam do corpo da obra ao corpo do observador. A possibilidade dessa experiência estética não é uma prerrogativa de um especialista em arte, mas de qualquer um que se disponha a uma percepção aberta, acolhedora, livre de ideias fixas predeterminadas. O pensamento do artista, envolvido em suas imagens, trata, às vezes ou parcialmente, de coisas simples e acessíveis, afetos e ideias que são comuns ao uso que o artista e qualquer um de nós fazemos de nossas vidas. Em muitíssimos casos, a interpretação, se ela pretende ser fiel ao sentido da obra, não pode mais

do que se limitar a verbalizar essas coisas simples e acessíveis a todos.

O que quer dizer interpretar uma obra de arte visual? Se transpomos o método de Spinoza para o campo da arte visual, interpretar é apreender o sentido imanente de uma imagem de arte, isto é, o verdadeiro pensamento do seu produtor, e não uma verdade teórica sobre as coisas da realidade. O que podemos afirmar acerca dos resultados de uma interpretação? Que incorrem em falsidade, que nos falam mais do intérprete do que da obra, a cada vez que esses resultados extrapolam aquilo que podemos extrair dela a partir de uma experiência estética livre e aberta, que exercite o corpo a corpo com a obra e uma investigação rigorosa da história do artista e da sua produção. Como garantir que uma interpretação alcance seus objetivos? Limitando-a ao que a obra carrega de sentido, em uma experiência estética livre de preconceitos, pressupostos e teorias alheias e extrínsecas à obra. Esses objetivos seriam, em absoluto, alcançáveis? Apenas em parte, quando o sentido da obra é claro e facilmente compreendido, ou quando uma investigação rigorosa permite esclarecer, com razoabilidade, certos aspectos antes obscuros. No entanto, diversos aspectos de uma imagem de arte permanecerão indecifráveis, na medida em que ela, na sua própria gênese, envolve sempre uma medida de equívocidade.

Notas:

- ¹ Esse texto pretende contribuir com a questão colocada por F. Soulages em seus seminários: – O que é interpretar uma obra de arte? Agradeço aos membros do grupo de pesquisa Calibã (Spinoza – TO), do qual faço parte, por sua colaboração e sugestões.
- ² O substantivo latino *documentum* está semanticamente ligado ao verbo *docere*, ensinar: “*Vulgus enim nihil minus curare videtur quam ex documentis sacrae Scirpturae vivere*” (*Tractatus theologico-politicus*. Hamburgi apud Henricum Künraht, 1670. (TTP) VII, §1, p. 83 da edição original). “Não há nada com que o vulgo menos se preocupe do que viver conforme os ensinamentos das santas Escrituras.”
- ³ TTP, VII, §5, p. 85.
- ⁴ TTP, VII, §2, p. 84.

⁵ TTP, VII, §3, p. 84.

⁶ TTP, VII, §2, p. 84.

⁷ TTP, VII, §2, p. 84.

⁸ TTP, VII, §5, p. 88.

⁹ Conferir: SOULAGES, François. La fiction et la fable. In: *Photographie et inconscient*. Paris: Osiris, 1986. p. 169-185.

¹⁰ Sobre essas ideias – corpo a corpo, maneira de operar, maneira de pensar, corpo-acordo – conferir o proposto por Laurent Bove em: FARHI NETO, Leon. Entrevista com Laurent Bove. Cadernos Espinosanos, vol. 1, n° 33, 2015, p. 223-246. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/epinosanos/issue/view/8264>. Acesso em 6 jan. 2020.

An aerial photograph of the ocean's surface, showing a dense pattern of white, frothy waves and foam against a deep blue background. The water's texture is highly detailed, with intricate patterns of white foam and dark blue-green water. The overall scene is dynamic and captures the natural movement of the sea.

[PERCURSO 2]

O problema material de uma esquizoanálise e a *Ética de Spinoza*

Frederico Pacheco Lemos – Universidade Federal Fluminense (UFF)

A emergência da prudência: combate ao espontaneísmo¹

Um espectro ronda a recepção da esquizoanálise de Deleuze e Guattari, desde a publicação de *O anti-Édipo* (1972). O espectro do espontaneísmo, do permissivismo, da romantização da loucura, da delinquência e das drogas.²

A defesa de uma *práxis* político-analítica renovada por noções como “corpo sem órgãos”, “máquinas desejanças”, “processo esquizofrênico”, “linhas de fuga”, “desterritorialização” foi tomada como carregada de efeitos ruinosos, como se os criadores da esquizoanálise ignorassem inteiramente a dimensão dos perigos da experimentação do desejo e induzissem a um permissivismo sem limites. No entanto, Deleuze e Guattari sempre contestaram tais alegações e defenderam as propostas teóricas e práticas da esquizoanálise como propostas dotadas de uma “prudência extrema”.³

Em *Mil platôs* (1980), segundo tomo de *Capitalismo e esquizofrenia*, Deleuze e Guattari levam às últimas consequências a defesa desta ética pautada na experimentação do corpo, e fazem isso sublinhando ainda mais o cuidado que deve ser levado em conta nesses processos de experimentação, com um uso sistemático da noção de “prudência”.

Numa entrevista de 1982 a Laymert Garcia dos Santos, Guattari nos dá uma indicação valiosa. Laymert começa lembrando que a filosofia deleuzo-guattariana é uma filosofia para ser vivida, ou seja, é uma ética, e a vida proposta por tal ética é sem dúvidas muito perigosa e arriscada. Em seguida, o entrevistador pede que Guattari explique a multiplicação dos conselhos de prudência em *Mil platôs*, que não apareciam desta forma em *O anti-Édipo*. Guattari responde:

[A] precaução que você aponta é importante – pois não falamos de modo algum de viagem no sentido da *trip* americana, com todo um pano de fundo quase místico que a noção de viagem assumiu em (...) toda a nova cultura. (...) *A questão da prudência surgiu precisamente em reação às mitologias espontaneístas de uma certa época.* Não se tratava (...) de qualquer coisa, de improvisação, do “liberou geral” etc. É muito mais a ideia de se levar em consideração tanto a riqueza quanto a precariedade desses processos.⁴

É preciso dizer que esta colocação de Guattari não rompe com os inúmeros elogios feitos aos escritores da geração *beat*, amplamente citados por Deleuze e Guattari desde 1972. Pelo contrário, ela aprofunda e agrava o sentido deste elogio, insistindo sobre aquilo que parecia, aos olhos da crítica, ter sido negligenciado. É exemplar a esse respeito a maneira como o caso de Jack Kerouac era apresentado já no livro inaugural da dupla: como artista que faz a fuga revolucionária com os mais sóbrios meios, mas que depois se reencontra “na busca de seus ancestrais brentões da raça superior”.⁵

Não será este o destino da literatura americana, o de (...) fazer passar os fluxos desterritorializados do desejo, mas também de levá-los sempre a arrastar territorialidades fascizantes, moralizantes, puritanas e familistas? Estas oscilações do inconsciente (...) formam um dos objetos principais da esquizoanálise.⁶

Ora, se é verdade que o conceito de prudência marca, em 1980, uma nova nuance na formulação deleuzo-guattariana, o seu problema, no entanto – a saber, o dos perigos das linhas de fuga e da experimentação desejante – e a aposta numa ética da precaução ou do cuidado como maneira de encaminhá-lo já estavam colocados desde 1972. Nesse sentido, poderíamos tentar definir o procedimento esquizoanalítico como o de uma análise imanente dos riscos da experimentação desejante caso a caso, e de prática seletiva das potências que compõem a realidade do desejo na situação atual.

Tal orientação esquizoanalítica é animada por um vigoroso spinozismo, e parece-nos que uma digressão pela *Ética* de Spinoza poderia

nos auxiliar a compreender o sentido da ética e da política de Deleuze e Guattari, e a nos afastar dos contrassensos que marcaram a recepção de seu pensamento.

Spinoza e a alegria como critério ético

Spinoza escreve que, para compreender a natureza e a força dos afetos bem como o poder que a mente tem de regulá-los, precisamos considerar que os afetos humanos se seguem da mesma necessidade e da mesma potência da natureza das quais se seguem todas as outras coisas singulares, e que, em função disso, os afetos e a potência da mente sobre eles precisam ser tratados segundo o mesmo método com que se tratou de Deus e da Mente nas partes anteriores.⁷ Por isso, diz Spinoza, os afetos humanos serão considerados, no que se segue, “exatamente como se fossem uma questão de linhas, planos ou corpos”.⁸

Por “afeto”, Spinoza compreende as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções.⁹ Ora, sob a *variação contínua*¹⁰ a que somos submetidos na vida afetiva, o corpo e a mente humana podem ser afetados de muitas maneiras, pelas quais suas potências de agir são aumentadas ou diminuídas, segundo a regra de que o que estimula o corpo, estimula a mente, e o que inibe o corpo, por sua vez, inibe a mente.¹¹ Spinoza fixa então, de maneira célebre, o termo “alegria” para compreender toda passagem a um estado mais intenso da potência do corpo e da mente, e o termo “tristeza” para compreender toda passagem envolve uma diminuição de potência do corpo e da mente.¹² Logo, tristeza e alegria marcam como que as duas direções vetoriais da alteração da potência de um indivíduo enquanto este dura.

Juntamente com o desejo, a tristeza e a alegria formam os três afetos primários, a partir dos quais Spinoza deduz todos os demais afetos como combinações entre estes. Por “desejo”, Spinoza entende a própria essência humana “enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer”.¹³ Em outras palavras, o desejo é o nome dado ao conjunto de esforços, impulsos, e apetites do homem que se seguem da inclinação que lhe é essencial e que variam de acordo com

o seu variável estado, que oscila, fundamentalmente, entre o vetor potencializante da alegria e o vetor despotencializante da tristeza, segundo diversas combinações e proporções.

Partindo dessas três noções básicas de alegria, tristeza e desejo, Spinoza conclui que qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de alegria, de tristeza ou desejo, e, além disso, que as mesmas coisas podem nos afetar diferentemente em momentos diferentes.¹⁴ Mas o que determina que um encontro entre corpos seja causa de alegria ou de tristeza? Em outras palavras, o que determina o que é bom e o que é mau? Spinoza responde invertendo o senso comum da moral: não é por julgarmos uma coisa boa que a desejamos, ao contrário, chamamos uma coisa de “boa” *porque a desejamos*; quer dizer, é o desejo que determina como “bom” tudo o que desejamos, e como “mau” tudo aquilo a que temos aversão.¹⁵ É o desejo que opera, aqui, como critério imanente e relacional que permite distinguir o Bom (encontro) e o Mau (encontro).

Disso se segue que é bom tudo aquilo que nos é útil, que nos causa alegria, e que é mau tudo aquilo que refreia nossa potência e nos causa tristeza; e, além disso, que o “conhecimento do bem e do mal” não é nada mais que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes.¹⁶ O que significa dizer que as noções de bem ou mal não designam nada de positivo a respeito das coisas em si mesmas, mas são apenas, como diz Spinoza, maneiras de pensar que formamos por “comparar as coisas entre si”.¹⁷

A implicação prática disso é que na ética spinozana não haverá modelo de vida a ser aplicado, posto que o que é bom ou mau varia tanto quanto variam os desejos entre os homens. Não há o homem virtuoso enquanto exemplo a ser seguido, não há garantias que serviriam de recompensa ao homem virtuoso. É que a virtude não designa, para Spinoza, uma adequação a um valor moral extrínseco. A “virtude” ética é, para Spinoza, sinônimo de “potência” humana, “à medida que [o homem] tem o poder de realizar coisas que decorrem das leis de sua própria natureza”, ao contrário de toda tradição moral que via na virtude afetos ligados a uma privação de si, contenção, humildade etc.¹⁸

No entanto, se não há, nesta ética, modelo prévio nem finalidade a ser atingida, isso não significa que não haja critério que distinga o modo de vida mais livre do modo mais servil. É livre aquele que se orienta o máximo que pode pelo critério da alegria ou da “utilidade” – entendendo por útil aquilo que dispõe o corpo a poder afetar e ser afetado de muitas maneiras, e por nocivo aquilo que torna o corpo menos capaz disso.¹⁹

O problema ético spinozano se mostra, a esta altura, imediatamente político: pois, se o corpo humano, para se conservar, precisa de muitos outros corpos,²⁰ e se o homem é mais livre em sociedade do que na solidão, a questão se torna a seguinte: como criar esse corpo comum, cuja disposição é tal, que afirma uma mútua potencialização, uma comunidade de potências? Como instaurar esse corpo coletivo em que os corpos reúnem suas forças e se auxiliam entre si, de modo que os homens “podem prover-se muito mais facilmente das coisas de que precisam” e “podem evitar os perigos que em toda parte os ameaçam”, numa luta ativa contra a proliferação dos afetos tristes que põem em risco a composição e a consistência de um tal corpo?²¹

É importante salientar, para sermos precisos, que por “perigo” Spinoza compreende “tudo o que pode ser causa de algum mal, quer dizer, causa de tristeza, de ódio, de discórdia etc.”,²² e que, nesse sentido, *mesmo os afetos alegres podem ser, enquanto são excessivos, causa de algum mal.*²³ Portanto, em Spinoza, a defesa da alegria como critério ético e modo de vida do homem livre não se dá sem a defesa concomitante de toda cautela necessária à regulação dos afetos, inclusive alegres, que também são perigosos, podendo ser danosos enquanto são excessivos.

A consistência é a prova dos nove

Seguindo a indicação spinozana de tratar dos afetos como se fossem uma questão de “planos, linhas e corpos”, Deleuze e Guattari dirão:

Falamos exclusivamente disto: multiplicidades, linhas, estratos e segmentaridades, linhas de fuga e intensidades, agenciamentos maquínicos e seus diferentes tipos, os corpos sem órgãos e sua construção, sua seleção, o plano de consistência, as unidades de medida em cada caso.²⁴

E na trilha da definição spinozana de desejo como critério imanente que determina o bom e o mau, Deleuze e Guattari escrevem que: “O bom e o mau são somente o produto de uma seleção ativa e temporária a ser recomeçada”.²⁵

Além dessa aproximação metodológica e conceitual, nossa intenção é sugerir que há uma preocupação mais profunda a qual é comum tanto ao pensamento de Spinoza quanto ao de Deleuze e Guattari. Essa preocupação diz respeito às ambiguidades que envolvem a afirmação da Alegria enquanto critério seletivo. Com efeito, a afirmação da Alegria como critério ético ou regra de vida não nos leva a um relativismo de valores, mas nos força a pensar num tipo de critério valorativo fora dos habituais dualismos morais do permitido e do proibido, da lei e da transgressão, da ordem e da desordem.

Nessa perspectiva ética imanente, compartilhada por Spinoza e a dupla francesa, nada é “mau” nem “bom” de antemão, e, por assim dizer, tudo se torna “permitido”, porque nada é previamente “proibido”. Mas isso não implica exatamente “permissivismo” algum. Pois se tudo é permitido, atenção: tudo é, também, perigoso. Tudo é divino, maravilhoso, como canta Gal Costa.²⁶ Quer dizer, as mesmas coisas podem ser divinas e perigosas, podem nos afetar de alegrias ou tristezas. Um só se distingue do outro do ponto de vista de suas dosagens e seus agenciamentos concretos, que precisam ser construídos e testados. “Experimente”, insistem Deleuze e Guattari.

Experimente. É fácil dizer? Mas se não há ordem lógica pré-formada dos devires ou das multiplicidades, *há critérios*, e o importante é que esses critérios não venham depois, que se exerçam quando necessário, no momento certo, suficientes para nos guiar por entre os perigos.²⁷

O critério que Deleuze e Guattari forjam em *Mil platôs* para dar conta da seleção que está na base da criação de um Corpo comum mais intenso e livre é o critério da *consistência*. Como o circuito sociodesejante se forma num caso ou em outro? Por meio de quais tipos de afetos os corpos heterogêneos se reúnem nesse Corpo comum? A questão toda é saber se

os corpos conseguirão traçar as transversais que os mantêm reunidos num corpo comum consistente, ou se deixarão passar os vetores tristes que coagulam os circuitos desejanter, despotencializam e marginalizam os corpos, fazendo proliferar as ondas repressivas. O plano de consistência enquanto Corpo comum intenso não é um dado de partida. Esse plano precisa ser construído, pedaço a pedaço, enfrentando todos os perigos que ameacem sua consolidação.

A prova seletiva do desejo ou o problema material da esquizoanálise é então, como dizem Deleuze e Guattari, exatamente, *selecionar*, não os verdadeiros desejos dos falsos, mas *no desejo*, discernir o que compõe um conjunto mais consistente e o que ameaça as conexões vitais entre heterogêneos. Nas palavras de Deleuze e Guattari:

o problema material de uma esquizoanálise é o de saber se nós possuímos os meios de realizar a seleção, de separar o CsO de seus duplos: corpos vítreos vazios, corpos cancerosos, totalitários e fascistas. A prova do desejo: não denunciar os falsos desejos, mas, no desejo, distinguir o que remete à proliferação de estratos, ou bem à desestratificação demasiada violenta, e o que remete à construção do plano de consistência (vigiar inclusive em nós mesmos o fascista, e também o suicida e o demente). O plano de consistência não é simplesmente o que é constituído por todos os CsO. Há os que ele rejeita, é ele que faz a escolha. (...). E inclusive num CsO (...) distinguir aquilo que é componível ou não sobre o plano.²⁸

Se a prova do desejo é discernir o vetor alegre do vetor triste nas composições entre corpos, eis uma fórmula oswaldiana que talvez poderia resumir o spinozismo de Deleuze e Guattari: “A alegria é a prova dos nove”.²⁹ Pois a alegria, a intensificação da experimentação da vida, é o único critério para a existência, é a melhor maneira de viver, a melhor regra de vida (*se é que existem outras*, como diz com humor Spinoza...).³⁰ A alegria como prova dos nove é assim a operação matemática de verificação dos efeitos éticos de uma determinada composição de corpos. Em cada caso, deve-se perguntar pela *consistência* deste conjunto: o que faz com que os heterogêneos mantenham-se juntos?³¹ Vale lembrar, como sublinha Lapoujade,³² que a consistência deleuzo-guattariana não

se confunde com o sentido habitual de um conjunto dotado de uma “forma estável”. Justamente, trata-se de um tipo de relação entre elementos instáveis ou não inteiramente estáveis: nem caos, nem cosmos, mas que se define pelo registro do *caosmos* ou da *caosmose*. Por “consistência”, Deleuze e Guattari compreendem a capacidade de manter juntos, reunidos, em uma mesma consolidação ou em um Corpo comum, um conjunto de elementos heterogêneos e instáveis, que se relacionam entre si pela própria heterogeneidade e instabilidade, através de ligações transversais que multiplicam suas conexões e intensificam sua capacidade afetiva. Se a prudência é a arte de organizar os encontros, a consistência é o critério da composição de potências. Um Oswald de Andrade esquizoanalista diria hoje, talvez: *a consistência é a prova dos nove*.

Notas:

- ¹ O argumento desta primeira seção do texto retoma pontos trabalhados com maior detalhe em LEMOS, F. P. *A vertigem da imanência: Deleuze e Guattari diante dos riscos da experimentação*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019 (Introdução e cap. 1 e 2).
- ² Cf. respostas a esse tipo de acusação em: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011a [1972]. p. 452; DELEUZE, G. *A ilha deserta: e outros textos (1953-1974)*. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 296, 304 e 351; DELEUZE, G. *Conversações: (1972-1990)*. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013. p. 35-36; DELEUZE, G. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 133-134; DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta, 1998 [1977]. p.161. Para uma apresentação histórico-biográfica das polêmicas em torno de *O anti-Édipo*, cf. DOSSE, F. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*. Porto Alegre: Artmed, 2010. cap. 11.
- ³ DELEUZE, G.; PARNET, C. *O Abecedário de Gilles Deleuze*. [s.d.]. (“D de Desejo”).
- ⁴ GUATTARI, F. *Confrontações: conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos*. São Paulo: n-1 Edições, 2016. p. 17-19 (grifo nosso).
- ⁵ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011a [1972]. p. 366-367.
- ⁶ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011a [1972]. p. 366-367.

- 7 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018. p. 235 (Parte III, Prefácio).
- 8 Indicando já uma necessária retomada dos lemas estabelecidos na chamada “pequena física” (após a Prop. 13 da parte II da *Ética*). Cf. o Postulado 1 da parte III.
- 9 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018. p. 237 (Parte III, Definição 3).
- 10 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018. p. 573 (Parte V, Prop. 39, Escólio).
- 11 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018. p. 255 (Parte III, Prop. 11).
- 12 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018. p. 257 (Parte III, Prop. 11, Escólio) e p. 341 (Parte III, Definições dos afetos).
- 13 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018. p. 339 (Parte III, Definições dos afetos).
- 14 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018. p. 261 (Parte III, Prop. 15) e p. 315 (Parte III, Prop. 51).
- 15 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018. p. 299 (Parte III, Prop. 39, Escólio): “(...) cada um por seu afeto, julga, ou seja, estima o que é bom, mau, melhor, pior e, por fim, o que é ótimo e o que é péssimo”.
- 16 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018. p. 391 (Parte IV, Prop. 8).
- 17 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018. p. 377 (Parte IV, Prefácio): “Quanto ao bem e ao mal, também não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, e não são nada outro além de modos de pensar ou noções que formamos por compararmos as coisas entre si”.
- 18 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018. p. 381 (Parte IV, Definição 8).
- 19 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018. p. 439 (Parte IV, Prop. 38).
- 20 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018. p. 161 (Parte II, Prop. 13, Postulado I).
- 21 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018. p. 429 (Parte IV, Prop. 35, Escólio).
- 22 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018. p. 485 (Parte IV, Prop. 69, Escólio).
- 23 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018. p. 445 (Parte IV, Props. 43 e 44).
- 24 DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. v. 1. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011b [1980]. p. 19.
- 25 DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. v. 1. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011b [1980]. p. 26.
- 26 VELOSO, Caetano; GIL, Gilberto. *Divino maravilhoso*. Intérprete: Gal Costa. Álbum: Gal Costa, faixa 2, lado B. Gravadora Phonogram/Philips, 1969.
- 27 DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. v. 4. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012b [1980]. p. 36, grifo nosso.

- ²⁸ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. v. 3. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012a [1980]. p. 32.
- ²⁹ ANDRADE, Oswald. Manifesto Antropófago. In: *A utopia antropofágica*. Obras completas de Oswald de Andrade. 2. ed. São Paulo: Globo, 1995. p. 51.
- ³⁰ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018. p. 451 (Parte IV, Prop. 45, Escólio).
- ³¹ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. v. 4. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012b [1980]. p. 140-ss.
- ³² LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 Edições, 2017. p. 198.

Lacan com Spinoza: ética, desejo e liberdade

Bruno Netto dos Reys – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Dentre as diversas referências no campo filosófico que marcaram o pensamento e a práxis do psicanalista Jacques Lacan (1901-1981), Baruch de Spinoza ocupa um importante papel, tendo sido um autor ao qual Lacan recorreu em momentos cruciais da sua obra e de seu ensino. Nessa comunicação vamos abordar esses momentos fecundos em que Lacan sublinha sua proximidade do filósofo para com isso evidenciar a contribuição do pensamento espinosano ao desenvolvimento da psicanálise, seja no campo teórico, ético ou político.

Apesar dessa relação marcada por Lacan entre a sua contribuição à psicanálise e a Ética de Spinoza, ele não é o primeiro psicanalista a propor alguma aproximação entre esses dois campos. Em Freud (1956-1939) encontramos precisamente três breves referências a Spinoza no conjunto de sua vasta obra. Em se tratando de Freud, isso é muito, pois, como é notório, Freud evitava citar autores do campo da filosofia, tendo em vista sua tentativa de afastar a psicanálise de uma cosmovisão (*Weltanschauung*) que pudesse contaminar a disciplina que então criava com uma idealização que a afastasse da visão de mundo da ciência, em uma tentativa de legitimar as suas descobertas e a teoria psicanalítica como um saber pertencente propriamente ao campo científico.

Assim, essas referências, que menciono brevemente aqui, consistem no seguinte: uma referência direta no texto “Leonardo Da Vinci e uma lembrança da sua infância” e duas referências indiretas, pois aludem a um poema de Christian J. H. Heine (1797-1856), no ponto em que o poeta, considerado o último dos românticos, cita diretamente Spinoza. No texto sobre Da Vinci, ao questionar a presença no artista de uma possível transformação da “pulsão de saber” (*Wisstrieb*) em prazer de viver, diz Freud: “cremos poder arriscar a afirmativa de que a evolução de Leonardo se aproxima do pensamento de Spinoza”.¹

Quanto às referências indiretas, no livro *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, ao analisar certas modificações significantes que estão presentes nos mecanismos de formação dos chistes, Freud faz referência a um poema de Heine em que este alude a Spinoza como seu “companheiro de descrença (*Unglaubensgenossen*)”². Anos mais tarde, em “O futuro de uma ilusão”, Freud volta novamente a mencionar essa alusão de Heine a Spinoza, desta vez colocando-se em linha com o poeta e o filósofo. Diz Freud:

Afastando suas expectativas em relação a um outro mundo e concentrando todas as energias liberadas em sua vida na Terra, [os homens] provavelmente conseguirão alcançar um estado de coisas em que a vida se tornará tolerável para todos e a civilização não mais será opressiva para ninguém. Então, com um de nossos companheiros de descrença, poderão dizer sem pesar: *Den Himmel überlassen wir/Den Engeln und den Spatzen* (“Deixemos o Céu aos anjos e aos pardais”).³

Cabe lembrar ainda aqui, a propósito dessa aproximação entre Freud e Spinoza, que Pierre Macherey,⁴ ao discutir a não conveniência de se traduzir o termo *conatus* por esforço ou tendência, pois enfraqueceria sua significação, preferindo deixar o termo na sua forma latina, afirma que, no alemão, o equivalente de *conatus* poderia ser *Trieb* (pulsão), conceito central na obra de Freud, dando conta do limite entre o psíquico e o somático, e considerado por Lacan como um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Em relação a Lacan, a influência de Spinoza se faz mais evidente e muito mais marcante, e desde muito cedo, como nos conta Elisabeth Roudinesco em sua biografia do psicanalista francês. Segundo a autora, aos cerca de 14 ou 15 anos de idade Lacan

descobre a obra de Spinoza. Na parede do quarto, pendura uma épura que representa o plano da Ética, com flechas de várias cores. Esse ato de subversão, num mundo de pequenos comerciantes, teve como efeito levar o jovem a uma afirmação do próprio desejo, em face de um pai cuja única ambição, conforme sempre pensou, era tê-lo ao lado para desenvolver o comércio de mostardas.⁵

Quando, em 1932, Lacan defende sua tese de doutorado, intitulada *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*, a mesma tem como epígrafe em latim a proposição 57 do livro III da *Ética*: “*Quilibet uniuscujusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt*”.⁶ Lacan inscreve essa sua primeira incursão no campo psicanalítico, que marca sua passagem da psiquiatria à psicanálise, sob o manto da influência spinozista, como se a nova interpretação da paranoia, que ele propõe na tese, lhe tivesse sido inspirada pela leitura da obra de Spinoza.

Aqui é interessante marcarmos que a colocação em latim da proposição na tese não parece provir de um pedantismo, ou mesmo de um hermetismo que frequentemente é atribuído a Lacan. Ao contrário, aqui o cuidado se deve a uma tentativa de lidar com uma dificuldade da tradução dessa proposição para o francês, tendo em vista a inexistência ainda na linguagem corrente, naquele tempo, do termo *affect* (afeto), como uma tradução do termo *affectus* em latim. O termo *affect* é introduzido no vocabulário da língua francesa a partir da influência da psicanálise, quando se mostrou necessário recorrer nas traduções de Freud a um termo equivalente ao *Affekt* do vocabulário freudiano. Nesse sentido, o próprio dicionário *Le Robert*⁷ registra na etimologia da palavra *affect* a sua introdução na língua francesa em 1942, proveniente do alemão *Affekt*. Apesar desse aparecimento na década de 40, o termo fica ainda restrito ao vocabulário psicanalítico por algum tempo. Tanto é assim que na tradução de Charles Appuhn, datada de 1907, ainda não aparece a tradução das formas latinas *affectus/affectum/affectibus* (afeto, afetos) por *affect, affects*, o tradutor optando por traduzi-las da mesma forma que *affection/affectiones* (afecção, afecções) por *affection, affections*, como vemos: “*Une affection quelconque de chaque individu diffère de l’affection d’un autre, autant que l’essence de l’un diffère de l’essence de l’autre*”.⁸

Esse problema da tradução do termo afeto para o francês só será sanado com a publicação da tradução proposta por Pautrat na década de 1980: “*N’importe quel affect de chaque individu discord de l’affect d’un autre, autant que l’essence de l’un diffère de l’essence de l’autre*”.⁹ Assim,

quando, ao final da tese, Lacan oferece uma tradução da proposição, ele mantém em parte a forma de Appuhn, mas também a modifica, pois o problema da distinção dos termos afecção e afeto não é único problema da tradução de Appuhn. Essa modificação em relação à tradução francesa de Appuhn incide sobre a diferença entre os termos *discrepat* e *differt*, pois Appuhn não os distingue, como vemos acima, traduzindo ambos por *diffère*. Assim, a versão lacaniana, de 1932, da proposição 57 do Livro III da *Ética*, ressalta uma diferença presente no texto spinozano que escapou a seu tradutor francês, Appuhn, mas não a Lacan, quando traduziu essa proposição, como podemos ver tanto na versão em francês quanto na versão em português da tese de Lacan:

*Une affection quelconque d'un individu donné montre avec l'affection d'un autre d'autant plus de discordance, que l'essence de l'un diffère plus de l'essence de l'autre.*¹⁰ [Uma afecção qualquer de um dado indivíduo mostra com a afecção de um outro tanto mais discordância quanto a essência de um difere mais da essência do outro].¹¹

Para Lacan, essa não é uma questão de tradução, trata-se de uma questão conceitual que se apoia na distinção entre diferir e discrepar (ou discordar) e que é relevante para a construção de sua tese, tanto é que ele começa a tese com a proposição 57 como epígrafe e termina com a tradução da proposição acima “para exprimir a própria inspiração de nossa pesquisa” como vemos abaixo:

Se nos recordarmos do sentido que em Spinoza o termo essência possui, a saber, a soma das relações conceitualmente definidas de uma entidade, e do sentido de determinismo afetivo que ele dá ao termo afecção, não se poderá deixar de ficar espantado com a congruência dessa fórmula com o fundamento de nossa tese (...) Queremos dizer com isso que os conflitos determinantes, os sintomas intencionais e as reações pulsionais de uma psicose discordam das relações de compreensão, que definem o desenvolvimento, as estruturas conceituais, e as tensões sociais da personalidade normal, segundo uma medida que determina a história das afecções do sujeito.¹²

Roudinesco sublinha que Lacan situa a paranoia e, por extensão, a loucura em geral não mais como um fenômeno deficitário decorrente de uma anomalia, uma diferença radical, mas como uma discordância em relação a uma personalidade normal:

as afecções [afetos] ditas “patológicas” e as afecções [afetos] ditas “normais” fazem parte de uma mesma essência que define sua discordância. Não há para umas um *pathos* e para as outras uma norma. A discordância pode tanto atravessar o sujeito definindo a relação entre sua personalidade comum e um acidente psicótico, quanto marcar a oposição entre um indivíduo psicótico e uma personalidade normal. Lacan efetuava portanto uma valorização da noção de discordância, no texto de Spinoza, aproximando-a da concepção freudiana de *Ichspaltung* [clivagem do eu].¹³

Para Misrahi,¹⁴ que comenta em um artigo essa presença de Spinoza na tese de Lacan, “tudo se passa como se a tese de Lacan sobre a paranoia estivesse toda ela colocada sob o signo de Spinoza e como se a doutrina proposta por Lacan fosse inspirada do mesmo espírito que a obra de Spinoza”.¹⁵

Anos mais tarde, em 1964, quando da crise que leva ao rompimento com a International Psychoanalytical Association (IPA) e à fundação da sua escola, a Escola Freudiana de Paris (EFP), Lacan compara a exclusão do seu ensino da formação dos analistas, sancionada pela IPA, à excomunhão maior (*kherem*) de que foi objeto Spinoza em 1656. Nesse momento, afirma também ter sido somente Spinoza aquele que soube formular de maneira plausível o sentido eterno do sacrifício ao qual ninguém pode resistir, com o *Amor Intellectualis Dei*. Para Lacan, ao colocar o desejo como a essência do homem, Spinoza reduz o “campo de Deus à universalidade do significante”, de onde se produz um “distanciamento sereno, excepcional, em relação ao desejo humano”.¹⁶

Nesse momento do percurso de Lacan, em que seu ensino é colocado em cheque pela burocracia e pelos estamentos de poder da IPA, Lacan afirma sua liberdade em relação às amarras institucionais. Não recua frente a seu desejo. Para ele, a questão em relação à posição ética do psicanalista se configura como um dos maiores problemas para a

psicanálise. Diz ele: “Ser psicanalista é uma posição responsável, a mais responsável de todas, uma vez que ele é aquele a quem está confiada a operação de uma conversão ética radical, aquela que introduz o sujeito na ordem do desejo”.¹⁷ Portanto, é importante saber quais são as condições necessárias que fazem que alguém possa se dizer psicanalista. Aqui Lacan já introduz a dimensão de que o autorizar-se psicanalista depende dessas condições especiais que não poderiam provir de uma investidura, nem de nenhum outro lugar.

Para concluir, gostaria de trazer uma última referência de Lacan. Em 1973, Lacan dá uma entrevista na televisão francesa em que a certa altura ele rechaça a acusação de que em sua teoria, em que destaca o primado do significante, ele negligenciaria o afeto. Ele indaga:

um afeto, isso concerne ao corpo? Uma descarga de adrenalina, trata-se ou não do corpo? Que isso perturbe suas funções, é verdade. Mas em que isso viria da alma? É pensamento que isso descarrega. O que, portanto, deve ser julgado é se minha ideia, de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, permite verificar mais seriamente o afeto – do que a ideia de que se trate de um rebuliço do qual resultaria uma melhor arrumação (...) A tristeza, por exemplo, é qualificada de depressão ao lhe conferir como suporte a alma (...) Não se trata, porém, de um estado d’alma, é simplesmente uma falta moral, como se expressa Dante e até mesmo Spinoza: um pecado, o que quer dizer, covardia moral, que só se situa, em última instância, a partir do pensamento, ou seja, do dever de bem dizer ou de orientar-se no inconsciente, na estrutura.¹⁸

Notas:

- 1 FREUD, Sigmund. Leonardo Da Vinci e uma lembrança da sua infância. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. v. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1977 [1910]. p. 69.
- 2 FREUD, Sigmund. Os chistes e sua relação com o inconsciente. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. v. VIII. Rio de Janeiro: Imago, 1977 [1905]. p. 96.
- 3 FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1977 [1927]. p. 64.
- 4 MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza – la troisième partie, la vie affective*. Paris: PUF, 1995.
- 5 ROUDINESCO, E. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 27.
- 6 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015. p. 330.
- 7 ROBERT, P. *Le Nouveau Petit Robert – Dictionnaire Alphabétique et analogique de la Langue Française*. Paris: Dictionnaires Le Robert, 1994.
- 8 SPINOZA, Baruch de. *Oeuvres III Éthique*. Traduction et notes par Charles Appuhn. Paris: GF-Flammarion, 1965. p. 192.
- 9 SPINOZA, Baruch de. *Éthique*. Texte original et traduction nouvelle par Bernard Pautrat. Paris: Éditions du Seuil, 1988. p. 297.
- 10 LACAN, Jacques. *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Éditions du Seuil, 1975. p. 10.
- 11 LACAN, Jacques. *Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987. p. X.
- 12 LACAN, Jacques. *Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987. p. 351.
- 13 ROUDINESCO, E. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 69.
- 14 MISRAHI, R. Spinoza em épigraphe de Lacan. *Littoral*, nº 3-4, 1981.
- 15 MISRAHI, R. Spinoza em épigraphe de Lacan. *Littoral*, nº 3-4, 1981. p. 74.
- 16 LACAN, Jacques. O seminário, livro 11. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. p. 260.
- 17 LACAN, Jacques. *Problemas cruciais para a psicanálise*. Seminário 1964-1965. Recife: [s.n.], 2006; LACAN, Jacques. O seminário, livro 11. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. p. 325.
- 18 LACAN, J. *Televisão*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1993. p. 44.

A medicina de Nise da Silveira como demonstração da teoria de Baruch de Spinoza na experiência de dez anos do Teatro de DyoNises

Vitor Pordeus – Teatro de DyoNises da Universidade Popular de Arte e Ciência (UPAC) e Divisão de Psiquiatria Transcultural da Universidade McGill Canadá; *Deby C. Eidam, Thiago Beck Raices, Erik T. Rodrigues, Nathali C. Cristino, Dilma Mesquita* – Teatro de DyoNises da Universidade Popular de Arte e Ciência (UPAC); *Jaswant Guzder* – Divisão de Psiquiatria Transcultural da Universidade McGill Canadá.

Em seguimento ao legado deixado pela psiquiatra Nise da Silveira, ao longo desses dez anos de serviço à população mais vulnerável frente às doenças da alma, em paralelo as práticas, estamos em constante estudo nas teorias que fundamentam o método desenvolvido, dançando teoria e prática. Nise da Silveira, em sua publicação *Cartas a Spinoza*,¹ nos deixa sua afeição a teria Spinoza, escrevendo sete cartas, nas quais em sonho se revela a relação entre sua filosofia e a loucura, o que Nise já vinha intuindo. Por isso nos coube adequar nossas ideias a essa filosofia moderna, que até hoje definem as práticas da medicina por vezes perversas.

Século XVII, o século que não acabou

Na pesquisa continuada de Pordeus (continuada nos últimos vinte anos, temos retornado de novo e de novo ao diálogo entre os dois autores do século XVII: de um lado, Descartes, pai do racionalismo científico, e de outro, Spinoza, pai da ciência intuitiva, certamente, ainda por ser assimilada na comunidade médica e científica, assim como a própria biologia humana, negligenciada pela química e pela física, tão desenvolvidas no paradigma cartesiano dos últimos quatrocentos anos.

Não existe registro histórico de encontro entre os dois cientistas, mas ambos foram vizinhos por algum período – Descartes viveu entre 1629 e 1649 próximo ao gueto judeu de Amsterdã, onde nasceu Spinoza, e é possível que este, ainda adolescente, tenha visto o ilustre Descartes.

Matemático, físico e filósofo, René Descartes publicou, em 1637, *Discurso do Método*,² obra em francês com a qual lança as bases da ciência moderna. Nesta obra, afirma que o conhecimento é obtido por experiência, estudado como sistema matemático, buscando isolar as causas verdadeiras e específicas, que demonstram superioridade causal, revelando as relações mecânicas da natureza.

O corpo e a natureza seriam, a partir de então, abordados e pensados como máquinas, cujas engrenagens e polias obedecem às leis da matemática, e assim seria possível dominar a natureza. A mente, as emoções e a cultura estariam separadas desse plano mecânico, livres para serem exploradas e dominadas.

Estamos já em franca revolução científica. Galileu está vivo, em prisão perpétua domiciliar, condenado, em 1633, pela Inquisição em Roma por divulgar amplamente suas descobertas com os telescópios: a Terra não era mais o centro do universo. Pesou contra Galileu o fato de suas pesquisas serem publicadas em italiano, língua utilizada pelo povo, e não em latim, como era comum então às publicações acadêmicas.³ Apenas quatro anos depois, em 1637, Descartes publica seu livro sobre o método, o método científico, que oferecia resultados significativamente melhores na explicação dos fenômenos e na resolução de problemas práticos. É a primeira vez na história humana que Deus perde o poder como explicação causal. Lança-se o projeto da ciência de dissecar e compreender a natureza implacavelmente, resultando em uma deterioração sem precedentes do meio ambiente e em projetos tecnológicos de alta complexidade, como o desenvolvimento da bomba atômica, a partir da identificação das partículas subatômicas.⁴ É o projeto científico cartesiano o ponto de partida da revolução científica, a qual, ao mesmo tempo em que proporcionou um avanço extraordinário da tecnologia, não foi capaz de se fazer acompanhar por uma evolução correspondente em termos humanos, o que poderia ter evitado uma sucessão de tragédias que marcaram a vida moderna, como guerras mundiais, desastres ambientais de grandes proporções, fome e todo tipo de carestia. O método científico cartesiano determinou o paradigma do corpo máquina, que “triunfou” sobre a natureza, mas acabou levando a uma exaustão do próprio paradigma.

É refrescante ler o filósofo e também pioneiro cientista Baruch de Spinoza, que publica, em 1677, a sua obra de síntese *Ética*, em que faz referência ao método cartesiano e amplia sua reflexão, englobando aspectos como a natureza humana, sua mente, seus afetos, sua escravidão e sua liberdade, isto é, uma biologia humana pioneira, que antecipa nossos contemporâneos René Dubos (1971) e Humberto Maturana (2009). A presciente psiquiatra Nise da Silveira (1995) fundamentou em Spinoza sua obra clínica em psiquiatria transcultural sem paralelos e referenciada internacionalmente, da qual trataremos a seguir.

Spinoza adota outra perspectiva, ao compreender que a mente é expressão simultânea do corpo, que as duas dimensões estão entrelaçadas como modificações de uma única substância eterna, infinita. Ora nos referimos ao corpo, ora nos referimos à mente, mas ambos estão a todo o momento em expressão simultânea. Spinoza ainda propõe que as “emoções” sejam interpretadas como nomes que aplicamos a nossos estados do corpo: prazer quando nosso corpo experiencia aumento da potência de agir, e dor quando experiencia a restrição da potência de agir.⁵ Essa proposição resolve séculos de polêmicas e pesquisas médicas em torno das emoções e suas relações com o corpo e as doenças. Campos inteiros de estudo, como o da “psico-neuro-imunologia”, das “doenças psicossomáticas” e doenças autoimunes, poderão se beneficiar da teoria de Spinoza na compreensão das emoções,⁶ a compreensão das emoções como ponto de revolução paradigmática entre Descartes e Spinoza. No pensamento cartesiano, as emoções estão separadas do plano físico, caracterizado pela ideia de natureza-máquina, organismos-máquina, a maior parte deles irracional, bruto, dominável. E nós, humanos, somos dotados de divina razão, somos os senhores deste reino da máquina.

Spinoza descobre ser esse um ponto impossível da teoria cartesiana, se compreendemos que essa “natureza-máquina” é na verdade mais uma descrição realizada por outro ser humano-observador, é uma projeção psíquica inconsciente. É, portanto, uma descrição carregada de certas emoções, de visão de mundo característica, de mundo competitivo, de relação de poder e dominação. E Spinoza é realmente muito pertinente

ao realizar essa reflexão e observar que grande parte de nossas descrições sobre a natureza são, de fato, preconceitos impostos sobre os sistemas naturais, programas e agendas humanos de exploração e dominação da natureza, de autodestruição em última análise.⁷ O pensamento cartesiano propõe análises reducionistas e ignora relações biológicas-ecológicas das quais nossa existência no planeta depende. Spinoza rejeita a noção de que estejamos mapeando a realidade com objetividade e clareza matemáticas, sustentando, ao contrário, que nossa consciência se forma com impressões confusas e obscuras de nosso próprio corpo, que é composto de múltiplos corpos, todos conectados em plano de continuidade-imanência, de acoplamento estrutural, dos sistemas vivos.⁸ Séculos mais tarde, nós, pesquisadores do século XXI, conhecemos o microbioma humano,⁹ os múltiplos corpos de bactérias, vírus, retrovírus endógenas que compõem nosso corpo como um ecossistema. Spinoza é um pioneiro do modo de pensar da ecologia e de nosso tempo biologia verdadeira. É neste momento, quando a biologia-máquina já não produz sustentabilidade no contexto populacional e ecológico, que o novo-velho paradigma spinoziano demonstra seu pioneirismo e atualidade. No plano da medicina, a mudança vai do foco nos problemas individuais para os problemas comunitários, coletivos, pandêmicos, do saneamento básico. No nível humano, ecologia quer dizer comunidade, relações comunitárias.

O trabalho de Nise da Silveira como exemplo pioneiro de medicina ecológica

De todos os exemplos de experiências terapêuticas significativas em cenários desfavoráveis, justamente em que modelos científicos robustos e adequados são necessários, destacamos o exemplo da psiquiatra brasileira Nise da Silveira (1905-1999). Em uma experiência que se iniciou em 1944, no Hospício do Engenho de Dentro, no Rio de Janeiro, Nise finca sua ciência em dois autores fundamentais: Carl Jung e Baruch de Spinoza.¹⁰

Ela demonstra conceitos essenciais da obra spinozana, como a noção de que as imagens são emoções consideradas em conjunto, já que a ideia é expressão simultânea do afeto. Tudo é uno em Spinoza e na biologia do

novo tempo.¹¹ De Jung, ela aprende que essas imagens-afeto se apresentam em padrões conservados ao longo das gerações e aparecem em situações em que predominam as forças do inconsciente coletivo: delírios, psicoses, tranSES, sonhos, visões e sintomas psiquiátricos. O pioneirismo de Nise está justamente em observar esses afetos utilizando o recurso das artes visuais, estimulando seus pacientes a se expressarem por meio de diversos suportes disponíveis.¹²

Nise é claríssima em seu primeiro e principal livro, *Imagens do inconsciente*,¹³ quando ela cita o pintor russo, mestre da arte construtivista, Wassily Kandinsky, que explica o mecanismo de criação de suas imagens: a improvisação. Nise expressa a todo momento em sua obra que o ambiente terapêutico propício à prática da Emoção de Lidar é o ambiente livre de regras e coerções, onde é permitida ao indivíduo a prática da livre criação. É nesse ambiente rico em improvisação que a experiência clínica demonstra a emergência de “imagens do inconsciente”, afetos-imagens, arquétipos mitológicos junguianos que são objeto do processo terapêutico individual e coletivo.

Nise inovou e foi pioneira ao documentar que a expressão das imagens acompanhava o padrão clínico, e dessa forma constitui ferramenta semiológica, diagnóstica e terapêutica na exploração do intrincado mundo das doenças mentais graves, as temidas síndromes psicóticas crônicas, cujos portadores não raro são abandonados para morrer em instituições psiquiátricas, verdadeiro “cemitério dos vivos”, denominação cunhada pelo escritor Lima Barreto, ele mesmo paciente psiquiátrico institucionalizado. Desse universo de pacientes do Hospício do Engenho de Dentro, surgem grandes revelações artísticas e psiquiátricas: Fernando Diniz, Carlos Pertuiss, Adelina Gomes, Emygdio de Barros e uma longa lista de artistas, ex-pacientes psiquiátricos, casos de recuperação clínica muito significativos, com reinserção comunitária, os quais eram anteriormente considerados pela psiquiatria tradicional sem possibilidade terapêutica. As obras desses artistas estão reunidas no Museu de Imagens do Inconsciente, cujo arquivo, ainda em expansão, conta, atualmente, com mais de 400 mil obras e constitui caso único na história da medicina universal.¹⁴

Rituais: imagem e ação

Nos últimos milhões de anos, nossos antepassados se organizaram em pequenos grupos de macacos sem pelo, dominaram o fogo, dançaram, comunicaram-se por meio de mímica, sons de voz, desenvolveram ritmos e gestos ritmados, começaram a desenvolver e conservar rituais, como fazem muitos animais. Nós evoluímos desses rituais para símbolos, imagens, representações, abstrações, linguagem, religiões, mitologias, culturas, narrativas e sonhos da razão. A doutora Nise da Silveira observa essa importante fase da nossa história humana e da evolução dos nossos processos mentais: As primeiras formas de rituais consistiam em danças. Os gestos, movimentos rítmicos constituem uma linguagem que parte do inconsciente mais profundo e precede a palavra como meio de comunicação. Por meio da dança, os seres humanos reagem ao mundo exterior, tentam apreender seus fenômenos, simultaneamente, colocando-o em contato com o mais profundo de seu ser. Os movimentos rítmicos permitem criar e integrar as representações originadas nos sonhos e na imaginação. No seu dinamismo, as imagens arcaicas se manifestam adequadamente por meio das mais antigas formas de expressão, que são gesto e dança.¹⁵

A partir da nossa evolução biológica histórica e de tudo o que foi discutido neste artigo, devemos conferir à subjetividade, às práticas culturais e simbólicas, às performances rituais e à organização coletiva uma importância central na nossa natureza e modo de vida. Compreender que não somos máquinas originadas de lugar nenhum, que nossas organizações individuais, coletivas e simbólicas têm uma longa história, a história da vida na terra, até mesmo a história conhecida do cosmo.

O desafio da linguagem e da mensagem: Amir Haddad e Tá Na Rua

No campo do teatro, a nossa principal referência é o ator e diretor Amir Haddad, que contribuiu pessoalmente com a experiência do Hotel da Loucura. O Tá Na Rua, grupo que fundou em 1980, constitui experiência única nos campos do teatro, da performance e da linguagem no espaço público.¹⁶

Assim como Nise da Silveira, no campo da psiquiatria cultural, Amir Haddad confere, no teatro, importância ao improvisado, isto é, ao

permanente diálogo e capacidade de reformular, o que revela sincronicidade entre essas duas diferentes experiências. A partir do estudo da linguagem do teatro de rua, sob a orientação e com a colaboração de Haddad, recorreremos a definição do ator da comédia Dell’Arte, grande tradição europeia de teatro do fim da Idade Média e do Renascimento: o ator é aquele que compõe o que apresenta, mesmo que seja no momento em que apresenta”.¹⁷

Com a exaustão das possibilidades clínicas da sala fechada de espetáculo, torna-se estratégico o desenvolvimento de uma linguagem adequada e eficiente para a ocupação dos espaços públicos. Após as experiências com o Teatro Oficina, que fundou com José Celso Martinez Correa e Renato Borghi, e a posterior fundação da escola de teatro da Universidade Federal do Pará, em Belém, e em cuja carreira foi agraciado com diversos prêmios de diretor e ator, Amir percebeu que era necessário avançar ainda mais o desenvolvimento da linguagem teatral para que pudesse satisfazer seus anseios de democracia e liberdade dentro do teatro. Em 1980, Amir Haddad, com outros atores como Rosa Douat, Ricardo Pavão, Lucy Mafra e Betina Waisman, fundou o Grupo Tá Na Rua, dando origem a um trabalho sistemático de experimentação no campo do teatro e das artes públicas nos últimos 40 anos. E o Tá Na Rua desenvolveu coletivamente, sob orientação de Amir, uma linguagem para o teatro que se revela um reencontro com a própria tradição teatral, uma vez que leva o ator e o espetáculo para o espaço aberto.

Junio Santos, Ray Lima e Vera Dantas: Movimento Escambo Livre de Rua

Na construção viva de nosso método de trabalho com teatro, performance, linguagem de espaços abertos e arte pública, também tivemos o aporte de experiência fundamental do Movimento Escambo Livre de Rua e seus fundadores, os atores-poetas Junio Santos, Ray Lima e a médica doutora em saúde coletiva Vera Lúcia de Azevedo Dantas. O Movimento Escambo nos últimos 29 anos vem sistematicamente realizando encontros em diversas cidades do interior do Nordeste como Janduís, Caicó, Jardim de Piranhas no Rio de Grande do Norte, também na região do

Cariri, considerada uma das regiões mais ricas em linguagens de teatro e danças populares do Brasil e do mundo, e o alto sertão, onde ainda encontramos vivas as tradições medievais ibéricas, as tradições indígenas, e as tradições mestiças africanas, muito vivas no corpo das comunidades conservadas através dos séculos de luta e resistência contra a autoridade sempre violenta e corrupta. Dessa imensa riqueza cultural da resistência dos povos ancestrais, emergiram esses três grandes artistas do teatro, da poesia e da medicina. Junio Santos, Vera Dantas e Ray Lima desenvolveram a linguagem do diálogo e do teatro verdadeiramente público, que trabalha com a cantiga e a dança, com o diálogo entre as linguagens, o método da construção coletiva na arte e na cultura.

O Teatro de Dyonises na praça pública

Dentro de todo exposto a prática do teatro em praça pública atravessa por encantamento os afetos conhecidos da cultura popular, fica evidente pela biologia que se dá de modo cooperativo as transformações que demonstram ao longo desses anos, que o teatro é o que possibilita a relações de indivíduos – coletivos. Nise disse “o que cura é a ausência de preconceito”. Spinoza apresenta na *Ética*,¹⁸ que o teatro provoca esse efeito popular, de nação a qual se identifica em diversas culturas.

Se alguém foi afetado de alegria ou de tristeza, por um outro, cujo grupo social ou nacional é diferente do seu, alegria ou tristeza que vem acompanhada, como causa, da ideia desse outro, associada à designação genérica desse grupo, ele não apenas amará ou odiará esse outro, mas também todos os que pertencem ao mesmo grupo.¹⁹

Assim, identificamos no povo brasileiro a verdadeira potência ação coletiva e colaborativa, tanto pelo teatro, quanto pelo Carnaval e pelas mais diversas expressões culturais. Se entendemos por afetos adequados a possibilidade de cura, a arte e a alegria é o antídoto para o rompimento de qualquer preconceito, constrangimento capaz de diminuir a potência individual.

Não podemos negar após as evidências que deste modo temos por definição que a arte é a mais refinada expressão psíquica de um povo, dela depende as fontes das imagens-afeto adequadas para animar nossas

coletividades e manter a sociedade unida e vigorosa, com saúde mental e perspectiva de futuro. Aí constitui precisamente o eixo central da transformação psíquica: a criatividade humana, a arte, a ciência. Seguimos trabalhando em praça pública.

Notas:

- 1 SILVEIRA, Nise da. *Cartas a Spinoza*. São Paulo: Francisco Alves, 1995.
- 2 DESCARTES, René. *Discurso del método*. Santiago de Chile: Colihue, 2004.
- 3 BRECHT, Bertolt. *Life of Galileo*. Londres: Bloomsbury, 2015.
- 4 CHARGAFF, Erwin. *Heraclitean fire: Sketches from a life before nature*. Paul & Company Pub Consortium, 1978.
- 5 SPINOZA, Baruch. *Ethics: With the Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters*. Indianapolis: Hackett, 1992.
- 6 SILVEIRA, Nise da. *Cartas a Spinoza*. São Paulo: Francisco Alves, 1995.
- 7 SPINOZA, Baruch. *Ethics: With the Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters*. Indianapolis: Hackett, 1992.
- 8 SPINOZA, Baruch. *Ethics: With the Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters*. Indianapolis: Hackett, 1992.
- 9 SHREINER, Andrew B.; KAO, John Y.; YOUNG, Vincent B. *The gut microbiome in health and in disease*. Current opinion in gastroenterology, 2015, 31.1, p. 69.
- 10 MELLO, Luiz Carlos. *Nise da Silveira: caminhos de uma psiquiatra rebelde*. Automática Edições Ltda, 2014.
- 11 SILVEIRA, Nise da. *Cartas a Spinoza*. São Paulo: Francisco Alves, 1995.
- 12 SILVEIRA, Nise da. *Jung: vida e obra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- 13 SILVEIRA, Nise da. *Imagens do inconsciente, com 271 ilustrações*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- 14 SILVEIRA, Nise da. *O mundo das imagens*. São Paulo: Ática, 1992.
- 15 SILVEIRA, Nise da. *O mundo das imagens*. São Paulo: Ática, 1992. p. 98.
- 16 PORDEUS, Vitor. Can Biology Help Us to Understand Psychopathology? *EC Psychology and Psychiatry*, [s.l.], v. 2, n. 3, p. 93-105, 2017.
- 17 RUDLIN, J. *Commedia dell'Arte: A Handbook For Actors*, 1994.
- 18 *Ética*, 2009, proposição 46, p. 128.
- 19 SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2007, proposição 46, p. 217.

Um Estado deve oferecer um sistema público de saúde? Reflexões a partir de Van Den Enden e Spinoza

Dorival Fagundes – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) e Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Quando a reflexão foi proposta em 2019 já a entendia como de extrema relevância para o país, que desde 2016 (com o Golpe jurídico-parlamentar)¹ se vê envolvido, novamente, por um conjunto de forças conservadoras, de cunho autoritário, fascista, e aliado à racionalidade neoliberal, até então parcialmente freadas nos anos da “maré rosa”² brasileira.

Agora, quando termino de escrever este trabalho (não que ele esteja pronto, mas precisa ser entregue), um novo fato político³ ocorreu em todo o mundo, a pandemia de Covid-19, que, dentre uma série de outras consequências, abalou as frágeis pilastras de sustentação do modelo neoliberal de biogovernamentalidade econômica e social, demonstrando, mais uma vez, as insuficiências desse modelo,⁴ assim como a relevância de se discutir a seguridade social, a oferta de bens e serviços de saúde, assim como a centralidade da saúde pública em todos os países afetados pelo novo coronavírus.

E percebam que afetar negativamente o padrão neoliberal não significa, necessária e automaticamente, que houve melhorias no sistema público de saúde dos países, especialmente do Brasil.⁵ A ingenuidade não deve compor os nossos raciocínios e devemos ter clareza quanto à diferença entre os desejos de aperfeiçoamento concreto dos sistemas de proteção social e a realidade crua que se apresenta diariamente para todos no plano de imanência.

Feita essa ressalva, a questão que nos acompanha em paralelo à do título (o Estado deve oferecer um sistema público de saúde), e que de certo modo é uma decorrência da primeira, é se a saúde é um direito plenamente exigível (um bem da vida, um bem comum, um direito comum)

ou é uma mercadoria (um bem de comércio, uma propriedade), apto a ser negociado, vendido, tratado nos mais diversos e sofisticados mercados.

Van Den Enden: Iluminismo radical e a defesa expressa do caráter público da arte de curar

A proposta de intervenção consiste na seguinte reflexão: um Estado deve oferecer um sistema de saúde público, ou, ao contrário, deve a saúde ser uma mercadoria, uma *commodity*, submetida à lógica privada?

Van Den Enden, professor de Spinoza, em sua obra que bem retrata a essência política do radicalismo iluminista,⁶ defendeu veementemente a promoção da igualdade e de uma justa distribuição dos bens, das riquezas. Há diversas passagens do seu profundo texto que poderiam ser trazidas para validar tal afirmativa, em que pese uma leitura mais global da obra conseguir captar este mesmo espírito humanista-radical.

Nesta defesa ele apontou algumas diretrizes ético-políticas para que a República construísse o bem comum, dentre as quais: a justiça e a equidade na divisão do trabalho, levando todas as pessoas a servirem e a serem servidos;⁷ a adequação da remuneração do trabalho, com proibição daquelas contraprestações miseráveis e perniciosas;⁸ a redução do tempo gasto em ofícios bestiais e a obrigação de todos dedicarem-se às atividades que combatam a ignorância.⁹

Entretanto, para construir alguma coisa é preciso primeiramente conhecê-la. Sendo assim, o que vem a ser o bem comum? A partir do estudo da obra de Van Den Enden percebe-se que há muitos trechos nos quais ele trata do bem comum. Há um específico em que ele o diferencia do bem particular que parece relevante para nossa discussão, uma vez que, como será visto, a saúde e as artes médicas estão inseridas neste conjunto comum:

El bien común de una Asamblea del Pueblo entonces, em mi opinión, después de la previa fundación de una libertad igualitaria para incluir una tal proporción de órdenes, leyes y apoyos entre más o menos inteligentes (...), de las cuales uno puede concluir y deducir del modo más cierto, que cada miembro em su rango no sólo no es debilitado por esto ni lesionado, sino por el contrario fortalecido para

el uso común y su placer y apetito, tanto de alma como de cuerpo, cada vez más avanzados, serán siempre conducidos hacia un mayor bienestar: porque cuando cada uno comprenda bien su disposición particular, todos hallarán la necesidad de un igualitáριο mejoramiento de su disposición, principalmente com respecto a sus almas.¹⁰

Ainda nessa diferenciação entre bem comum e bem particular, Van Den Enden estabelece que o primeiro é “a soma completa do bem particular de cada um”, e a partir daí conclui que em nenhum caso, em nenhuma hipótese, um bem comum deve ser perseguido ou buscado apenas para se obter um melhor bem particular ou um melhor bem-estar particular, não compartilhado. Em seus termos: “*De esta adecuada definición del bien común concluyo (...) que em ningún caso um bien común puede ser perseguido o assentido sólo para obtener um mejor bien particular y bienestar*”.¹¹

Sendo a saúde um bem comum, e ele deixa isso claro, deveríamos abrir mão de uma saúde pública universal, igualitária, que possibilita o acesso comum de todos aos mesmos hospitais, aos mesmos tratamentos, aos mesmos medicamentos, enfim, aos mesmos serviços e ações de saúde (obviamente respeitando-se os níveis de complexidade de cada necessidade, de cada corpo, que é naturalmente diverso) apenas para que se obtenha um possível (o que é altamente discutível, dada a qualidade do nosso sistema público de saúde e de outros, como o inglês, e há literatura sobre os melhores índices dos sistemas públicos) melhor bem particular, a partir do acesso às ações e serviços de saúde privados, que as vezes são mais céleres no atendimento, mas que privilegia e segmenta o acesso a esses bens (serviços e ações) a partir da capacidade econômico-financeira de cada um?

É razoável, a partir dessa perspectiva, afastarmos a possibilidade de um sistema completamente público de saúde, no qual não seja possível pagar para ter acesso a serviços mais especializados, a tratamentos mais avançados, a hospitais específicos, uma vez que todos os cidadãos¹² terão acesso a eles, caso necessitem? Digo, todas essas ações e serviços estarão disponíveis a todos os cidadãos e o fato de alguns possuírem mais bens privados não lhes dará direitos a mais e nem acesso privilegiado a esse ou aquele recurso de saúde.

A aposta na saúde pública integral, universal, pública para todos é uma aposta democrática, objetivando a materialização da igualdade substancial, muito além de uma mera igualdade formal em face das leis.¹³ Portanto, é igualmente uma aposta na igualdade radical, decantada nos direitos mais elementares, bem ao gosto do professor de Spinoza, a partir do que se depreende de sua mais conhecida obra.

Como colocar a capacidade financeira como um mediador do acesso a esses bens de saúde? Isso significa que, caso a pessoa não tenha certa quantia, mas precise de um tratamento, de um medicamento, uma cirurgia, de alguma intervenção ela não acessará tais bens? Em se tratando de saúde sabemos que as consequências podem variar em um espectro de maior ou menor intensidade, indo de sequelas leves até a morte, que vem de fora.

Nós temos noção do que está em jogo aqui e do que defendemos ao colocarmos o dinheiro como mediador de acesso a esses bens? Basicamente e de modo bem direto, é a possibilidade de uma pessoa vir a falecer tão somente porque não dispõe de certa soma de recursos para comprar uma determinada intervenção médico-sanitária.

É esse o modelo de sociedade que defendamos ou podemos, como aponta Van Den Enden, construir uma sociedade pautada no bem comum e no igualitarismo radical, de modo que, independentemente das suas condições socioeconômicas, caso haja a necessidade de uma intervenção de saúde, todos enfrentarão as mesmas filas, estarão submetidas aos mesmos regramentos, estarão sob as mesmas condições?

Diante de um ofício tão precioso, que preserva o bem mais importante do ser, a vida, é de interesse comum que ele seja estratificado e não alcance toda a população? Especificamente que não esteja disponível para as populações mais vulneráveis socioeconomicamente, justamente as que mais necessitam de intervenções mais qualificadas para tentar, ao menos, diminuir os impactos negativos dos determinantes sociais do processo saúde-doença,¹⁴ como moradias precárias e localizadas em territórios violentos, subempregos de todo gênero, inexistência de saneamento básico?

Ao determinarmos que a saúde deve ser acessada a partir do que cada um pode pagar, individualizando o risco e responsabilizando uni-

tariamente o ser, o Estado fica apartado das suas funções protetivas e de seguridade social.¹⁵ Em sociedades tão complexas como a nossa, expostas a externalidades variadas, como a própria pandemia de Covid-19 tem demonstrado, é minimamente prudente se esperar que cada um busque individualmente as suas saídas, tratamentos e prevenções?

A vida apresenta um sem-fim de variáveis que escapam às análises teóricas e nos parece que as soluções comunitárias, conjuntas, solidárias são muito mais capazes de apresentar respostas minimamente satisfatórias aos problemas e dificuldades que enfrentamos, uma vez que a resultante será muito mais potente.

Corolário dessa ideia é o própria de Spinoza,¹⁶ quando afirma que não há nada mais útil aos homens do que estes estreitarem as suas relações uns com os outros e se unirem. Ou seja, não há nada mais útil, importante, válido para um homem do que outro homem, somando forças, incrementando as suas potências, tecendo os fios de solidariedade, fraternidade, e que nesse campo político se expressa na ideia de seguridade.¹⁷

As reivindicações de Van Den Enden eram mais plurais e desciam às minúcias, afetando diretamente o tema da distribuição das riquezas, tal como se percebe em um sistema público de seguridade social. Ele defendeu a instituição de um projeto de educação e de saúde pública, a partir da expressa proibição do exercício privado da medicina e, por conseguinte, da ideia de que o Estado deverá ser o ente pagador dos salários dos médicos e não outros indivíduos e/ou corporações privadas.¹⁸ Seria isso a defesa de um sistema inteiramente público de saúde já no século XVII?

Ele ainda adiciona que essas ideias fundamentais decorrentes da liberdade igualitária e do acesso aos bens comuns devem ser ensinadas a todos os cidadãos, bem como aos jovens de modo claro e conciso, numa espécie de pedagogia cívica humanista e radical. Em seus termos ele afirma:

El cuidado de la salud debería, en mi opinión, en nombre de la máxima y más clara notoriedad común, ser confiado a ciertos colegios a ser fundados. La medicina debería de este modo ser investigada, practicada y más segura y claramente enseñada de manera

*colectiva, por algunos colégios fundados y provistos co algunos privilegios y subveciones, protegiéndolos contra todo sucio propósito de ganancia y riquezas.*¹⁹

Ler estas palavras neste ano, 2021, pode mesmo parecer utopia ir-realizável, um mero sonho ou aspiração de alguns que insistem em não se submeter a uma lógica que restringe a vida ao ato de acumular riquezas. Talvez seja. Ainda assim continuaremos em nossos propósitos de transformar o mundo, torná-lo mais habitável, saneado, livre, igualitário para todos irrestritamente. A construção do comum e de uma “medicina” (fazer saúde) pública não exige menos daqueles que efetivamente estão compromissados com o espírito público republicano, fortemente presente em certos momentos da história e que ainda encontra ressonância em certas mentes. É esta, ainda, uma ideia adequada, conforme a razão.

Van Den Enden complementa em uma espetacular nota de rodapé que os cuidados com a saúde, os remédios, os tratamentos, as prevenções, enfim, podemos dizer tudo que trabalha a favor da saúde entra em conflito com toda a razão e com toda justiça, e, por conseguinte, também ao bem comum, se fica submetida (aberta) à avidez privada ou mesmo favorecida com privilégios de qualquer ordem. Assim procedendo, criam-se “castas”. Esses profissionais tornam-se orgulhosos, frente aos demais dóceis e inertes, satisfazendo-se apenas com os livros e dedicando-se apenas a ganhar dinheiro. Ele fecha essa nota com as seguintes palavras:

*Y por esa razón estoy firmemente convencido de que este por demás noble arte debería ser colectivamente estudiada, enseñada y practicada sólo bajo ciertos permisos generales y com honesto apoyo del común, y por aquellos que exclusivamente y de buena voluntad se presten a ello, que tengan una natural inclinación hacia la misma, y que puedan producir también el mejor médico. Sin jamás permitir que ellos, practicandola de modo privado, perciban por ello la menor compensación; sino que dada la nobleza de su arte y um honesto salario, conducido por lo común, deberían estar felices.*²⁰

E será que a filosofia de Spinoza endossa essa defesa da igualdade, que se materializa na distribuição dos bens, especialmente da saúde? Vejamos o que o *Tratado político (TP)* nos esclarece nesse sentido.

Spinoza: direitos comuns e a mútua cooperação

Bem diretamente, sem rodeios, a discussão da seguridade social e especificamente da saúde pública oferecida pelo Estado está diretamente relacionada aos direitos comuns na filosofia de Spinoza, que, em linhas gerais, significa o que define, em um Estado, o que pertence a cada um. O direito comum estabelece no ordenamento jurídico-estatal o justo e o injusto, na medida em que determina o que deve pertencer a cada homem.

O parágrafo 23 do *TP* versa exatamente sobre isso:

23. Tal como o pecado e a obediência estritamente tomada, assim também a justiça e a injustiça não podem conceber-se senão no Estado. Com efeito, nada se dá na natureza que por direito possa dizer-se que é deste e não de outrem; pelo contrário, tudo é de todos, ou seja, de quem tem poder para reivindicá-lo para si. No estado, porém, onde se determina pelo direito comum o que é deste e o que é daquele, chama-se justo aquele em quem é constante a vontade de dar a cada um o seu, e injusto, pelo contrário, aquele que se esforça por fazer seu o que é de outrem.²¹

Dai decorre uma série de outras ideias muito relevantes para a filosofia política e para o estabelecimento do direito comum²² à saúde, mas que não serão abordadas, dado a exiguidade do nosso espaço. Portanto, prossigo consciente desta questão e da possibilidade de desenvolver melhor o argumento em outros espaços.

Ainda no capítulo II da mesma obra Spinoza complementa a noção da potência comum, estabelecendo um elogio e um convite à solidariedade e à comunhão, afirmando que “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 direito terão todos juntos”.²³

E essa reflexão se acrescenta a seguinte, que vem logo a seguir:

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 ha-

bitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. Como (pelo art. 13 deste cap.), quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direito têm todos juntos.²⁴

Sem mútua cooperação, portanto, não há vida que se sustente e nem mesmo bem-estar. Complemento, não há saúde. O direito natural é concebido mais facilmente quando os homens têm direitos comuns, terras compartilhadas em comum, acesso aos serviços e ações de saúde em comum, respeitadas as diferenças de cada corpo, de cada enfermidade, de cada indivíduo específico, mas sem segmentar o acesso; apenas estruturando-os em níveis de necessidade. Eles devem ser compartilhados por todos e assim a cidade se torna mais forte, bem como a soberania se expressa verdadeiramente pelo corpo multitudinário.

Entretanto, diverso de Van Den Enden, Spinoza aponta o melhor jeito de viver, de construir política, de relacionar-se, mas não indica expressamente a sua posição em favor da saúde enquanto um bem comum, digo, enquanto um direito comum. Aqui o argumento exige um pouco mais de sofisticação intelectual, demanda alguns passos para ser bem compreendido e esperamos traçar pedagogicamente esse percurso, ou parte dele.

Spinoza no *TP*²⁵ traz um exemplo histórico para ilustrar as reformas necessárias aos Estados para que consigam fugir das lógicas de dominação, o dos aragoneses no século XI, que não será em si explorado. Daí é possível apreender três preciosas lições: (i) só há justiça no e pelo estabelecimento de um direito comum (no e pelo Estado); (ii) essa justiça é tanto mais equitativa quanto maior for a expressão concreta da vontade de todos em conjunto; e (iii) essa justiça, ou equidade, calcada na vontade de todos, pode e deve se impor ao exercício do poder soberano (do *imperium*), mas o estabelecimento dessa equidade deve estar precedida do exercício instituído do poder soberano, enquanto movimento potente e constituinte.²⁶

Mas em que consiste a equidade para Spinoza? Na igualdade entre os homens, tanto quanto for possível serem iguais, sendo ainda a igualdade uma necessidade política, pois como afirma o próprio, ela é “acima de tudo necessária” em uma cidade.²⁷

A igualdade, se perdida, acarreta necessariamente a perda da liberdade comum. É o que decorre da simples leitura do *TP*:

Finalmente, para já não falar de outras coisas, é certo que a igualdade, retirada a qual desaparece necessariamente 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.²⁸

Ela, a igualdade ou equidade, como visto para Van Den Enden e agora para Spinoza não é uma mera igualdade formal,²⁹ em face da lei. É a igualdade “dinâmica da afirmação potente e do gozo de um direito comum que pode fazer e que pode desfazer a lei”.³⁰

Portanto, trata-se uma igualdade efetiva que só existe à medida que se materializa, que se afirma, ou melhor, que é afirmada pelo corpo político da multidão, pelos cidadãos. Nos termos específicos que estamos tratando, trata-se de afirmar a igualdade radical, democrática, no acesso aos bens e serviços de saúde.

Nada de diferenciações nestes gozos e nestes usos. É preciso afastar, para se afirmar a igualdade ou equidade, a possibilidade de uns estarem submetidos a um sistema de saúde e de outros estarem submetidos a outros. O que uns tem de ontologicamente diferente e melhor do que outros? Por acaso são feitos de outra natureza, de outra substância? Obviamente a última pergunta é um absurdo completo e totalmente desprovido de sentido, como decorre da própria *Ética*.³¹

Como dissemos anteriormente, Spinoza exige, por não falar diretamente e explicitamente do tema, tal como fez o seu professor, uma postura de investigação e mesmo de maquinações. Portanto, é imperioso refletir sobre o fato de que os cidadãos da cidade devem ser iguais tanto quanto possíveis,³² tanto quanto os agenciamentos e correlações de força permitam, tanto quanto as potências de cada indivíduo e das instituições permitam.

Todavia, se isso estiver certo, e acreditamos que sim, demonstra em realidade que a igualdade está aberta, ou melhor, que as possibilidades de afirmação da igualdade estão abertas no horizonte político, que as leis podem tanto ser feitas quanto desfeitas – é uma dimensão de dinamicidade.

dade que está sempre presente. Afinal, direito é potência – *jus sive potentia*.³³ Está posta também a centralidade da política, mas isso é questão para outro momento.

Desse modo, Bove aponta que a igualdade é de natureza ontológico-política, e que ela “abre o espaço-tempo de uma radicalidade democrática que se constitui em e por processos estratégicos e dinâmicos de um direito comum, que é a potência imanente e inalienável de indefinidamente abrir conjuntamente novos caminhos de liberdade e de paz”.³⁴ A igualdade é ainda útil, uma vez que “conduz a sociedade comum dos homens, ou seja, aquilo que faz com que os homens vivam em concórdia”.³⁵

Portanto, parece-nos que o problema da igualdade em Spinoza, que se afirma na igualdade de ter um só e mesmo sistema de saúde para todos, “obrigando” a todos os cidadãos a utilizarem os mesmos médicos, recursos, planejamentos, bens, e todos os tipos de ações e serviços de saúde, em resumo, passa por essa processualidade dinâmica e não estática, que permite abrir indefinida e conjuntamente novos caminhos de liberdade, de paz, de concórdia.

Ou seja, trata-se de uma construção, uma operação criativa, inventiva, constituinte, de determinação legal (de lei) da igualdade entre os homens tanto quanto possível seja instituí-la dessa forma, afirmá-la a partir dessas lutas, desses conflitos, desse direito de guerra instituinte, que pode vir a ser instituidor dessa igualdade, alçada como elemento político basilar na cidade pelo próprio Spinoza no *TP*, como mencionado.

A ideia encarnada e encorpada da igualdade está diretamente relacionada às “condições efetivas da afirmação imanente da potência da multidão no Estado, para o exercício de uma ‘vida humana’, e mesmo às condições de exercício de uma afirmação comum resistente às lógicas de guerras automatizantes e animalizantes da dominação”.³⁶ Disso resulta esse caráter de afirmação de uma potência comum que exige a guerra, a disputa, o conflito, para se validar, concretizar no plano de imanência da ontologia spinozista.

É da guerra e da/pela igualdade, isto é, da/pela radicalidade democrática, como pautado por Van Den Eenden, que uma cidade poderá expri-

mir uma prática e um direito comum constituinte de saúde pública universal, gratuita, disponível para todos, a partir do desejo de cada singular de ser livre e não dirigido, uma vez que não há liberdade sem igualdade.

É ainda a mesma conclusão que chega João Abreu, em seu original e simpático livro, fruto da sua tese de doutorado, especificamente em sua consideração final:

O “meu” nunca se separa de uma perspectiva do “nós” quando consideramos a propriedade privada segundo a lógica espinosista. Mesmo no caso extremo da incorporação de desejos de acumulação na cidade, a característica mais marcante dos vetores políticos do filósofo está presente: nenhum direito se garante no estado civil como reflexo direto do desejo de um sujeito sobre as coisas, mas na medida em que desejos comuns básicos, direitos comuns, estejam assegurados a todos. É por direito de guerra que o “meu” se faz direito independentemente de um “nós”. *Assim, a garantia da propriedade privada numa cidade ou é o efeito de uma guerra institucionalmente dissimulada ou é, por direito civil, o resultado de um complexo de desejos sociais, que, dentro de certas orientações e limites, incorpora a acumulação proprietária porque, sim, muitíssimos desejam acumular, mas principalmente porque há direitos comuns suficientemente assegurados para manter a coesão social e conservar a paz.* A relação homens-coisas, nesse sentido, é sempre concebida a partir de uma relação homens-homens, que é primária e preponderante: antes das coisas vêm os outros.³⁷

Não temos espaço suficiente para explorar, o que talvez até seja autoevidente, a relação de propriedade inserida na lógica da saúde privada, considerada como um bem de comércio a ser adquirido, vendido, trocado, negociado, mas ela existe e por isso escolhemos encerrar o texto a partir das ideias de Abreu.

Delas decorrem ainda, sobretudo a partir do período grifado no excerto citado que as disputas em torno da saúde, entre um sistema público e um sistema privado (no Brasil o sistema é único, e em tese o setor suplementar seria subordinado ao SUS, mas há um hibridismo que merece discussões à parte), entre uma saúde coletiva comum e uma saúde mercadorizada é fruto da guerra pela afirmação da igualdade. É resultado

de “complexos desejos sociais”, tanto para um quanto para outro lado, isto é, desejos de acumulação (“multiplicação de vidas orientadas para o mesmo desejo individual de enriquecer”)³⁸ e desejos de socialização, de compartilhamento, de composições comuns; assim como é fruto da arquitetura sociojurídica de direitos comuns suficientemente assegurados que garantem a coesão social, a paz, a propriedade privada.

Não se trata de condenar moralmente o desejo de acumulação, causador da falsa necessidade de uma saúde privada não compartilhável por essência, afinal o acúmulo de riquezas é operação individual, mas de demonstrar, a partir de Spinoza, como fizemos com Van Den Enden, que é possível, a partir do direito de guerra, da disputa pela afirmação de modos de vida, reconhecer que outros mundos são possíveis, nos quais as imagens da alegria são comunitárias, solidárias, partilhadas entre os indivíduos e necessariamente estimulam o desenvolvimento da liberdade na cidade, como é o caso do oferecimento de uma saúde radicalmente pública.

Isto é, para utilizarmos o léxico dos autores, de uma saúde igualitária, equânime, que não discrimina a partir do critério da posse e das riquezas privadas, reconhecendo, ainda e inclusive, a utilidade de tal lógica para uma vida mais alegre, na qual a multidão não é uma massa de competidores, consumidores, empreendedores, mas um conjunto que deseja a igualdade e logo, a liberdade.

Em Spinoza, por fim e em síntese, há a indicação de os homens serem iguais tanto quanto possíveis (o que pode se expressar no oferecimento e construção de um sistema público de saúde, entre uma série de outras estruturas), mas vimos que essa operação é mediada pelo conflito, pelo direito de guerra, pela disputa em torno da afirmação da igualdade no plano de imanência da vida na cidade.

Para além das duas questões-irmãs postas em discussão, uma série de outras podem ser feitas, até como estímulo ao debate, como, por exemplo: mesmo a saúde sendo considerada um direito comum a ser afirmado,

caberia ainda o exercício privado da saúde, isto é, a oferta de bens e serviços no comércio pelos agentes privados? Dito de outra forma, a arte de curar poderia ser exercida no Estado de modo privado, em paralelo ao público, ou efetivamente apenas público? Se estiver aberta à exploração via iniciativa privada, como deverá ser feita esta prestação, isto é, como deverá ser o relacionamento do Estado com esse flanco mercadológico? Regulado, tutelado, dirigido publicamente ou plenamente sem restrições e amarras impostas por uma regulação pública? Ficam propositalmente para deliberações e pesquisas futuras.

Notas:

- ¹ BASTOS, Pedro Paulo Zahluth. Ascensão e crise do governo Dilma Rousseff e o Golpe de 2016: poder estrutural, contradição e ideologia. *Rev. Econ. Contemp.*, Rio de Janeiro, v. 21, n° 2, e172129, ago. 2017.
- ² LEVCOVITZ, E.; COSTA-COUTO, M. H. Sistemas de Saúde na América Latina no século XXI. In: NOGUEIRA, R. P. et al. (Orgs.). *Observatório Internacional de Capacidades Humanas, Desenvolvimento e Políticas Públicas: estudos e análises 3*. Brasília: Nesp/Ceam/UnB; Nethis/Fiocruz, 2018. p. 99-118.; SELFA, L. The rise and fall of the “pink tide”. *International Socialist Review*, n° 106. Disponível em www.Isreview.org/. Acesso em: 1 jun. 2020.
- ³ SANTOS, R. T. O neoliberalismo como linguagem política da pandemia: a Saúde Coletiva e a resposta aos impactos sociais. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 30, n° 2, 2020, e300211.
- ⁴ ALAMES – Asociación Latinoamericana de Medicina Social y Salud Colectiva. Alames against the pandemic Covid-19, 1 abr. 2020. Disponível em <https://phmovement.org/wp-content/uploads/2020/04/ENG-ALAMES-AGAINST-THE-PANDEMIC-COVID-19.pdf>. Acesso em 30 jun. 2020; NUNES, João. A pandemia de COVID-19: securitização, crise neoliberal e a vulnerabilização global. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 36, n° 5, e00063120, 2020. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2020000500501&lng=en&nrm=iso. Acesso em 10 jul. 2020.; ORTEGA, F.; ORSINI, M. Governing Covid-19 without government in Brazil: Ignorance, neoliberal authoritarianism, and the collapse of public health leadership. *Global Public Health*, 2020.

- ⁵ SANTOS, R. T. O neoliberalismo como linguagem política da pandemia: a Saúde Coletiva e a resposta aos impactos sociais. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 30, nº 2, 2020, e300211.
- ⁶ GUIMARAENS, Francisco de. Spinoza: o sujeito oculto das disputas entre iluministas radicais e moderados na fundação dos EUA. *TRANS/FORMAÇÃO*, v. 41, p. 141-162, 2018. p. 153; ISRAEL, J. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford: Oxford UP, 2001; RIBEIRO, Viviane Magno. *Os direitos e a criação de possíveis: igualdade e liberdade na modernidade radical*. Tese (Doutorado em Direito) – PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2019.
- ⁷ VAN DEN ENDEN, F. *Libertad política y Estado*. Buenos Aires: *El Cuenco de Plata*, 2010. p. 63.
- ⁸ VAN DEN ENDEN, F. *Libertad política y Estado*. Buenos Aires: *El Cuenco de Plata*, 2010. p. 55.
- ⁹ VAN DEN ENDEN, F. *Libertad política y Estado*. Buenos Aires: *El Cuenco de Plata*, 2010. p. 108.
- ¹⁰ VAN DEN ENDEN, F. *Libertad política y Estado*. Buenos Aires: *El Cuenco de Plata*, 2010. p. 54.
- ¹¹ VAN DEN ENDEN, F. *Libertad política y Estado*. Buenos Aires: *El Cuenco de Plata*, 2010. p. 55-56.
- ¹² “Depois, chamamos cidadãos aos homens na medida em que, pelo direito civil, gozam de todas as comodidades da cidade, e súditos na medida em que têm de submeter-se às instituições ou leis da cidade” (SPINOZA, Baruch de. *Tratado político*. Trad., introd. e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, III, §1).
- ¹³ BOVE, L. Direito de Guerra e Direito Comum na Política Spinozista. *Revista Conatus [on-line]*, v. 2, nº 4, 2008. Disponível em <http://www.benedictusdespinoza.pro.br/index.html>. Acesso em: 2 mar. 2020.
- ¹⁴ BUSS, P. M.; PELLEGRINI FILHO, A. A saúde e seus determinantes sociais. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 17, nº 1, p. 77-93, 2007; FLEURY-TEIXEIRA, P. Uma introdução conceitual à determinação social da saúde. *Saúde em Debate*, Rio de Janeiro, v. 33, nº 83, p. 380-387, 2009; GARBOIS, J.A.; SODRÉ, F; DALBELLO-ARAÚJO, M. Da noção de determinação social à de determinantes sociais da saúde. *Saúde em Debate* [on-line] v. 41, nº 112, p. 63-76, 2017 Disponível em <https://doi.org/10.1590/0103-1104201711206>. Acesso em 10 abr. 2020.
- ¹⁵ DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Editora Boitempo, 2016 [2009].
- ¹⁶ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed., 6. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, parte IV.
- ¹⁷ ESPING-ANDERSEN, G. *The three worlds of welfare capitalism*. Princeton, *Princeton University Press*, 1990.

- 18 VAN DEN ENDEN, F. *Libertad política y Estado*. Buenos Aires: *El Cuenco de Plata*, 2010. p. 59.
- 19 VAN DEN ENDEN, F. *Libertad política y Estado*. Buenos Aires: *El Cuenco de Plata*, 2010. p. 59-60.
- 20 VAN DEN ENDEN, F. *Libertad política y Estado*. Buenos Aires: *El Cuenco de Plata*, 2010. p. 60.
- 21 SPINOZA, Baruch de. *Tratado político*. Trad., introd. e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. §23.
- 22 BOVE, L. Direito de Guerra e Direito Comum na Política Spinozista. *Revista Conatus [on-line]*, v. 2, n° 4, 2008. Disponível em <http://www.benedictusdespinoza.pro.br/index.html>. Acesso em: 2 mar. 2020.
- 23 SPINOZA, Baruch de. *Tratado político*. Trad., introd. e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, II, §13.
- 24 SPINOZA, Baruch de. *Tratado político*. Trad., introd. e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, II, §15.
- 25 SPINOZA, Baruch de. *Tratado político*. Trad., introd. e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, VII, §30.
- 26 BOVE, L. Direito de Guerra e Direito Comum na Política Spinozista. *Revista Conatus [on-line]*, v. 2, n° 4, 2008. Disponível em <http://www.benedictusdespinoza.pro.br/index.html>. Acesso em: 2 mar. 2020.
- 27 SPINOZA, Baruch de. *Tratado político*. Trad., introd. e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, VII, §20.
- 28 SPINOZA, Baruch de. *Tratado político*. Trad., introd. e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, X, §8.
- 29 SILVA, J. A. *Curso de direito constitucional positivo*. 25. ed. São Paulo: Malheiros, 2005.
- 30 BOVE, L. Direito de Guerra e Direito Comum na Política Spinozista. *Revista Conatus [on-line]*, v. 2, n° 4, 2008. Disponível em <http://www.benedictusdespinoza.pro.br/index.html>. Acesso em: 2 mar. 2020.
- 31 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed., 6. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, I, proposições 15, 18, entre outras.
- 32 SPINOZA, Baruch de. *Tratado político*. Trad., introd. e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, VII, §20.
- 33 CHAUI, Marilena. Espinosa: poder e liberdade. En publicacion: *Filosofia política moderna*. De Hobbes a Marx Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciencias Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006; CAMPOS, André Santos. *Jus sive potentia: direito natural e individuação em Spinoza*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

- ³⁴ BOVE, L. Direito de Guerra e Direito Comum na Política Spinozista. *Revista Conatus [on-line]*, v. 2, n° 4, 2008. Disponível em <http://www.benedictusdespinoza.pro.br/index.html>. Acesso em: 2 mar. 2020.
- ³⁵ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed., 6. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, IV, 40.
- ³⁶ BOVE, L. Direito de Guerra e Direito Comum na Política Spinozista. *Revista Conatus [on-line]*, v. 2, n° 4, 2008. Disponível em <http://www.benedictusdespinoza.pro.br/index.html>. Acesso em: 2 mar. 2020.
- ³⁷ ABREU, J. *O problema da propriedade privada em Espinosa*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Lúmen Juris, 2019, p. 233, grifos nossos.
- ³⁸ ABREU, J. *O problema da propriedade privada em Espinosa*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Lúmen Juris, 2019. p. 232.

Spinoza e enfrentamentos à depressão

Fernanda Abreu Marcacci – Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB)

A depressão tem feito muita gente sofrer; segundo dados da OMS, afeta cerca de 300 milhões de pessoas de diversas faixas etárias em todo o mundo. As mulheres são as mais susceptíveis e em muitos casos a evolução do quadro chega a ser incapacitante, leva as pessoas a qual acomete à diminuição do desempenho profissional e da realização de funções cotidianas. Torna-se necessário, portanto, que se busquem novas formas de enfrentamento para tal mau, alternativas que tragam resolutividade e minimizem o sofrimento. O objetivo deste trabalho é, sob a luz de Spinoza, apontar para caminhos não medicalizantes, que respeitem a autonomia do sujeito e auxiliem na construção de trajetórias e estratégias de enfrentamento à depressão.

Outros autores já se debruçaram sobre o pensamento de Spinoza para pensar sobre a depressão, como foi o caso do trabalho de Marcos F. de Paula.¹ Nesse artigo o autor analisa a relação entre a melancolia e o impulso criativo, afirmando que a melancolia só pode estar associada à criatividade no sentido de que o desejo pode reagir contra a tristeza gerando uma “alegria eufórica”. Essa alegria não tira a pessoa de seu estado melancólico, mas permite momentos de euforia, e esses momentos podem auxiliar na criação artística. Segundo o filósofo renascentista Ficínio, o melancólico não devia curar-se para não correr o risco de perder a sua genialidade, no entanto, devido à bipolaridade do melancólico, ele corre o risco de sucumbir à melancolia quando não está na euforia. Não compreender e não combater a melancolia pode mantê-lo interminavelmente na vivência da instabilidade emocional.

Paula² fala sobre o posicionamento de Freud relacionado a melancolia ao afirmar que a melancolia se difere do luto, no sentido de que o luto tem um objeto externo e na melancolia o objeto é o próprio eu, o que gera a ambivalência entre amor (na autopreservação) e o ódio (na

frustração). Na melancolia o sujeito não sabe o que perdeu, pois a perda se dá no campo do inconsciente e gera uma luta interna entre o eu e o objeto inexistente. Como o objeto não existe, o desejo insatisfeito pode voltar-se para si como ódio, culpando-se por sua frustração, mas isso dificilmente ocorre devido ao instinto de autopreservação, que frente ao risco de autodestruição, busca se proteger estabelecendo a alternância entre a negação e a autoafirmação. Em mania o sujeito se percebe como alguém perfeito e age, mas espera que o mundo o aplauda e qualquer descaso o arremessa novamente para a melancolia. Paula afirma ainda que em alguns casos essa oscilação de humor pode cansar e levar ao suicídio.

A animação do eufórico seria, portanto, um esforço de resistência à tristeza, pois como nos mostrou Spinoza, não há meios de se extrair alegria da tristeza, a alegria é fruto dos desejos de alegria (que vem de dentro do sujeito) com os afetos alegres (que vem de fora, do ambiente e dos outros). A euforia na melancolia não é alegria, é resistência contra a tristeza. Por isso é intensa e volátil. Vem com força, mas não se mantém.

Spinoza afirma que somos modo da substância infinita que é Deus, sendo assim, quando nosso desejo de alegria se encontra com os afetos alegres nos sentimos integrados com o todo (vibramos com Deus), nosso sentimento de incompletude diminui e nos sentimos mais preenchidos. Ao nos sentirmos afetados pela alegria nossa substância encontra ressonância no todo e nos sentimos potentes. Na melancolia a falta impera e os momentos de euforia são apenas a tentativa do eu de não sucumbir, de sair de si para suportar-se. A busca pela completude pode ser o motivo que leva o melancólico à euforia nos estados de mania, “o amor ao remédio”.³ O amor a si mesmo do eufórico e a sua produção criativa se tornam o seu remédio e pode se tornar uma necessidade quase compulsória. Por isso cria, busca através da atitude criadora a ressonância perdida no mundo (em Deus) só que às vezes não dá o resultado esperado, devido à grande expectativa de redenção, e a frustração o joga novamente para a melancolia. Nesse movimento contínuo de melancolia-euforia, o melancólico preso em si encontra dificuldades em buscar a causa de sua tristeza e fica só na superfície, lutando contra seus sintomas e esquivando-se de si.

Adoecimento x Sofrimento psíquico

Segundo o CID-10, Código Internacional de Doenças, manual adotado pelo SUS nos tratamentos de saúde mental, a depressão é caracterizada por:

rebaixamento do humor, redução da energia e diminuição da atividade. Existe alteração da capacidade de experimentar o prazer, perda de interesse, diminuição da capacidade de concentração, associadas em geral à fadiga importante, mesmo após um esforço mínimo. Observam-se em geral problemas do sono e diminuição do apetite. Existe quase sempre uma diminuição da autoestima e da autoconfiança e frequentemente ideias de culpabilidade e ou de indignidade, mesmo nas formas leves.⁴

A industrialização foi uma das causas que impulsionaram a ocorrência da depressão na contemporaneidade, as organizações vêm sobrecarregando psiquicamente seus colaboradores por meio da imposição de maior produtividade, desempenho, funcionalidade, proatividade e mais recentemente veio a imposição desmedida da “entrega de resultados”, expressão que virou uma espécie de jargão no meio empresarial. Concomitantemente, o mercado de trabalho cobrou a solução imediata para a depressão, devido ao fato de esta ser uma psicopatologia que incapacita para o trabalho e gera prejuízo para as empresas. E, assim, a lógica industrial produziu um nicho de seu mercado para readaptar o deprimido ao trabalho e lucrar com isso ao mesmo tempo. A junção desses dois fatores – produção de sintomas de sofrimento psíquico e produção de medicamentos que extinguem esses mesmos sintomas – fez com que a indústria farmacêutica se desenvolvesse como poucas.

Analisando o site da indústria de medicamentos Medley, observamos a associação da depressão prioritariamente a fatores neurológicos que demandam medicalização. Afirmam ainda que os quadros depressivos podem se instaurar sem gatilhos prévios. Um psicólogo atuante em psicologia clínica dificilmente encontra casos em que a depressão se instaurou sem que houvesse vivência traumática ou fatores estressantes que antecederam os sintomas depressivos. A tentativa de associação da

depressão a fatores estritamente neurológicos parece, portanto, uma maneira de justificar a medicalização dos casos depressivos.

A mídia vem propagando a ideia de que a depressão é uma doença e que cabe, portanto, ao campo da psiquiatria. Paulo Amarante, em sua obra *O homem e a serpente*,⁵ nos apresenta claramente as estratégias utilizadas pela psiquiatria para transformar o sofrimento mental em psicopatologia e se apoderar desse campo, apresentando o seu corpo de profissionais como os mais capacitados para tratar o tema. Ainda segundo Amarante,⁶ o prestígio de Pinel nos meios científicos o habilitou a deslocar a loucura de objeto de estudo da filosofia para a medicina. Pinel inscreve a loucura, os desvios da paixão e a moral no conceito de doença por meio da promessa de “classificar e tratar a alienação e organizar os meios de assistência”, criando assim a “medicina especial”, ou seja, a psiquiatria. Pinel cria a doença mental e cria a psiquiatria, que seria a área da medicina que deteria o tratamento para a doença que ele criou.

E a psiquiatria conseguiu efetivamente criar a cura para o sofrimento mental? Se assim o fosse não haveria tratamentos medicamentosos tão extensos, efeitos colaterais e patologias associadas ao uso prolongado de medicamentos, se assim o fosse, uma ciência tão eminente já teria extinguido o sofrimento psíquico decorrente da depressão. Ao contrário disso, após mais de cem anos, o sofrimento psíquico continua atingindo cada vez mais histórias de vida e causando sofrimento intenso a quem padece e às pessoas de sua convivência. Em meio a essa cultura de adocimento do sofrimento mental, a depressão vem sendo caracterizada como doença e cada vez mais vem se tornando do domínio da psiquiatria. A mídia, por exemplo, faz questão de pontuar o caráter neurológico da depressão e da medicalização como terapêutica principal. Os familiares, quando se deparam com pessoas deprimidas, não duvidam de que estão tomando a atitude correta ao conduzirem essa pessoa para o tratamento com o médico psiquiatra, que no entendimento geral é o profissional melhor capacitado para executar o tratamento daquele que sofre, é o profissional que vai “curar” o seu ente querido. No entanto, ao ir ao médico, ouvir o diagnóstico (tão estigmatizado) e receber a receita médica, com várias indicações

de medicamentos psicotrópicos, a pessoa em sofrimento psíquico passa a se ver como um paciente, um doente, como alguém que está fraco e precisando do outro, passa a ter um rótulo, um nome de doença que passa a caracterizá-lo, roubando-lhe a identidade. O sentimento que provém desse acontecimento, em muitos casos, mina a sua autonomia e a sua liberdade. O diagnóstico empodera o médico e desempodera o sujeito.

Outro agravante dos episódios depressivos é a dificuldade que os cuidadores encontram para lidar com quem está deprimido, como não dominam o conhecimento necessário, agem baseados no senso comum. Os acompanhantes e os familiares acreditam que o melhor a fazer é estimular essas pessoas a reagirem e lhes dizem coisas do tipo: – *Você está precisando é de Deus! – Você está se entregando, olha como está largada! Precisa se arrumar! Levanta dessa cama! – Você tem que reagir!* Poucos compreendem que a pessoa deprimida, afetada pela tristeza, estava há um bom tempo tentando reagir às agruras da vida, tentando resolver, e atingir as expectativas alheias em relação a si e aos problemas que lhe cercam, inclusive aqueles que não são de sua responsabilidade, e acaba ficando exausta diante de tantas tentativas. A tristeza é um afeto que suga energia, diminuindo a potência, reduzindo a capacidade de pensar e as ações. Para Spinoza a tristeza não produz nada de bom e deve ser combatida pelo indivíduo que, para tanto, vai gastar energia. O ego que está lutando para vencer a tristeza consome quase toda a sua energia e daí ocorre a estafa. O deprimido não está, portanto, deixando de agir, ele está é fazendo coisa de mais e gastando a maior parte de sua energia nessa batalha, por isso fica exausto. “Quanto maior é a tristeza, tanto maior deve ser a parcela de potência de agir do homem que ela contraria. Portanto, quanto maior for a tristeza, tanto maior será a potência de agir com a qual o homem se esforçará por afastar a tristeza”.⁷

Quando a pessoa depressiva ouve das pessoas de sua estima que precisa reagir, se sente ainda pior, pois gostaria de atender ao que lhe foi solicitado. Ela sabe que quem está lhe pedindo para reagir quer o seu bem, quer ajudá-la. No entanto, tenta atender, mas não consegue, faltam-lhe forças para agir. Passa então a se sentir frustrada e culpada.

Conscientiza-se de como está mal, de que está tão fraca que não consegue atender a um simples comando, como o de pentear os cabelos ou se alimentar bem. Sente-se culpada por não fazer o que solicitaram as pessoas que a amam.

A depressão está, portanto, muito mais para estafa do que para falta de iniciativa. As pessoas deprimem por pensarem demais na atitude certa a ser adotada, na reação das pessoas diante das suas ações, por medo, por insegurança, por baixa autoestima. Se, no entanto, desterritorializarmos o conceito de doença, e em uma atitude de suspensão, observarmos o sofrimento psíquico, preservamos o sujeito, sua subjetividade e autonomia para compreender as causas do seu sofrimento e construir novos meios de minimizar seu sofrimento, substituindo-o pelo contentamento. Propomos buscar esse caminho na teoria dos afetos de Spinoza.

O medo da loucura, quando percebida como doença incapacitante e de tratamento longo e pouco exitoso, gera curiosidade mórbida em alguns. A ideia de que a loucura é uma psicopatologia incurável e que demanda tratamento para o resto da vida é propagada até mesmo por profissionais da área, como psiquiatras, enfermeiros, terapeutas ocupacionais e inclusive psicólogos. Sendo assim, é natural que, quando o padecimento ocorra, atraia à atenção de pessoas que ficam curiosas, tentando entender a loucura. Atrai ainda a atenção de pessoas que acreditam serem dotadas do poder “divino” da cura. Curar o outro é um ato de poder e muitos gostam de sentir que têm poder sobre outras pessoas como é o caso de alguns curandeiros, médicos, religiosos e até mesmo psicólogos que sentem prazer ao diagnosticar o paciente e informá-lo sobre os riscos, a gravidade de sua psicopatologia, suas limitações e o longo tempo de tratamento pelo que o “seu” paciente vai enfrentar.

Quando tratamos a pessoa depressiva como um doente moribundo, ela deixa de entender que só está com a energia baixa, ou com a potência baixa, segundo Spinoza, e passa a se ver como doente. Todo mundo tem medo de doença, se saber doente faz mal para a saúde. Por isso é importante que o profissional psicólogo esteja consciente em relação à necessidade de trabalhar a autonomia daquela pessoa que ele está atendendo,

de como é importante conscientizá-lo de suas potencialidades, ampliando positivamente a sua autoestima para que da paixão de alegria, vivenciada nesse encontro interpessoal, que é o processo de psicoterapia, encontre forças para aplacar a tristeza e se afastar da melancolia.

Spinoza e os enfrentamentos à depressão

Spinoza entende que Deus é a substância única e que, portanto, somos todos uma parte de Deus, sendo assim tudo está interligado, tudo é uma coisa só. Compreendendo isso podemos usufruir da importância do encontro com os outros seres, com o que está fora, que na verdade é parte de nós. Se nos afetarmos com o que está à nossa volta e nos faz bem, podemos perceber que o que era externo pode estar em nós, que fazemos parte do todo. Conectando com o mundo nos sentiríamos menos incompletos. Perceber que fazemos parte de um todo integrado também ajuda a diluir a culpa por nossas imperfeições. Ao constatarmos que em tudo há imperfeições, passamos a compreender que a perfeição é impossível e ficamos bem com o que somos.

Para Spinoza os afetos modificam o corpo por meio dos encontros com outros corpos; esses encontros tornam esses corpos mais ou menos potentes. Os afetos se transformam em necessidade humana. A partir do momento que a alma foi afetada pela primeira vez, aprende o caminho e vai reconhecer aquele afeto da próxima vez que for afetada.

Na preposição 9 da *Ética* III, Spinoza trata da origem e da natureza das paixões e nos explica que existem paixões alegres que aumentam a potência de parte do nosso corpo e da nossa alma, gerando prazer e tendo como ideal de realização o momento em que o prazer afeta o corpo todo, levando ao máximo de potência alcançável, que seria a *hilaritas*, que pode ser considerada como o afeto que conduz da passividade à atividade, “da paixão à ação”.⁸ O outro afeto seria a paixão de tristeza que afeta parte do nosso corpo gerando perfeição menor, ocorre quando a paixão de tristeza toma conta do corpo todo e pode levar à melancolia: “Esta é uma tristeza perfeitamente equilibrada, que seria uma verdadeira pulsão de morte, e ali ou alguém dá a mão ou o ser sucumbe”.⁹ A paixão de tristeza, ao contrário da *hilaritas*, reduz a potência de agir do homem. É como se a

tristeza cansasse o corpo levando-o à inércia, esse corpo cansado precisa ser energizado para voltar a ser potente e essa energia pode vir dos encontros que geram alegria. Esses encontros podem ser vislumbrados através do autoconhecimento proporcionado pelo processo psicoterapêutico, por meio dessa prática a pessoa pode conhecer quais são os seus afetos de paixão de alegria. Se é o cuidar de plantas, brincar com seus bichos, se é a beleza observada numa obra de arte ou se é produzir arte. Se é o contato com as pessoas ou se é a paixão de alegria gerada por passar a se ver melhor por meio do autoconhecimento, que permite perceber os seus aspectos positivos, que antes estavam escondidos atrás dos seus defeitos que lhe chamavam mais a atenção devido ao mau hábito de se apegar mais nos seus erros do que em seus acertos.

Ou seja, diante das paixões de tristeza a mente confusa oscilará entre a tristeza e o medo. Mente e corpo, que para Spinoza são uma coisa só, vão empreender grande energia no intuito de afastar a tristeza e a morte, quanto maior o estado de melancolia maior a luta de autopreservação. A produção melancólica seria como uma reação à dor, um alerta de que há sofrimento. Mas não é a tristeza que enfrenta a dor e sim a nossa parte saudável que empreende essa batalha. Por isso é importante ter contato com as paixões de alegria.

Spinoza afirma que a forma de aprender a lidar com a tristeza e lidar com a possibilidade da melancolia seria por meio da apropriação do conhecimento sobre as leis dos afetos, entendendo as lógicas de associação, lógica de transferência, lógica de temporalização e lógica de identificação. Ou seja, compreendendo que identificamos os afetos associando-os a outros afetos já vivenciados, transferindo afetos vividos para novos objetos. Por meio da lógica de temporalização, passado e presente se confundem nas vivências dos afetos e afetos do passado influenciam afetos do presente. Por meio do domínio desse conhecimento, torna-se possível escolher viver os afetos do presente situando-os no presente, desassociando-os do passado, o que permitiria a realização de vivências mais autênticas.

Um ambiente propício à realização deste conhecimento é o setting terapêutico. Em uma relação de psicoterapia o cliente observa como tem

associado e transferido os seus afetos, e como os tem temporizado. Percebe que a forma como aprendeu a vivenciar os seus afetos acaba sendo repetida em seus relacionamentos atuais e passa a ter a oportunidade de escolher se quer vivenciar os seus afetos desta maneira ou se deseja aprender a se afetar de outras maneiras.

Observamos, portanto, como o pensamento de Spinoza contribui para uma prática psicoterápica desmedicalizante. Para Spinoza existem afetos de alegria e afetos de tristeza e que são os afetos de tristeza que conduzem à melancolia, que seria o estado em que a tristeza toma todo o corpo e cessa a vida. A forma de vencer os afetos de tristeza seria por meio da vivência dos afetos de alegria como o amor e o contato de reintegração com a natureza e com pessoas que nos fazem bem. A compreensão dessa estratégia pode ser alcançada por meio do processo psicoterápico no qual é possível tornar perceptíveis as paixões de alegria que haviam sido invisibilizadas pela melancolia, proporcionando assim a ampliação da compreensão em relação a si mesmo, e permitindo que essa percepção seja mais justa. A pessoa que se via como errada e, portanto, massacrada pela culpa, exausta diante do peso das paixões de tristeza, passa então a ter uma visão mais justa de si. Percebendo a beleza e a alegria, percebe o equilíbrio que torna a vida possível. Cometemos erros, mas também acertamos. Não somos perfeitos, mas também não somos péssimos. Essa constatação liberta a existência da meta da perfeição e proporciona viver de uma forma mais leve, se permitindo tentar, sem ter que conseguir.

A pessoa deprimida pode aprender no processo psicoterápico a depois de descansar e se desvencilhar das cobranças que impõe a si mesma, vivenciar com maior frequência os afetos de paixão de alegria, para potencializar a sua existência. Viver os afetos que trazem alegria podem nos energizar para que, nos sentindo vivos e potentes possamos evitar, desviar, escapular, negar a melancolia que nos ronda e deixa tudo cinza.

Notas:

- ¹ PAULA, M. Espinosa e a tradição melancólica. *Cadernos Espinosanos*, v. 18, p. 53-70.
- ² PAULA, M. Espinosa e a tradição melancólica. *Cadernos Espinosanos*, v. 18, p. 53-70.
- ³ PAULA, M. Espinosa e a tradição melancólica. *Cadernos Espinosanos*, v. 18, p. 53-70.
- ⁴ BRASIL. Ministério da Saúde. CID-10.
- ⁵ AMARANTE, Paulo Duarte de Carvalho. *O homem e a serpente*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1996.
- ⁶ AMARANTE, Paulo Duarte de Carvalho. *O homem e a serpente*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1996. p. 42.
- ⁷ ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Rio de Janeiro: Atena Editora, 1960, III, P37, esc.
- ⁸ CALDERONE, David apud BOVE, Laurent. *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*. São Paulo: Autêntica, 2010. p. 37.
- ⁹ CALDERONE, David apud BOVE, Laurent. *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*. São Paulo: Autêntica, 2010. p. 37.

Spinoza e a temática da morte: pistas para a compreensão da vida

Anelise Lusser – Universidade Federal Fluminense (UFF) e
Universidade Estácio de Sá (Unesa)

Este texto pretende cartografar a concepção de morte na obra de Spinoza, seguindo pistas deixadas na *Ética*,¹ no *Tratado político*² e no *Tratado de correção do intelecto*.³ Para dialogar com Spinoza, utilizaremos três autores que se aventuraram nesta direção: Pascal Sèverac,⁴ Chantal Jaquet⁵ e Lorenzo Vinciguerra.⁶

Não é incomum um spinozista dizer que o filósofo holandês não é um bom aliado para trabalhar o tema da morte. Em toda a sua obra, ele fala pouquíssimas vezes diretamente sobre o assunto. Entretanto, alguns pensadores insistiram em, assim como eu, construir com Spinoza um caminho para investigar tal questão.

Spinoza fala muitas vezes sobre a preservação do ser e, por consequência, também de sua destruição, mas pouquíssimas vezes ele fala diretamente da morte. De fato, na proposição 67 da *Ética* IV, ele faz um alerta desencorajador: “não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação sobre a morte, mas da vida”.⁷ Entendemos, porém, que dizer que não se deve pensar em algo, já é pensá-lo, ao menos um pouco, como o próprio Spinoza o fez, ainda que por breves e pontuais momentos no decorrer da sua obra.

Sobre esse trecho, Pascal Severac comenta que “Spinoza não diz que a morte não é objeto de pensamento algum por parte do homem livre, e sim que a morte é o último, ou o menor dos objetos de seu pensamento (...), o que significa que se pode permanecer livre, mesmo pensando nela... um pouco”. Chantal Jaquet também comenta essa passagem:

a proposição 67 faz assim parte das fórmulas sentenciosas frequentemente evocadas de maneira dogmática pelos spinozistas, como se a própria citação fosse suficiente para esconjurar a mor-

te e seu cortejo de medos. Se o autor da *Ética* não concebe a filosofia como uma reflexão sobre a morte, é preciso salientar que ele não exclui totalmente esta eventualidade. Se a sabedoria é uma meditação sobre a vida, ela não implica necessariamente que o pensamento da morte esteja radicalmente ausente. Dizer que a sabedoria não pensa em nada menos que na morte não significa que não pense nela pontualmente, mas que nela dificilmente pensa.⁸

A raridade da evocação da morte na obra de Spinoza é, para Jaquet, consequência da razão e se explica, então, pelas causas positivas. Um desejo nascido da razão auxilia ou aumenta a potência de agir e é acompanhado, necessariamente, de um afeto de alegria e não de tristeza. O homem livre não pode ser fundado pelo mal, conhecimento sempre inadequado, onde a tristeza consciente diminui a perfeição e nos afasta da compreensão da nossa essência, conforme evidencia a proposição 8 da *Ética* IV.

O conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou tristeza, à medida que estamos conscientes dele. Demonstração: chamamos de bem ou mal aquilo que estimula ou refreia a conservação do nosso ser, aquilo que aumenta ou diminui, estimula ou refreia nossa potência de agir.⁹

Segundo Jaquet, a especulação sobre a morte torna-se assim a antítese das preocupações da sabedoria, da prudência, da utilidade, se constituindo em uma forma de higiene mental e o signo de boa saúde da mente: “a reflexão sobre a morte desvia a saúde e semeia tristeza no lugar da alegria”.¹⁰ A autora retoma a proposição 13 da *Ética* III, para lembrar que a mente evita imaginar as coisas que diminuem sua potência, entendendo assim que, dentro desse princípio, a morte deveria causar o mais alto grau de repugnância: “a ignorância da morte é então a marca de uma força de espírito, enquanto que essa preocupação é o signo de uma alma impotente inclinada à melancolia”.¹¹ A filósofa, porém, não acredita que isso equivale a dizer que mais vale viver na ilusão do próprio fim tardio, já que a consciência entende o caráter inelutável da morte, mas significa que uma meditação da vida é preferível a uma meditação sobre a morte,

porque ela favorece a existência indefinida e aumenta a alegria, enquanto que uma meditação sobre a morte acentua a tristeza, atualizando sempre a finitude.

A destruição do corpo e a causa exterior

Para Chantal Jaquet, Spinoza se diferencia muito de seus predecessores na sua abordagem sobre a morte. Se Spinoza compartilha com seus predecessores a preocupação em apaziguar a alma frente ao medo da morte, não a assimila nem a um bem – como em Platão – nem a uma coisa indiferente – como em Epicuro – mas a um mal. Ele percebe que se o homem livre não pensa em nada menos que na morte, “não é porque a morte é menos que nada. Ela constitui, ao contrário, um fenômeno temível”.¹² Ela se coloca como um obstáculo à aquisição de uma natureza superior, pois o corpo é tanto mais perfeito quanto mais apto a agir ou padecer de muitas maneiras, ou seja, a morte retira do homem sua capacidade de afetar e ser afetado, constituindo assim, o menor grau de perfeição do corpo, porque o torna inapto tanto às paixões, como às ações.

A morte, para Spinoza, vem sempre do exterior. Giles Deleuze¹³ relata que Spinoza costumava colocar insetos em teias de aranha e se deliciava vendo-os serem devorados. A quem perguntasse o motivo da alegria, ele respondia: “os animais nos ensinam o caráter irredutivelmente exterior da morte”.¹⁴

Mesmo no suicídio, Spinoza afirma que o homem é movido por uma força exterior, conforme o escólio da proposição 20 do livro IV: “quero dizer com isso, que não é pela necessidade de sua natureza, mas constrangido por causas exteriores, que alguém se recusa a se alimentar ou se suicida, o que pode ocorrer de muitas maneiras”.¹⁵ É como se um outro segurasse e torcesse a mão que empunha uma faca contra o próprio coração. Sobre a diversidade de maneiras que pode tomar esse acontecimento, ele cita o exemplo de Sêneca, que escolheu tirar a própria vida estando sob o mandato de morte de um tirano, escolhendo para si um mal menor. Ou ainda “porque causas exteriores ocultas dispõe sua imaginação e afetam seu corpo de modo tal que este assume uma segunda natureza, contrária a primeira, natureza cuja ideia não pode existir na mente”.¹⁶

Ainda na proposição 20 do livro IV, Spinoza afirma que cada um busca o que lhe é útil no esforço de perseverar no ser e, um pouco mais adiante na proposição 25, que ninguém se esforça por perseverar por causa de outra coisa, ou seja, por algo que não seja exclusivamente daquela essência. Esse esforço, segundo a proposição 7 do livro III, nada mais é do que sua essência atual e, segundo o corolário da proposição 22 do livro IV, é o fundamento da virtude. A noção de utilidade para perseverar no ser e sua relação com o corpo ganha consistência, porém, na proposição 38 do livro IV, expondo o caráter coletivo e relacional dessa utilidade:

É útil ao homem aquilo que dispõe seu corpo a ser afetado de muitas maneiras, ou o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais torna o homem capaz de ser afetado e de afetar os outros corpos de muitas maneiras. E, inversamente, é nocivo aquilo que torna o homem menos capaz disso.¹⁷

Na proposição seguinte, ele estabelece como bom aquilo que faz as partes do corpo conservarem sua relação de movimento e repouso e como mau, aquilo que destrói essa relação, reforçando então que a característica de singularidade e de individualidade de um corpo está justamente nessa relação, a tal ponto de afirmar, na sequência do escólio que “a morte do corpo sobrevém quando suas partes sobrepõem de uma tal maneira que adquirem, entre si, outra proporção entre movimento e repouso”.¹⁸ Essa ideia soma-se a do Axioma único da parte IV: “não existe, na natureza das coisas, nenhuma outra coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe outra, mais potente e mais forte, pela qual a primeira pode ser destruída”.¹⁹ Ele coloca, ainda, na proposição 4 do livro III, que “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior”.²⁰ Essas três ideias juntas (proposição 39 da *Ética* IV, Axioma único da parte IV e proposição 4 do livro III) formam as bases do entendimento de Spinoza sobre a destruição do corpo, aliadas ao fato de não existir nada no ser que seja contra a sua própria natureza, ou seja, dado que existe uma só e única substância, não existe uma tendência inata que pode leva-lo à destruição.

A proposição 39: a morte como transformação

Até esse ponto do caminho, recortamos a temática da morte em Spinoza pela abordagem da destruição do corpo. Como já dissemos, Spinoza fala diretamente sobre a morte raras vezes. Talvez por isso, a proposição 39 se torna referência central, um momento único e cardeal sobre seu conceito de morte como transformação. É importante aqui reproduzir quase integralmente a proposição e seu escólio, que será trabalhado praticamente linha por linha pelos estudiosos consultados.

Proposição 39: É bom aquilo que faz com que se conserve a proporção entre movimento e repouso que as partes do corpo humano têm entre si; e, inversamente, é mau aquilo que faz com que as partes do corpo humano tenham, entre si, uma proporção diferente entre movimento e repouso. Demonstração: (...) Escólio: O quanto essas coisas podem ser prejudiciais ou benéficas para a mente será explicado na parte V. Aqui, deve-se observar que a morte do corpo sobrevém quando suas partes se dispõem de uma tal maneira que suas partes adquirem, entre si, outra proporção entre movimento e repouso. Pois não ousou negar que o corpo humano, ainda que mantenha a circulação sanguínea e outras coisas, em função das quais se julga que ele ainda vive, pode, não obstante, ter sua natureza transformada em outra inteiramente diferente da sua. Com efeito, nenhuma razão me obriga a afirmar que o corpo não morre a não ser quando se transforma em cadáver. Em verdade, a própria experiência parece sugerir o contrário. Pois ocorre que um homem passa, às vezes, por transformações tais que não seria fácil dizer que ele é o mesmo. Tal como ouvi contarem de um poeta espanhol, que fora atingido por uma doença e que, embora dela tenha se curado, esqueceu-se, no entanto, de tal forma de sua vida passada que acreditava que não eram suas as comédias e tragédias que havia escrito; e, certamente, se tivesse também esquecido sua língua materna, se poderia julgá-lo uma criança adulta. E se isso parece incrível, o que diremos da transformação de crianças em adultos? Um homem de idade avançada acredita que a natureza das crianças é tão diferente de sua que não poderia ser convencido

de que foi uma vez criança, se não chegasse a essa conclusão pelos outros. Para não dar, entretanto, aos supersticiosos, pretexto para que levantem novas questões, prefiro parar por aqui.²¹

Severác chamará a atenção para o tom incomum utilizado pelo filósofo nessa proposição, aventureiro e pouco eclesiástico, além de utilizar, como somente o faz eventualmente, a fala em primeira pessoa, que se torna ainda mais atípica com a inserção de uma lembrança pessoal.

Nessa proposição, encontramos a excepcionalidade da concepção de Spinoza sobre morte. Os três autores que estamos utilizando – Sévéric, Jaquet e Vinciguerra – concordam que para Spinoza a morte é uma transformação, evidenciada na afirmação de que “a morte do corpo sobrevém quando suas partes se dispõe de uma tal maneira que suas partes adquirem, entre si, outra proporção entre movimento e repouso”. Em outras palavras, a forma do corpo é constituída por uma relação precisa e determinada entre movimento e repouso, que permanece igual segundo um movimento constante e é destruída quando essas partes recebem uma outra relação: “morrer é, então, perder sua forma, é antes se transformar-se em outra coisa”.²²

A surpresa é ainda maior no decorrer das linhas, onde Spinoza afirma que o corpo humano, ainda que mantenha as funções vitais, como circulação de sangue, pode ter sua natureza transformada de tal maneira em outra totalmente diferente. Ele constata que “nenhuma razão me obriga a afirmar que o corpo não morre a não ser quando se transforma em cadáver. Em verdade, a própria experiência parece sugerir o contrário”.²³ Com o exemplo do poeta espanhol – que através da amnésia deixada como seqüela de uma doença misteriosa teve sua natureza transformada – Spinoza concretiza a ideia de que a morte não se identifica com o tornar-se cadáver, que poderia ser chamada de morte não cadavérica ou não orgânica. Além do poeta espanhol, ele cita outro exemplo dessa morte não cadavérica, que é o da transformação da criança em adulto, generalizando o alcance do acontecimento de uma doença isolada para simplesmente toda a humanidade.

No parágrafo 5, do capítulo V, do *Tratado político* encontramos uma

ideia complementar a essa, onde ele afirma que “a vida a qual me refiro é uma vida humana, que não se define somente pela circulação do sangue e por outras coisas que são comuns a todos os animais, mas antes que tudo pela razão, verdadeira vida e virtude da mente”.²⁴

Baseado nessas duas afirmações (proposição 39 da *E.IV* e *TP*, 5, §5) que sustentam que a morte que não coincide com a transformação do corpo em cadáver, Sévérac propõe pensar que existe, na filosofia spinoziana, duas vidas: “uma vida animal, que é vida do corpo, e uma vida humana, que é vida da mente”.²⁵ A vida da mente é definida pela razão, não apenas em geral, mas da mais elevada vida da mente, sua vida máxima, que é capaz de mais e de menos: tanto mais intensa quanto é vida intelectual, mais intensa é a vida das ideias adequadas.

Aqui se coloca uma interrogação: se, conforme afirmamos anteriormente, na filosofia de Spinoza, corpo e mente são uma só e mesma coisa e se nesse escólio o filósofo não distingue vida no corpo de vida na mente, como pode o Sévérac fazer essa distinção? Ele prossegue:

Spinoza não distingue uma vida corpórea e uma vida mental: o que ele distingue são duas formas de vida próprias do corpo: por um lado, uma vida fisiológica (...); mas, por outro lado, existe uma vida do corpo que é, ela mesma, capaz de mais e de menos, uma vida corpórea que é máxima quando a vida mental logra sê-lo também, isto é, uma vida corpórea que, no corpo, corresponde àquilo que a vida da razão é na mente. Chamarei de vida afetiva esta vida do corpo não estritamente orgânica: vida feita de imagens e de afetos, vida constituída no seio do entrelaçamento das imagens assim como dos afetos, vida da aptidão corpórea a afetar e ser afetada, vida do corpo afetivo.²⁶

A vida afetiva, segundo Sévérac,²⁷ é, então, a vida da mente, enquanto ideia e do corpo, enquanto extensão, que coexistem na mesma existência; e a vida orgânica é aquela definida exclusivamente pela circulação de sangue e outras funções fisiológicas, enquanto o corpo não se transforma em cadáver. A vida do corpo orgânico é necessária para que sua vida afetiva se desenvolva, mas “essa vida do corpo afetivo não

se reduz à vida do corpo orgânico, o corpo orgânico pode se conservar, enquanto o corpo afetivo pode se transformar; dito de outra maneira: o corpo orgânico pode viver enquanto que o corpo afetivo pode morrer, e se tornar outro”.²⁸ Enquanto se conserva o corpo orgânico, o corpo afetivo pode morrer “contanto que o corpo orgânico dure, a morte do corpo afetivo não é um simples desaparecimento, e sim o surgimento simultâneo de uma nova natureza afetiva, de uma nova vida do corpo afetivo”.²⁹ Jaquet concorda com a ideia de que existem muitas mortes, “a morte pode assim revestir-se de muitas formas: ela poderia ser de ordem biológica, mas igualmente de ordem psicológica, como testemunha a história do poeta espanhol que perde a memória ou o caso do bebê”.³⁰

Essa transformação, entretanto, não significa, necessariamente, como é o caso do poeta espanhol, a passagem para um estado de perfeição maior, prossegue Sévérac, que acredita que, para Spinoza, a transformação do corpo é sempre algo ruim do ponto de vista do corpo que se torna impróprio – como no caso da criança – e morre. Contudo, de qualquer forma que seja pensada, em Spinoza, a morte nunca é desejável.

Nessas ideias indicamos duas considerações importantes. A primeira, de que a morte é uma transformação radical, mas não necessariamente a transformação do corpo em cadáver: existe a destruição do corpo, o óbito, mas existe outra coisa que indica uma transformação tão profunda do ser, que muda sua natureza, ou seja, passa a ser outra coisa. Alguns autores chamarão esse processo de morte não cadavérica e outros de morte do corpo afetivo. A segunda é que a vida não se define pelas funções orgânicas. Aliás, essa última afirmação, pode se desdobrar em uma grande dúvida: existe vida sem um corpo orgânico?

Talvez por abrir espaço para essa dimensão especulativa, Spinoza interrompe a proposição 39 para não dar “pretexto aos supersticiosos”. Afinal, considerava a superstição “uma paixão negativa nascida da imaginação que, impotente para compreender as leis necessárias do universo, oscila entre o medo dos males e a esperança dos bens”.³¹ Jaquet comenta que, para Spinoza, a superstição é uma praga mortal, que conduz o homem errante ao erro, e estabelece condições propícias ao jogo do

monarca que reina pelo terror, pois conduzidos pelo medo gerado pela superstição, os homens desejam sua própria destruição.

É somente no final da *Ética* que essa questão poderá ser devidamente retomada, quando todo o fundamento de sua obra está completo, afirmando que: “quem tem um corpo capaz de muitas coisas, tem uma mente cuja maior parte é eterna”.³² Para esclarecer essa aparente contradição – entre a destruição do corpo e a eternidade do ser – é preciso entender o lugar singular que a morte ocupa nessa filosofia e assim, vislumbrar que a trajetória que leva de uma ideia à outra, ou seja, da proposição 38 do livro IV – abandonada para não alimentar os supersticiosos – à 38 do livro V, percorre o próprio percurso proposto pela filosofia spinozista, ou seja, a passagem da servidão à liberdade.

Crise e transformação no Tratado de correção do intelecto

Lorenzo Vinciguerra,³³ num caminho diferente de Sévérac e Jacquet, que trabalham a morte no âmbito da *Ética*, vai buscar na própria vida de Spinoza, descrita em primeira pessoa no *Tratado da correção do intelecto (TCI)*,³⁴ as pistas de sua própria transformação, aquilo que fez devir o filósofo Spinoza do jovem Bento, filho de comerciantes. No *TCI*, Spinoza descreve como abandonou os negócios da família para construir sua filosofia, utilizando termos próprios a contextos hospitalares.

Uma meditação mais assídua convenceu-me, em seguida, que, se apenas pudesse deliberar profundamente, abandonaria um mal certo por um bem certo. Via-me, com efeito, em um perigo extremo e forçado a procurar, com todas as forças, um remédio, ainda que incerto, assim como um enfermo que possui uma afecção mortal, que vê a morte iminente se não emprega tal remédio, e está coagido a procurá-lo, ainda que incerto, pois toda sua esperança nele está. Ora, os objetos que o vulgo segue não só não fornecem qualquer remédio à conservação do ser, mas a impedem e, frequentemente, são a causa da perda daqueles que o possuem; são sempre a causa de perda daqueles que são por eles possuídos.³⁵

Vinciguerra comenta que, “se Spinoza quer nos facilitar o percurso, ele não esconde mais, ao termo de sua obra, que o caminho que leva a salvação

é árduo [*arduum*] e não se faz sem um grande trabalho [*magno labore*], razão pela qual quase todos o negligenciam e raros são os que o alcançam”.³⁶ Assim, a tarefa da filosofia – conforme esse texto – consiste em “corrigir o intelecto” (§18), tornando-o apto a conhecer a verdade e “adquirir essa natureza superior e fazer com que muitos também a adquiram comigo, pois é parte da minha felicidade trabalhar para que muitos conheçam claramente o que é claro para mim” (§14).³⁷ Mais uma vez aqui, evidencia-se o caráter coletivo do projeto spinozista. Para Vinciguerra, existe um paralelo entre o *Tratado da correção do intelecto* e a *Ética* IV, quando ambos indicam que devemos seguir os passos da razão para libertar-se da servidão, mas no *TCI* isso se dá por meio de uma severa crise.

Ao final da *Ética*, na proposição 38 do livro V, Spinoza retoma a problemática abandonada e apresenta suas deliberações finais sobre o tema: “quanto mais a mente compreende por meio do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento, tanto menos ela padece dos afetos que são maus, e tanto menos ela teme a morte”.³⁸ E conclui, na proposição 39 do livro V, “quem tem um corpo capaz de muitas coisas, tem uma mente cuja maior parte é eterna”.³⁹ Vale lembrar que para Spinoza um corpo é tanto mais potente, quanto mais formas possui de afetar e ser afetado, e quanto menos é tomado por afetos que são maus.

a morte é tanto menos nociva quanto maior é o conhecimento claro e distinto e, conseqüentemente, tanto mais ama a Deus. Por outro lado, como do terceiro gênero provém maior satisfação do poder existir, segue-se que a mente humana pode ser de uma natureza tal que a sua parte que perece junto com o corpo, não tem nenhuma importância, em comparação com a parte que permanece.⁴⁰

Aqui, a segunda questão que levantamos é contemplada, embora não seja totalmente esclarecida: há algo que segue existindo mesmo quando o corpo orgânico se desfaz. É preciso ressaltar: não existe nenhum tipo de elogio a morte neste autor. A morte, para é sempre um mal, por isso não aqui há uma aposta na transcendência, que daria munição à superstição, mas uma simples constatação sem maiores comentários.

A partir desses recortes da *Ética*, do *Tratado político* e do *Tratado da correção do intelecto*, podemos estabelecer algumas questões, à guisa de encerramento, sobre a compreensão da morte em Spinoza.

Conjuntamente com Sévérac, Jaquet e Vinciguerra, entendemos que, para Spinoza, existe uma morte que não coincide com a transformação do corpo em cadáver. Com esses autores, entendemos também que essa morte é uma grande transformação do ser, uma transformação tão arrebatadora, que muda a relação de repouso e movimento que as partes do corpo têm entre si, ou seja, muda sua própria natureza, mas não necessariamente destrói o corpo orgânico.

É fato que Spinoza condena a meditação sobre a morte. Se admitirmos que, para a maioria dos homens, essa meditação assume a forma de medo, ficam mais evidentes os motivos dessa postura spinozista. Para o filósofo, o homem livre deseja diretamente o bem, ao invés de fugir do mal, segundo proposição 67 do livro IV. O homem dominado pelo medo, entretanto, pode se ver “em uma situação tal que ele evita, em troca de um mal menor, um mal maior que julga estar por vir”, conforme proposição 39 da *Ética* III.⁴¹ Trata-se, de uma situação extrema, onde o homem “não quer o que quer e quer o que não quer”⁴². Por isso o medo se transforma em uma arma utilizada pelos tiranos para exercer dominação, pois quanto mais amedrontados ou entristecidos os súditos estejam com sua própria finitude, mais podem ser conduzidos pelo medo e pela superstição, a “lutar pela sua servidão como se lutassem por sua salvação”.⁴³

Podemos retornar agora então, à proposição 67 da *Ética* IV, que diz que “não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação sobre a morte, mas da vida”, a luz da proposição 7 do livro IV, que afirma que “um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado”.⁴⁴

A meditação sobre a vida é preferível à meditação sobre a morte, pois esta meditação constitui um afeto mais forte e contrário do que a meditação sobre a morte. Podemos presumir, assim, que a meditação sobre a vida ajuda a suprimir o medo que provoca tristeza e, conseqüentemente,

a diminuição da potência do ser, salientando que é no coletivo que se constituem os campos mais interessantes à potencialização dos corpos.

Aqui reside o ponto de chegada de nosso percurso: a ausência de meditação sobre a morte não pode ser uma negação, tal qual Philip Ariès⁴⁵ indica estar acontecendo no mundo ocidental desde meados do século passado, mas sim o resultado de um árduo trabalho sobre si e sobre os encontros do corpo, construindo uma ética dos afetos, que é o próprio percurso da filosofia de Spinoza. Em outras palavras, o caminho da não meditação sobre a morte é o caminho da meditação sobre a vida, do amor à razão e a Deus, que leva da impotência à potência, do primeiro ao terceiro gênero do conhecimento, da servidão à liberdade.

Notas:

- ¹ SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- ² SPINOZA, B. *Tratado político*. São Paulo: WNF Martins Fontes, 2009.
- ³ SPINOZA, B. *Obras completas*. Coleção Os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- ⁴ SÉVÉRAC, Pascal. Meditação sobre a morte (e a infância). Trad. Baptiste Grasset. In: *XI Colóquio Internacional de Spinoza: Spinoza e nós*. Departamento de Direito PUC-Rio et al. (Texto distribuído pelo autor no local, não publicado). Rio de Janeiro, 17 nov. 2014.
- ⁵ JAQUET, Chantal. Le mal de mort chez Spinoza: et pourquoi il n'y faut point songer. In: *Fortitude et servitude: Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*. Paris: Kimé, 2003. p. 147-162, 163-182.
- ⁶ VINCIGUERRA, Lorenzo. *Spinoza et le mal d'etenité. Fortitude et servitude: Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*. Paris: Kimé, 2003. p. 163-182.
- ⁷ SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 200.
- ⁸ JAQUET, Chantal. Le mal de mort chez Spinoza: et pourquoi il n'y faut point songer. In: *Fortitude et servitude: Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*. Paris: Kimé, 2003, p. 147.
- ⁹ SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 163.
- ¹⁰ JAQUET, Chantal. Le mal de mort chez Spinoza: et pourquoi il n'y faut point songer. In: *Fortitude et servitude: Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*. Paris: Kimé, 2003. p. 150.

- ¹¹ JAQUET, Chantal. Le mal de mort chez Spinoza: et pourquoi il n’y faut point songer. In: *Fortitude et servitude: Lectures de l’Ethique IV de Spinoza*. Paris: Kimé, 2003. p. 150.
- ¹² JAQUET, Chantal. Le mal de mort chez Spinoza: et pourquoi il n’y faut point songer. In: *Fortitude et servitude: Lectures de l’Ethique IV de Spinoza*. Paris: Kimé, 2003. p. 148.
- ¹³ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e a filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- ¹⁴ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e a filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002. p. 18
- ¹⁵ SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 170.
- ¹⁶ SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 170.
- ¹⁷ SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 182.
- ¹⁸ SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 183.
- ¹⁹ SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 159.
- ²⁰ SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 104.
- ²¹ SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 182
- ²² JAQUET, Chantal. Le mal de mort chez Spinoza: et pourquoi il n’y faut point songer. In: *Fortitude et servitude: Lectures de l’Ethique IV de Spinoza*. Paris: Kimé, 2003. p. 151
- ²³ SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 182
- ²⁴ SPINOZA, B. *Tratado político*. São Paulo: WNF Martins Fontes, 2009. p. 45.
- ²⁵ SÉVÉRAC, Pascal. Meditação sobre a morte (e a infância). Trad. Baptiste Grasset. In: *XI Colóquio Internacional de Spinoza: Spinoza e nós*. Departamento de Direito PUC-Rio et al. (Texto distribuído pelo autor no local, não publicado). Rio de Janeiro, 17 nov. 2014. p. 4.
- ²⁶ SÉVÉRAC, Pascal. Meditação sobre a morte (e a infância). Trad. Baptiste Grasset. In: *XI Colóquio Internacional de Spinoza: Spinoza e nós*. Departamento de Direito PUC-Rio et al. (Texto distribuído pelo autor no local, não publicado). Rio de Janeiro, 17 nov. 2014. p. 4
- ²⁷ SÉVÉRAC, Pascal. Meditação sobre a morte (e a infância). Trad. Baptiste Grasset. In: *XI Colóquio Internacional de Spinoza: Spinoza e nós*. Departamento de Direito PUC-Rio et al. (Texto distribuído pelo autor no local, não publicado). Rio de Janeiro, 17 nov. 2014.
- ²⁸ SÉVÉRAC, Pascal. Meditação sobre a morte (e a infância). Trad. Baptiste Grasset. In: *XI Colóquio Internacional de Spinoza: Spinoza e nós*. Departamento de Direito PUC-Rio et al. (Texto distribuído pelo autor no local, não publicado). Rio de Janeiro, 17 nov. 2014. p. 04
- ²⁹ SÉVÉRAC, Pascal. Meditação sobre a morte (e a infância). Trad. Baptiste Grasset. In: *XI Colóquio Internacional de Spinoza: Spinoza e nós*. Departamento de Direito PUC-Rio et al. (Texto distribuído pelo autor no local, não publicado). Rio de Janeiro, 17 nov. 2014. p. 05

- 30 JAQUET, Chantal. Le mal de mort chez Spinoza: et pourquoi il n'y faut point songer. In: *Fortitude et servitude: Lectures de l'Ethique IV de Spinoza*. Paris: Kimé, 2003. p. 157
- 31 CHAUI, Marilena. Spinoza: vida e obra. In: SPINOZA, Benedictus de. *Obras Completas*. Coleção Os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 10.
- 32 SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 236.
- 33 VINCIGUERRA, Lorenzo. *Spinoza et le mal d'etenité. Fortitude et servitude: Lectures de l'Ethique IV de Spinoza*. Paris: Kimé, 2003.
- 34 SPINOZA, Baruch de. *Obras completas*. Coleção Os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- 35 SPINOZA, Baruch de. *Obras Completas 1*. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 329.
- 36 VINCIGUERRA, Lorenzo. *Spinoza et le mal d'etenité. Fortitude et servitude: Lectures de l'Ethique IV de Spinoza*. Paris: Kimé, 2003. p. 164.
- 37 SPINOZA, Baruch de. *Obras Completas 1*. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 331.
- 38 SPINOZA, Baruch de. *Obras Completas 1*. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 234.
- 39 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 235.
- 40 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 235.
- 41 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 125.
- 42 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 125.
- 43 SPINOZA, Baruch de apud JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 159.
- 44 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 162.
- 45 ARIÈS, Philippe. *Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média*. Lisboa: Teorema, 1989.

An aerial photograph of the ocean's surface, showing intricate patterns of white foam and deep blue-green water. The waves are breaking, creating a complex, lace-like texture of white foam against the darker water. The overall color palette is dominated by various shades of blue and green, with bright white highlights from the foam.

[PERCURSO 3]

Multidão, singularidade e individualidade no Spinoza de Antonio Negri

Matheus Romero de Morais – Universidade de São Paulo (USP)

Multidão, enquanto conceito filosófico que dá nome a um sujeito central do pensamento político – alguns diriam o mais central de todos –, é uma ideia recorrente na história da filosofia desde a Antiguidade. Todavia, é na modernidade que a *multitudo* deixa de ter um significado exclusivamente negativo, isto é, deixa de ser vista apenas como selvagem e desorganizada, e passa a ter também quem a defenda enquanto um agente com características positivas. Nomes como os de Nicolau Maquiavel, Thomas Hobbes e Baruch de Spinoza são frequentemente rememorados em reconstituições dos diferentes usos desse conceito ao longo da modernidade. E, de fato, a multidão desempenha papel relevante nas filosofias políticas dos três autores, seja para o bem ou para o mal; pois enquanto Hobbes a considera, na esteira da tradição romana, apenas como retrato da inconstância de uma multiplicidade de desejos prioritariamente opostos,¹ Maquiavel e Spinoza, partindo de uma perspectiva contrária, a pensam não somente como sujeito de ação política, mas também como sujeito dotado de maior constância, uma vez que suas ações não dependem da vontade arbitrária de um só.²

O ruído causado pelo pensamento desses três filósofos ressoou ao longo dos séculos que os seguiram. E o conceito de multidão, especificamente, foi captado e reformulado na segunda metade do século XX por um dos maiores expoentes da filosofia política da contemporaneidade, o italiano Antonio Negri. É certo que a primeira aparição do termo nos estudos negrianos, em seu sentido conceitual forte, se dá em sua investigação acerca da filosofia espinosana, mais especificamente em uma obra chamada *A anomalia selvagem: poder e potência em Baruch de Spinoza* (1981).³ A partir desse momento a *multitudo* se tornou uma ideia central no pensamento negriano. E, posteriormente, com a publicação da trilogia

Império (2000), *Multidão* (2005) e *Commowealth* (2009), em conjunto com o estadunidense Michael Hardt, tal conceito adentrou de vez a discussão política contemporânea.⁴

É necessário, no entanto, distinguir dois contextos. O primeiro diz respeito à interpretação negriana de um conceito spinozano, pois a partir da publicação da *Anomalia selvagem* Negri inaugura uma tradição interpretativa do espinosismo na qual a *multidão* ocupa um lugar central. Já o segundo contexto se refere à reformulação propriamente negriana do conceito de multidão como um sujeito coletivo capaz de fazer frente ao domínio capitalista.⁵ Contextos distintos, porém profundamente interligados. Contudo, para fins práticos, a este trabalho interessa apenas a análise negriana da filosofia de Spinoza.

A *Anomalia selvagem* é paradigmática. Ela serviu de primeiro motor e principal parâmetro de comparação para a maioria dos estudos feitos acerca do papel da *multidão* na filosofia espinosana ao longo das últimas décadas. De fato, o assunto é muito interessante e rendeu diversos frutos. Porém, devido à profusão de estudos e discussões herdeiros da interpretação negriana, uma pergunta se faz inevitável: haveria ainda algo a ser explorado dentro da temática da multidão spinozana, ou estaria o tema, de certa maneira, desgastado?

Uma resposta a essa questão foi dada recentemente pelo professor Stefano Visentin. Em artigo de 2018 intitulado *A ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri*,⁶ Visentin se propõe a execução de duas tarefas: uma propriamente analítica, enquanto a outra poderia ser dita polêmica. Num primeiro momento o texto trata de reconstituir o que há de fundamental na leitura negriana de Spinoza. E para tanto cabe não só se ater à *Anomalia*, mas também trabalhar textos que a seguiram. A essa parte, que ocupa as primeiras três seções do artigo, se segue uma quarta e última seção na qual o autor faz uma avaliação do que ele considera serem os aspectos problemáticos da interpretação de Negri. Ora, é exatamente no encerramento desse texto que encontramos uma resposta

à nossa questão. No penúltimo parágrafo do artigo, Visentin conclui sua exposição com o que ele diz ser o elemento da leitura negriana de Spinoza sobre o qual, a seu ver, ainda vale a pena trabalhar. De modo geral, o problema levantado pelo professor Visentin diz respeito ao tema da singularidade, sua relação com a *multitudo* e uma possível insuficiência no dispositivo interpretativo construído por Negri para tematizar os “lados obscuros” da multidão.⁷

No texto *Multidão e singularidade no desenvolvimento do pensamento político de Espinosa*,⁸ Negri nos diz que a singularidade é definida:

a) como não individualidade, porque b) ela está inserida em uma substância comum, eterna, c) e, não obstante, nessa substância, dessa insistência ontológica, emerge algo que é marcado por uma irreduzível hecceidade, por uma singularidade à sua vez irreduzível, por um sinal de eternidade, e d) vive e se transforma em uma relação ética, ou mais exatamente em uma relação interindividual. Se as coisas assim estão, se a singularidade está dentro do comum, como poderá ser representada – ou apresentar-se de maneira mais eficaz – não mais somente em termos ontológicos, mas ao mesmo tempo em termos fenomenológicos e políticos, na multidão das próprias singularidades?⁹

Por conseguinte, temos que o caráter da singularidade é duplo, pois ela se coloca sempre em inter-relação com outras singularidades e, ao mesmo tempo, jamais pode ser dissolvida “integralmente numa dimensão coletiva, de modo que a unidade da multidão convive sempre problemáticamente com a multiplicidade das unidades singulares”.¹⁰ De fato, a convergência das singularidades no fazer multidão parece ser central para a compreensão das obras de Spinoza, sobretudo para o *Tratado político*. Contudo, o problema da interpretação negriana, como frisa Visentin, é que ela deixa de apreender, ou evidenciar, a parcialidade da convergência entre os singulares, bem como de tematizar o influxo de paixões tristes na multidão.¹¹

Ora, é evidente que essa é uma questão primordial em filosofia política. Mas para que se possa trabalhar com ela de uma maneira minimamente responsável, ao menos no caso de Spinoza, é necessário dar um

passo atrás. Pois, como vimos anteriormente, Negri inicia a definição da singularidade de maneira negativa: a singularidade é não individualidade, pois está inserida em uma substância comum e eterna. E, contudo, em meio a essa totalidade ontológica, emerge algo com um caráter irredutível, que vive e se transforma em uma relação interindividual. Ora, os conceitos de indivíduo e singularidade são apresentados por Negri de tal maneira que podem confundir o leitor nesse trecho. No primeiro momento eles aparentam ser excludentes, pois a singularidade é não individualidade; posteriormente, porém, eles parecem relacionáveis, uma vez que o singular vive e se transforma em uma relação interindividual. Cabe, portanto, antes de qualquer coisa, depurar os conceitos de indivíduo/individualidade e singular/singularidade, pois somente assim poderemos compreender o porquê de Negri enfatizar o singular, e não o indivíduo, no tema da multidão; e, conseqüentemente, por que Visentin diz que o tema da singularidade é aquilo que ainda vale a pena ser trabalhado na ontologia política de Spinoza segundo a leitura de Negri. Ora, o ponto de partida dessa reflexão parece ser claro, visto que os dois conceitos são definidos na *Ética* II.

Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são constringidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros, ou se se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa, dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos.¹²

Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma mesma ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular.¹³

Como podemos ver, ambos não são conceitos simples. Um indivíduo é um ser *composto* de corpos – simples ou compostos – que aderem uns aos outros e comunicam seus movimentos numa proporção certa; enquanto a coisa singular envolve a *concorrência* de corpos, ou indivíduos, para

uma mesma ação. Tais definições, por si só, não deixam claro por que dar um lugar de destaque à singularidade em vez de à individualidade na reflexão política de Spinoza – movimento feito por Negri. E menos ainda o porquê de Negri definir singularidade como “não individualidade”. Mesmo porque é possível pensar, a partir somente dos trechos transcritos, que o conceito de indivíduo seja mais fundamental, uma vez que ele participa da própria definição do que seja uma coisa singular. Contudo, as duas definições abrem uma via para que possamos ao menos especular sobre tais questões.

Podemos notar, logo de princípio, que há ao menos dois pontos centrais na distinção entre indivíduo e coisa singular. O primeiro ponto diz respeito à finitude: em sua definição, a coisa singular é dita finita e de existência determinada, ou seja, ela é um modo – e um modo finito. Já o indivíduo, enquanto ser composto, pode ser concebido de maneira progressiva *ad infinitum*, o que nos leva à concepção da natureza inteira enquanto um indivíduo.¹⁴

Já o segundo ponto diz respeito ao processo de tornar-se singular, ou tornar-se indivíduo. No livro *O concurso das partes: crítica do atomismo e redefinição do singular em Espinosa*, Sophie Laveran coloca em evidência – no que diz respeito à coisa singular – o concurso para a produção de um mesmo efeito. Como vimos anteriormente, o singular não é definido pela simplicidade, pois ele pode comportar uma pluralidade de indivíduos, isto é, uma composição. O que define a coisa singular é a unidade de uma força causal, “o que parece significar que seu princípio se situa na própria eficiência: o que faz a singularidade de uma coisa é o conjunto de efeitos que ela é capaz de produzir”.¹⁵

Ora, como podemos ver, tal ideia não está presente na definição de indivíduo. Não é a concorrência na produção de um determinado efeito, mas antes a aderência entre corpos e a comunicação de seus movimentos uns aos outros que compõem a união à qual dá-se o nome de indivíduo. Portanto, como afirma Pascal Sévérac em seu livro *Espinosa: união e desunião*,¹⁶ o que identifica um indivíduo é uma lei de composição interna, uma lei de comunicação dos movimentos dos corpos constituintes.

Tendo em vista essa distinção entre coisa singular e indivíduo, Sévérac reconhece duas formas diferentes de união: uma por contato e outra por coprodução de uma mesma ação. A primeira forma seria de certa maneira estática,¹⁷ uma vez que um indivíduo não é fundamentalmente definido pela produção de uma ação – ainda que tal produção não seja excluída, diz ele – mas pela constância da relação entre suas partes, a manutenção da sua forma – apesar das variações – e a permanência de uma união distintiva de corpos. Portanto, o que é primordial na formação do indivíduo seria uma certa estabilidade na relação entre as partes. Já a coisa singular, por sua própria definição, pressupõe um dinamismo prático, uma relação de causalidade eficiente que unifica o agente a partir da concorrência para uma ação e da produção de um efeito.

Sendo assim, tanto Laveran quanto Sévérac ressaltam a abertura dos conceitos para além da ontologia na qual eles estão primeiramente inseridos. Para Laveran, por exemplo, a coisa singular, enquanto definida a partir da unidade de uma força causal, demonstra que o que está em jogo com essa definição não é somente de ordem ontológica, mas também de ordem prática: “se toda coisa é uma causa, as modalidades e os efeitos de sua potência causal são suscetíveis de análise, ou mesmo de avaliação, e conseqüentemente podem ser integradas a uma teoria geral do agir”.¹⁸ Já quando a análise é transposta para termos políticos propriamente ditos, a autora destaca como questão central em Spinoza a conservação da sociedade e do Estado a partir do desejo de estabelecer leis comuns. A singularização de uma comunidade se daria por meio da participação de seus membros na sua conservação e, portanto, “trata-se de desejar conjuntamente a mesma coisa, a saber, a preservação das leis”.¹⁹ Nesse sentido, para ela a singularização, ao menos na *Ética*, parece ter todas as características de uma individuação.

Já para Sévérac, Spinoza ao afirmar no cap. XVII do *TTP* que a natureza não cria nações, mas somente indivíduos, distingue o processo de individuação e singularização coletiva. A individuação seria uma noção sobretudo – mas não somente – física; no entanto, “a propósito de um coletivo de indivíduos humanos, como uma nação ou um Estado, fala-se

então mais facilmente de processos de singularização, ou seja, de união por coprodução de mesmos efeitos, do que de individuação, isto é, união por contato de corpos”.²⁰ Contudo, logo na sequência Sévérac diz que, na verdade, falar sobre singularização ou individuação de um sujeito coletivo dependeria sobretudo da ênfase que se quer dar e de como se compreende esse coletivo. “Ou bem se quer insistir sobre a permanência da sua identidade, sobre a constância das relações entre suas partes, sobre seu estatismo, e então poderá se falar sobre individualidade coletiva (...); ou bem se quer sublinhar sua atividade comum, sua produção colaborativa ou concorrencial de efeitos, seu dinamismo, e então se falará de singularidade coletiva”.²¹ Assim sendo, analisar um sujeito coletivo em termos de individualidade significaria dar ênfase à manutenção e à conservação de um corpo político; enquanto falar em singularidade significaria ressaltar a dimensão da concordância interindividual enquanto formadora do sujeito coletivo político, onde a união se dá em função de um efeito causado.

Indivíduo ou singularidade? Negri é assertivo, o princípio constitutivo da multidão é a singularidade. E para melhor compreender essa relação cabe voltar a um texto já mencionado. Em *Multidão e singularidade no desenvolvimento do pensamento político de Espinosa*,²² após definir a singularidade tal qual vimos anteriormente, Negri passa da reflexão acerca do plano ontológico para o plano político.

“Existem dois modos de ser, para a singularidade, na multidão”.²³ O primeiro modo é o que Negri chama de *existir como multidão*, isto é, um processo de recomposição das singularidades na multidão a partir do princípio de utilidade.²⁴ Tal princípio pode ser resumido pela máxima spinozana: nada, pois, mais útil ao homem do que o homem.²⁵ Esse é um dado da existência humana com consequências políticas extremamente importantes. Porém, segundo Negri, essa relação entre singularidade e multidão não se dá somente na ordem da existência, mas acontece também enquanto mutação, pois os homens não nascem aptos à vida civil,

eles se tornam.²⁶ Esse devir político é fundamental e “uma grande parte da relação entre singularidade e multidão ocorre nesse âmbito”, pois, como vimos anteriormente, a natureza não cria nações, somente homens; esses, no entanto, tornam-se civis porque o estado de natureza é marcado por uma situação constante de medo da solidão.²⁷

Mas o medo da solidão é algo mais do que o simples medo, pois é desejo de multidão, isto é, da segurança na multidão e da absolutidade da multidão. Só que antes mesmo que esse desejo consiga exprimir-se, as singularidades encontram-se em uma situação dúplice, fenomenologicamente determinada. Há novamente uma oscilação entre o medo da solidão e a segurança fornecida pelo comum; eis, assim, o fundamento da oscilação que leva a uma potência superior. Por que a segurança, por si só, não é suficiente? Poderiam construir, eventualmente, dentro do comum, uma “sociedade sem Estado”; ou então colocar-se dentro de uma relação contratual, de conflitualidade resolvida pela autoridade. Sabemos como no *TTP* a solução contratual foi assumida por Espinosa: ela correspondia à dimensão fenomenológica do constituir-se em multidão das singularidades; ela é, por assim dizer, a condição (contratual) homóloga da “sociedade sem estado”, pois está ainda no terreno do ser multidão.²⁸

A esse primeiro modo, o existir como multidão segundo o princípio de utilidade, subjaz uma dimensão contratualista que fundamenta e estabelece um poder superior. A hipótese da sociedade sem Estado é, para Negri, ilusória. Há, porém, uma segunda maneira de ser multidão. Nela a relação entre singularidade e multidão se dá, dentro da condição humana, como processo constitutivo: “o segundo modo de ser multidão é *fazer multidão*”.²⁹ Nesse caso a potência da *multitudo* define o direito civil e dá origem à República de maneira direta, não deixando nem ao menos possibilidade, ainda que ilusória, de uma sociedade sem Estado. “É aí, então, que a expressão democrática e o consenso ativo substituem o contrato, e que um método fundado sobre a relação comum das singularidades substitui toda relação possível entre individualidades isoladas: o contrato é substituído pela potência de produzir a República, o *fazer da multidão*”.³⁰

Evidentemente é esse segundo modo de ser que interessa a Negri. Nele a multidão se faz a partir de uma práxis comum e é isso que resolve a relação entre singularidade e multidão. Não há indivíduos isolados, mas singularidades compostas e complexas que constituem a *multitudo*. A concorrência causal e a produção de um efeito são determinantes. E é dessa práxis comum, desse fazer incessante, que deriva “uma concepção de poder que é sempre descontínua, sempre aberta, sempre dual até que o próprio dualismo se resolva: tal é a vida na República”.³¹

É essa relação dinâmica entre singularidade e multidão que fundamenta as reflexões mais centrais de Negri sobre a obra de Spinoza: a questão do poder e da democracia. Ora, é isso que Visentin quer enfatizar ao indicar o que ainda valeria a pena ser trabalhado na ontologia política de Spinoza a partir da leitura de Negri. A relação entre singularidade e multidão é fundamental, ela dá início ao raciocínio que vai culminar no que ele afirma ser o problema da interpretação negriana, a saber, a dificuldade de apreender, ou evidenciar, a parcialidade da convergência entre os singulares, bem como de tematizar o influxo de paixões tristes na multidão – como visto anteriormente. Caso o raciocínio se fundamentasse em uma certa ideia de indivíduo/individualidade, a considerar pelo que vimos anteriormente, a questão certamente não seria mais posta em termos de uma convergência dinâmica da práxis em um *fazer multidão*. Isso pode ser mais facilmente compreendido pela seguinte hipótese negriana: “se alguém quisesse construir uma sociologia linear do *conatus* no cerne de um horizonte individualista, ela se manifestaria como uma sociologia de bêbado”; porque o que de fato qualifica o tecido das relações sociais não é tanto a inter-relação, mas sim “a natureza essencial dessas relações, a pulsão ontológica que as anima”.³² Ora, para Negri, a definição estática do *conatus* adotada por tal hipótese seria sobretudo hobbesiana – “todo individualismo moderno nos leva a”³³ – ou seja, dela decorreria necessariamente a configuração de um nível para além da sociedade, um nível normativo, o nível do Estado. Coisa que, afirma Negri, Spinoza exclui e rechaça.

Notas:

- ¹ JESUS, P. B. A instituição do estado ou as duas faces da multidão a partir de Hobbes e Espinosa. *Cadernos Espinosanos*, nº 35, p. 349-371, 2016.
- ² MAQUIAVEL, Nicolau. *Discorsi: comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. Sérgio Bath. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994. cap. 58.
- ³ NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Baruch de Spinoza*. Trad. Raquel Ramalheite. 2. ed. São Paulo: Editora 34; Editora Filosófica Politeia, 2018.
- ⁴ SANTIAGO, Homero. Um conceito de classe. *Cadernos Espinosanos*, nº 30, p. 24-48, 2014. p. 28.
- ⁵ SANTIAGO, Homero. Um conceito de classe. *Cadernos Espinosanos*, nº 30, p. 24-48, 2014. p. 24.
- ⁶ VISENTIN, Stefano. A ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri. In: *Cadernos Espinosanos*, nº 38, p. 151-170, 2018.
- ⁷ VISENTIN, Stefano. A ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri. In: *Cadernos Espinosanos*, nº 38, p. 151-170, 2018. p. 167-168.
- ⁸ NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Trad. Herivelto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- ⁹ NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Trad. Herivelto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 192.
- ¹⁰ VISENTIN, Stefano. A ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri. In: *Cadernos Espinosanos*, nº 38, p. 151-170, 2018. p. 167.
- ¹¹ “Os traços de impotência e de passividade do agir multitudinário, que os velhos e novos fascismos levaram à ribalta nesses míseros últimos tempos, no raciocínio de Negri parece sempre residual, sempre superável por uma sorte de otimismo da razão que, a meu ver, enxerta-se numa perspectiva teleológica (mesmo se de uma teleologia materialista) jamais completamente superada. Noutras palavras, o que Negri custa a considerar é o enigma daquilo que Étienne de La Boétie, um século antes de Espinosa, chamou de servidão voluntária, um enigma que encontramos também em Espinosa, desde as primeiras páginas do TTP, onde o filósofo de Amsterdã pergunta-se como é possível que os homens sejam induzidos a combater pela própria servidão como se fosse pela salvação” (VISENTIN, Stefano. A ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri. In: *Cadernos Espinosanos*, nº 38, p. 151-170, 2018. p. 167-168).
- ¹² ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015. II, Definição posterior à proposição 13.
- ¹³ ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015. II, Definição 7.
- ¹⁴ ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015. II, lema 7, posterior à proposição 13.

- 15 LAVERAN, Sophie. *Le concours des parties: critique de l'atomisme et redéfinition du singulier chez Spinoza*. Paris: Classiques Garnier, 2014. p. 15.
- 16 SÉVÉRAC, Pascal. *Spinoza: Union et Désunion*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2011.
- 17 É importante frisar que esse suposto estatismo não diz respeito às leis de composição interna mencionadas anteriormente, pois essas envolvem o movimento das partes e a comunicação desse movimento.
- 18 LAVERAN, Sophie. *Le concours des parties: critique de l'atomisme et redéfinition du singulier chez Spinoza*. Paris: Classiques Garnier, 2014. p. 15.
- 19 LAVERAN, Sophie. *Le concours des parties: critique de l'atomisme et redéfinition du singulier chez Spinoza*. Paris: Classiques Garnier, 2014. p. 302
- 20 SÉVÉRAC, Pascal. *Spinoza: Union et Désunion*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2011. p. 138-139.
- 21 SÉVÉRAC, Pascal. *Spinoza: Union et Désunion*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2011. p. 138-139.
- 22 É importante destacar que Negri direciona explicitamente a escrita desse artigo a um tipo particular de interlocutor. Trata-se de marcar terreno em oposição aos “discursos que assumem como próprios a recusa radical da relação – ao mesmo tempo aberta e absolutamente essencial – entre as singularidades e a multidão, isto é, a recusa de uma relação que fora, antes de tudo, parte de uma certa ideia democrática do espinosismo em torno de 1968, ideia à qual a minha (de Negri) interpretação de Espinosa queria aderir plenamente” (NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Trad. Herivelto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 189).
- 23 NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Trad. Herivelto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 192.
- 24 Negri cita os capítulos 26 e 27 da *Ética IV* para expor tal princípio.
- 25 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015. IV, prop. 18, escólio.
- 26 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009. V, 2.
- 27 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009. VI, 1.
- 28 NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Trad. Herivelto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 193.
- 29 NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Trad. Herivelto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 194.
- 30 NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Trad. Herivelto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 194.

- ³¹ NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Trad. Herivelto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 194.
- ³² NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Trad. Herivelto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 202-203.
- ³³ NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Trad. Herivelto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 203.

A recepção de Spinoza na filosofia do jovem Marx¹

José Francisco de Andrade Alvarenga – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

Nos estudos a respeito da história da recepção é comum partir-se do pressuposto de que para se avaliar o impacto de um autor sobre outro é preciso analisar de que forma certos conceitos elaborados pelo primeiro exercem influência sobre o segundo. Para isso, parte-se em busca de citações explícitas do autor influenciador no influenciado. O que tal modo de se fazer história da recepção escamoteia e não consegue dar conta é que em filosofia ideias e conceitos podem ser utilizados e reconfigurados em um novo arcabouço teórico, sem que seja necessário fazer uma referência explícita ao(à) autor(a) ou autores(as) que supostamente formularam essa ideia e/ou conceito pela primeira vez. Nesse sentido, a forma tradicional de fazer-se história de recepção é insuficiente para se medir o impacto, muitas vezes não objetivado em formas de referências diretas, de um filósofo sobre o outro. Em diversos momentos na história, a recepção de uma filosofia ou de um conjunto de ideias ocorreu de forma silenciosa.

Ao discutir uma possível metodologia da história de recepção, Antoine-Mahut afirma que “receber um texto é selecionar e hierarquizar”.² No nosso entendimento, podemos completar essa afirmação com a seguinte frase: receber um texto é selecionar e hierarquizar de modo que, muitas vezes, se busca disfarçar ou despistar a recepção de um texto. Dou um exemplo: em Marx não encontramos quase nenhuma menção explícita a Spinoza ao longo de toda a sua obra, mas isso significa que ele não participou da recepção calorosa que Spinoza recebeu no pensamento filosófico alemão? Que ele, ao contrário do seu círculo de colegas de sua juventude, denominados de jovem hegelianos, não leu ou sequer folheou qualquer livro de Spinoza?

Se estabelecermos um segundo critério na história da recepção, ainda seguindo Antoine-Mahut, “receber um texto é identificar as principais me-

diacões (edições, biografias, honrarias, panfletos, cursos, manuais, historiografia...) através das quais esse texto foi transmitido até nós”,³ veremos que na recepção de Spinoza por Marx ocorre algo curioso: o problema não está no acesso de Marx as obras de Spinoza: o pensador alemão leu, se aqui não podemos afirmar todas as obras reunidas de Spinoza, pelo menos, o que ficou registrado em seus cadernos de extratos, o *Tratado teológico-político (TTP)* e as *Cartas* na edição publicada em 1803 por Paulus.

Na verdade, a questão das mediações é um problema maior na recepção do pensamento de Marx. Atualmente sabemos que Marx em 1841 dedicou um caderno de extratos do *TTP* e das *Cartas* de Spinoza utilizando a edição de Paulus, mas nenhum ou quase nenhum de seus contemporâneos sabia que Marx escreveu tal caderno. Aqui a situação está invertida: a questão das mediações ocasiona um problema maior em relação a edição da obra de Marx do que a de Spinoza, enquanto sabemos que em relação ao último que a principal edição de suas obras que circulou na Alemanha, a partir do século XIX, foi a edição elaborada por Paulus. Em relação ao primeiro, a edição de suas obras completas ainda não está terminada. E, sobretudo, o volume que contém os 171 extratos do *TTP* e trechos das *Cartas* só foi publicado em 1968. Ou seja, cada geração de pesquisadores da obra de Marx teve acesso a uma “obra completa” distinta da geração anterior.

Dessa forma, buscar os contatos diretos de Marx com Spinoza é uma forma na qual ao ser cumprida apresenta resultados decepcionantes: Marx quase nunca se referiu ou citou Spinoza ao longo de sua obra – e isso não diz respeito apenas ao período de sua juventude, mas também o período que compreende a sua maturidade. Para se ter uma ideia, não encontramos uma menção sequer ao filósofo holandês na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, e encontramos apenas duas menções à Spinoza na *Gazeta Renana*; os *Cadernos Spinoza* são uma rara exceção nessa trajetória. Esses cadernos, no entanto, apresentam alguns problemas para aquele que pretende elaborar uma pesquisa sobre uma suposta influência de Spinoza em Marx: o filósofo alemão não elabora neles nenhum comentário em relação ao pensamento spinozano.

Diante disso, a relação aqui estudada entre Spinoza e Marx não se tratará de uma pesquisa de influência, cujas menções explícitas ao filósofo holandês e relações de continuidades constituiriam o objeto privilegiado de investigação. Nesse sentido, Citton,⁴ referindo-se ao problema do estudo da presença do espinosismo nos pensadores do Iluminismo radical francês, afirma que

as categorias tradicionais da história das ideias me parecem largamente incapazes de responder a essa questão. O modelo que está subjacente é o da *influência*: um autor do século XVIII leria os textos de Espinosa, aderiria ao sistema (...), e nós poderíamos hoje “reconhecer” em uma tal citação um traço dessa aderência, sob a forma de ecos repetidos algumas décadas depois a ideia “originalmente” formulada pelo filósofo holandês.⁵

Portanto, buscar-se-á nesse artigo estabelecer um diálogo entre Spinoza e Marx com o objetivo não de privilegiar as relações de continuidades, mas os elementos de descontinuidades, cujas discrepâncias constituem os fatores segundo os quais reside a originalidade e relevância de cada um desses filósofos.

A recepção de Spinoza no jovem Marx

Caderno Spinoza

Em 1841, Marx extrai 171 trechos do *Tratado teológico-político* e alguns trechos das Cartas.⁶ No entanto, Marx não efetua nenhum comentário aos trechos selecionados e atribui-se como o autor desse texto. Além disso, não é somente a ausência de comentários que chama atenção, mas também a alteração da ordem original dos capítulos do *TTP*; embora Marx copie trechos de todos os capítulos, o prefácio do *TTP* não aparece entre os extratos. Nesses trechos encontramos a crítica da superstição e dos milagres, a defesa da separação de filosofia e teologia, a tese de que a liberdade de pensamento não constitui um empecilho para a manutenção de um Estado e de que, caso se tente suprimi-la, colocar-se-á em risco a segurança daquele; também se encontra aí os argumentos principais de Spinoza respeito dos fundamentos da República, da profecia e dos profetas. A ordem original é radicalmente alterada: começa-se pelos ca-

pítulos VI, XIV e XV; em seguida, passa-se aos capítulos que abarcam o pensamento político spinozano, mas em uma ordem inversa: XX, XIX, XVIII, XVII e XVI; por fim, estão presentes os capítulos que tratam da interpretação da Escritura: VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, I, II, III, IV, V.⁷

O que se pode ver ao longo desses trechos é que Marx constrói, de fato, um novo texto. Tudo se passa como se Marx pretendesse excluir tudo aquilo presente no texto de Spinoza que não servisse ao seu possível projeto filosófico e tentasse a partir dos trechos copiados que sobressaísse aquilo do qual pretendia apoderar-se. O que encontramos, sobretudo, é a crítica da contaminação da esfera política pelo pensamento teológico; com efeito, poderíamos dizer os trechos copiados oferecem uma simplificação do pensamento de Spinoza, na medida em que reforçam uma oposição entre o governo monárquico, assentado na religião, que não passaria de uma ilusão ou erro, e o governo democrático. Ainda assim, embora não estejam presentes nesta seleção todos os passos argumentativos de Spinoza, tampouco poder-se-ia afirmar que ela falsifica o pensamento spinosista.

Spinoza na Crítica da filosofia do direito de Hegel

Se na *Gazeta Renana* encontramos menções explícitas a Spinoza, a partir de 1843, na CFDH, as menções a Spinoza desaparecem. No entanto, certas teses spinozanas intervêm no interior da problemática feuerbachiana da alienação do homem.⁸ Conforme observa André Tosel,

Spinoza não é mencionado, mas nota-se a proximidade de certas passagens do *TTP*; Spinoza figura de fato como um index de uma tarefa nova, aquela de repensar sobretudo o dualismo da articulação entre a sociedade civil e o Estado que Hegel deixou de ver.⁹

A maneira segundo a qual Spinoza surge na CFDH toma a forma de um conceito central na argumentação desenvolvida por Marx contra a contradição entre a sociedade civil e o Estado: a “verdadeira democracia”, por meio da qual Marx retrabalha a tese spinozana de que a democracia é o regime mais natural. A democracia é constituída, ao contrário das outras formas de regimes políticos, pela potência da multidão.

Em contraposição à tese hegeliana na qual a família e a sociedade civil possuem como fim imanente o Estado como realização da Eiticidade, para Marx o Estado é um produto das relações sociais pelas quais família e sociedade civil interagem. A presença de Spinoza nessa ideia radical de democracia em Marx possui um sentido preciso: não se trata de um “ato místico ou um êxtase utópico”,¹⁰ mas sim uma forma pela qual o povo ou a multidão se dá por meio da democracia uma forma política que é decorrente da causalidade eficiente imanente da própria potência da multidão. Não se trata mais de um regime político, como no caso da monarquia, no qual haveria uma dicotomia entre a sociedade civil e o Estado como entidade separada e distinta das demais, separação que é superada no spinozismo e no marxismo na medida em que se supera a concepção teológica-política do Estado.

Tudo se passa como se o efeito da intervenção de Spinoza no interior da Filosofia do Direito de Hegel fosse a radicalização da e o rompimento com a concepção que Marx carregava no período da *Gazeta Renana*: a ideia de que o problema do “atraso” político da Alemanha seria resolvido com a importação do modelo de Estado inaugurado com a Revolução Francesa, onde este último era concebido como unidade orgânica e racional no interior da qual quaisquer separações entre os interesses individuais do cidadão e a universalidade do Estado “é recusada em proveito de uma integração da singularidade à unidade orgânica, ou mais exatamente, do reconhecimento de uma adequação perfeita entre a razão individual e a razão da instituição estatal”.¹¹ A denominada “crise de 43” no pensamento marxiano consiste justamente na recusa da tese do Estado como sujeito infinito, autodeterminado, em cuja esfera toda exterioridade seria integrada. Spinoza permite a Marx

realizar uma crítica da filosofia política de Hegel, o povo sendo a única instância ontológico-política, permitindo a constituição política, isto é, democrática, da sociedade civil. A partir de Spinoza é possível introduzir uma dialética incompleta na *Filosofia do Direito*. Esta dialética é simultaneamente uma crítica. O objeto desta dialética-crítica é a autoconstituição da atividade política na sua luta para ultrapassar os limites da dominação – das entidades abs-

tratas erigidas em abstrações especulativas, definindo os últimos avatares do complexo teológico-político.¹²

Se até aqui encontramos ressonâncias de Spinoza em certas teses formuladas por Marx, vejamos agora os elementos discrepantes.

Ao tratar no capítulo XVII do *TTP* o papel da imaginação e da superstição para a conservação de uma sociedade particular, Spinoza formulou os lineamentos de uma teoria da ideologia. O que chama atenção nesta é seu caráter não exclusivamente negativo, o que equivaleria a considerar a ideologia como simples erro ou ilusão, mas a ideia de que a ideologia constitui um verdadeiro sistema *positivo* de representações, uma forma de expressão da relação dos seres humanos com o mundo. É justamente essa ideia do papel fundamental da imaginação ou da ideologia que está ausente no pensamento de Marx em 1843; a problemática feuerbachiana impede-o de reconhecer o papel fundamental da ideologia para a conservação de uma sociedade e leva-o a defender que a “verdadeira democracia” é capaz de realizar totalmente o ser genérico da humanidade (*Gattungswesen*), implicando que as relações sociais entre os indivíduos que compõe essa sociedade seriam plenamente racionais e transparentes. Incapaz de absorver todo o impacto daquela teoria da ideologia, a problemática em que o pensamento de Marx ainda se inscreve à época da redação da CFDH faz com que se perca a potência teórica “daquilo que Althusser justamente denominou de materialismo do imaginário espinosano”.¹³

Portanto, a presença de Feuerbach conduz Marx à conclusão de que a verdadeira essência do homem reside no Estado “que exprime a sua universalidade de forma alienada; basta tomar consciência disso e realizar conseqüentemente uma boa “universalidade”, não alienada”.¹⁴ A “verdadeira democracia” constituiria, então, a libertação plena da multidão de toda e qualquer forma de servidão.

Spinoza ao desenvolver no capítulo XVII do *TTP* o papel da imaginação e da superstição para a conservação de uma sociedade particular formulou uma primeira forma de ideologia.¹⁵ No entanto, essa primeira formulação não possuía apenas um caráter negativo, como um simples

erro ou ilusão, mas constituía um verdadeiro sistema de representações, uma forma de expressão da relação dos seres humanos com o mundo. É justamente essa ideia do papel fundamental da imaginação ou da ideologia que está ausente no pensamento de Marx em 1843. A problemática feuerbachiana impede-o, portanto, de reconhecer o papel fundamental da ideologia para a conservação de uma sociedade. Além disso, essa problemática leva-o a defender que a “verdadeira democracia” é capaz de realizar totalmente o ser genérico (*Gattungswesen*), implicando que as relações sociais entre os indivíduos que compõem essa sociedade serão racionais, portanto, transparentes.

Dessa forma, a intervenção do conceito de democracia de Spinoza na problemática feuerbachiana, na qual Marx estava inserido na época da redação da CFDH, produz um efeito no qual se perderia a potência “teórica daquilo que Althusser justamente denominou de materialismo do imaginário espinosano”.¹⁶

Portanto, a presença de Feuerbach conduz Marx à conclusão de que a verdadeira essência do homem reside no Estado “que exprime a sua universalidade de forma alienada; basta tomar consciência disso e realizar conseqüentemente uma boa “universalidade”, não alienada”.¹⁷ Tudo se passa como se a “verdadeira democracia” fosse uma forma capaz de libertar a multidão de todas as formas de servidão. Como afirma Althusser referindo-se ao comunismo:

Não é por acaso que o comunismo aparece como o contrário do fetichismo, o contrário de todas as formas reais nas quais aparece o fetichismo: na figura do comunismo como o inverso do fetichismo, o que aparece é a livre atividade do indivíduo, o fim da sua “alienação”, de todas as formas da sua alienação: o fim do Estado, o fim da ideologia, o fim da própria política. No limite, uma sociedade de indivíduos sem relações sociais.¹⁸

No entanto, podemos encontrar entre os comentadores da obra da juventude de Marx que se opõem à tese de que a “verdadeira democracia” implica em uma sociedade transparente dois argumentos principais defendidos por Garo¹⁹ e Abensour.²⁰ Garo, em primeiro lugar, se opõe ao argumento da transparência da verdadeira democracia, pois “a democra-

cia não é a resolução dos antagonismos sociais mais a sua expressão fiel, o anúncio de um problema, e não o seu desaparecimento”.²¹ Abensour, por sua vez, argumenta que “o advento da verdadeira democracia não deve ser confundido nem com a famosa noite em que todos os gatos são pardos, nem com um nascer de sol ofuscante a ponto de apagar todos os contornos”,²² pois,

se, por um lado, dependente de uma ideia do sujeito como causa de si, esse pensamento oblitera, incontestavelmente, a finitude, por outro lado, na medida em que ele não para de insistir nessa vontade de autoinstituição continuada, ele declara *volens nolens* que essa identidade de si a si só pode existir reconquistada, permanentemente, ao desprendimento e à desposseção que, por sua vez, não cessa de introduzir o tempo. Assim a verdadeira democracia, regida pelo princípio de autofundação continuada, não é pensada como realização definitiva, mas como uma unidade, fazendo-se e refazendo-se permanentemente, contra o surgimento sempre ameaçador da heteronomia; em resumo, levada pelo movimento da infinitude do querer.²³

Embora possamos concordar com Garo e Abensour na tese de que a democracia é um processo contínuo instituinte, não nos parece que essa ideia fosse capaz de superar a o pressuposto da transparência. Pois, está presente de forma acentuada na CFDH a redução das relações sociais a uma forma transparente, cujas relações intersubjetivas seriam harmoniosas.²⁴ Tudo se passa como se a “verdadeira democracia” fosse a única forma capaz de superar a alienação do povo presente nas outras formas de governo, mas para isso é preciso que cada um aja unicamente de acordo com regras racionais. É justamente esse problema que Abensour não consegue resolver: por um lado a CFDH é bastante dependente da filosofia feuerbachiana (no caso da verdadeira democracia, os sujeitos são compreendidos como causa de si), por outro lado, na verdadeira democracia há um processo constante de autofundação, introduzindo a finitude na sociedade transparente.

Dessa forma, ao estabelecermos um diálogo entre Spinoza e Marx, foi possível lançar uma nova luz sobre a gênese do conceito de “verdadeira democracia” e seus limites. Por um lado, podemos encontrar nesse conceito diversas convergências com o pensamento político de Spinoza; por outro lado, a ausência da potência do imaginário, enquanto forma de dominação e construção de costumes comuns, é o principal efeito da problemática feuerbachiana no pensamento de Marx na CFDH. Essa problemática, ao ser transplantada do domínio originalmente aplicado por Feuerbach, a gênese da religião, provoca um pressuposto totalmente ausente nas reflexões de Spinoza: uma ideia de sociedade na qual a transparência nas relações sociais e na constituição da esfera política é um fator primordial. A realização total do ser genérico implica que a “verdadeira democracia” somente poderia realizar-se onde os homens não mais se alienem, seja por meio de fatores políticos, econômicos, seja por meio de mediações.

Notas:

- ¹ O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil. Uma primeira versão deste artigo foi publicada no número 41 da revista *O que nos faz pensar*.
- ² ANTOINE-MAHUT, Delphine. Cartesianismos e spinozismos: rumo a uma teoria das histórias possíveis em filosofia. *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 26, n° 41, p. 147, fev. 2018.
- ³ ANTOINE-MAHUT, Delphine. Cartesianismos e spinozismos: rumo a uma teoria das histórias possíveis em filosofia. *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 26, n° 41, p.147, fev. 2018.
- ⁴ CITTON, Y. L'invention du spinozisme dans la France du XVIIIe siècle. In: BOVE, L., CITTON, Y., LORDON, F. *Qu'est-ce que les Lumières "Radicales"*. Paris: Éditions Amsterdam, 2007. p. 299-324.
- ⁵ CITTON, Y. L'invention du spinozisme dans la France du XVIIIe siècle. In: BOVE, L., CITTON, Y., LORDON, F. *Qu'est-ce que les Lumières "Radicales"*. Paris: Éditions Amsterdam, 2007. p. 299, tradução nossa.
- ⁶ A edição utilizada foi a de H.E.G. Paulus, publicada em 1802 em Iena.
- ⁷ Do capítulo VI Marx transcreve 16 trechos, do XIV 9 trechos, do XV 9 trechos, do XX 11 trechos, do XIX 4 trechos, do XVIII 2 trechos, do XVII 16 trechos, do XVI 11 trechos, do VII 2 trechos, do VIII 6 trechos, do XI 8 trechos, do X 8 trechos, do XI 4 trechos, do XII 3 trechos, do XIII 2 trechos, do I 18 trechos, do II 9 trechos, do III 13 trechos, do IV 17 trechos e do V 3 trechos.
- ⁸ Por problemática, Althusser compreende a unidade profunda de um pensamento. Aplicando essa noção à análise das escritas da juventude de Marx, o filósofo francês conclui que as obras do pensador alemão entre 1843-1845 são marcadas pela problemática feuerbachiana, isto é, que a questão fundamental encontrada nestes textos é o problema da alienação humana e de como resolvê-la.
- ⁹ TOSEL, A. Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza: remarques et hypothèses. In: TOSEL, A. ; MOREAU, P-F.; SALEM, J. *Spinoza au XIXe siècle*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007. Tradução nossa.
- ¹⁰ TOSEL, A. Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza: remarques et hypothèses. In: TOSEL, A. ; MOREAU, P-F.; SALEM, J. *Spinoza au XIXe siècle*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007. Tradução nossa.
- ¹¹ ABENSOUR, M. *A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano*. Trad. Cleonice P. B. Mourão, Eunice D. Galery. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. p. 42-43.
- ¹² TOSEL, A. Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza: remarques et hypothèses. In: TOSEL, A. ; MOREAU, P-F.; SALEM, J. *Spinoza au XIXe siècle*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007. Tradução nossa.

- ¹³ MORFINO, V. *Marx lettore di Spinoza. Democrazia, immaginazione, rivoluzione. Consecutio Temporum*, Roma, n. 5, 2013. p. 159. Tradução nossa.
- ¹⁴ ALTHUSSER, L. *Éléments d'autocritique. In: Solitude de Machiavel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998a. p. 66.
- ¹⁵ “No apêndice do Livro I da *Ética* e do Tratado Teológico-Político, encontrávamos com efeito o que é sem dúvida a primeira teoria da ideologia, que nunca havia sido pensada em suas três características: 1) sua ‘realidade’ imaginária; 2) sua inversão interna; 3) seu ‘centro’: a ilusão do sujeito. (...) A ‘teoria’ de Espinosa recusava toda ilusão sobre a ideologia, e sobre a primeira ideologia desse tempo, a religião, identificando-a como imaginária. Mas ao mesmo tempo ele recusou tomar a ideologia por simples erro, ou ignorância sua, pois fundamentava o sistema desse imaginário sobre a relação dos homens no mundo ‘expressa’ pelo estado de seus corpos. Esse materialismo do imaginário abria o caminho de uma surpreendente concepção do primeiro gênero de conhecimento: qualquer outra coisa diferente de um “conhecimento”, mas o mundo material dos homens tal como eles vivem, aquele de sua existência concreta e histórica” (ALTHUSSER, L. *Elementos de autocrítica. In: Posições I*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978. p. 105. Tradução modificada).
- ¹⁶ MORFINO, V. *Marx lettore di Spinoza. Democrazia, immaginazione, rivoluzione. Consecutio Temporum*, Roma, n. 5, p. 159, 2013. Tradução nossa. O materialismo do imaginário consiste, para Althusser, na ideia de que Spinoza construiu o conceito do imaginação não como uma forma na qual se oporia ao entendimento, mas como algo que expressa a relação dos homens e das mulheres com o mundo material de suas existências.
- ¹⁷ ALTHUSSER, L. O marxismo como teoria “finita”. *Revista Outubro*, v. 2, n° 5, p. 66, 1998b. Disponível em <http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2015/02/Revista-Outubro-Edic%CC%A7a%CC%83o-2-05.pdf>. Acesso em 1 jan. 2015.
- ¹⁸ ALTHUSSER, L. O marxismo como teoria “finita”. *Revista Outubro*, v. 2, n° 5, p. 71, 1998b. Disponível em <http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2015/02/Revista-Outubro-Edic%CC%A7a%CC%83o-2-05.pdf>. Acesso em 1 jan. 2015.
- ¹⁹ GARO, I. *Marx, une critique de la philosophie*. Paris: Seuil (Points Essais), 2000.
- ²⁰ ABENSOUR, M. *A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano*. Trad. Cleonice P. B. Mourão, Eunice D. Galery. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- ²¹ GARO, I. *Marx, une critique de la philosophie*. Paris: Seuil (Points Essais), 2000. p. 38. Tradução nossa.
- ²² ABENSOUR, M. *A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano*. Trad. Cleonice P. B. Mourão, Eunice D. Galery. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. p. 93.

- ²³ ABENSOUR, M. *A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano*. Trad. Cleonice P. B. Mourão, Eunice D. Galery. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. p. 88-89.
- ²⁴ KOUVELAKIS, S. *Philosophy and Revolution: from Kant to Marx*. London: Verso, 2003. p. 313.

Spinoza, Nietzsche e Bergson: os arautos do paradigma da complexidade

Nize Maria Campos Pellanda – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Luiz Ernesto Cabral Pellanda – Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA) e International Psychanalysis Association (IPA)

A metafísica herdada da Grécia clássica que atravessou 2.500 anos até chegar a nós teve sua gênese no auge da cultura grega, mais precisamente em Sócrates, quando este inicia o processo de fragmentação na filosofia ao separar conhecimento de sabedoria. Sócrates iniciou o desmonte de uma cultura filosófica que era um verdadeiro *ethos* até então: a filosofia como uma forma de viver, com uma aprendizagem para a vida. Nesse contexto, podemos dizer que o próprio conceito de “logos” tinha um significado complexo de força prístina na qual tudo estava interligado. Edgar Morin, em seu trabalho hercúleo de cartógrafo do Paradigma da Complexidade, reconhece isso: “O logos é a ideia de uma força original, criadora e organizadora”.¹ Esse conceito depois com o advento da era do racionalismo foi deturpado para assumir uma racionalidade. Como veremos mais adiante, o princípio ativo de logos está subjacente nos três filósofos que são foco aqui: Spinoza, Nietzsche e Bergson.

Com Sócrates, se instala a hegemonia da razão. Nessa encruzilhada histórica da Grécia clássica, os filósofos da época optaram por duas tradições do passado pré-socrático e delas se apropriaram de um jeito muito próprio: a ideia de ser-essência de Parmênides e o pressuposto da realidade como devir de Heráclito. Daí então segue-se todo o racionalismo de Sócrates e a tradição platônica, ancorada em Parmênides, atingiu os nossos dias. Na modernidade, a razão passa a ser um elemento fundante que organiza todo o sistema científico e permeia profundamente a cultura e a sociedade. Ela passa a ser considerada como princípio suficiente e a intuição é posta em segundo plano. No seu percurso histórico, essa tradi-

ção passa por Descartes que se apropriou desses pressupostos para sistematizar a ciência moderna, atitude que teve inúmeros desdobramentos, resultando na configuração de toda uma civilização que se pautou pela fragmentação generalizada, pelo apagamento do autor e pela desvalorização das emoções. Nesse processo, a filosofia também foi atingida por uma formalização muito grande, afastando-se de suas origens pré-socráticas de entender a filosofia como a arte de ensinar/aprender a viver.

O pressuposto básico cartesiano da separação sujeito/objeto marcou a filosofia moderna que lida com formalismos, com condições apriorísticas e com uma subjetividade transcendental abstrata e incorpórea. O corolário de tudo isso é a concepção de conhecimento esvaziada de vida porque o sujeito cognitivo está separado do objeto do conhecimento. Ele perdeu a autoria de si mesmo e limita-se apenas a representar uma realidade exterior a ele. É o reino do representacionismo e, portanto, a morte do sujeito. A filosofia moderna afasta-se da vida. O exemplo mais expressivo do pensamento cartesiano na filosofia da modernidade foi Kant com seus *aprioris* e imperativos categóricos determinando as condições impessoais da subjetividade humana.

A grande revolução na História da Filosofia se deu em pleno nascedouro do racionalismo/fragmentação de Descartes no século XVII com Spinoza. Esse filósofo resgata pressupostos da antiga tradição pré-socrática e da filosofia oriental sobre o conhecer como aprendizagem do viver. Ele segue a senda de Heráclito com seu devir e complexidade. Com sua filosofia da ética da alegria e da afirmação da vida, ele se torna a base do tripé dos filósofos da vida: Spinoza – Nietzsche – Béráson. Voltaremos aos dois últimos mais adiante. Por ora, fiquemos com o marrano.

A Filosofia de Spinoza é monumental! Ela anuncia um novo paradigma – o da complexidade já no começo do paradigma cartesiano ao configurar seu sistema filosófico nos pressupostos seminais da complexidade: unicidade complexa com seu conceito de Substância Única; conectividade radical com a ideia de sistema de *afectos* configurando a subjetividade/cognição de maneira inseparável; a realidade como devir expressa na imanência radical; a singularização em contraponto à generalização da

modernidade e ainda, uma lógica imediata do conhecer sem representações através do conhecimento intuitivo como o gênero mais perfeito do conhecimento. Nesse sistema integrado e integrador, nada é separado e o lugar de Deus, portanto, é a dimensão divina dentro de nós, visto que não existe um Deus criador e um ser humano criatura, porque esse é apenas um modo da substância única. Os seres-modo são parceiros de Deus na criação. Nesse sistema complexo tudo é interligado, emaranhado para usar a linguagem quântica, e, por isso, Spinoza traz a questão dos afetos que agem a partir dos bons e maus encontros. Os bons encontros são aqueles que nos afetam amorosa e alegremente, nos potencializando, e os maus encontros são os que nos afetam negativamente, pela raiva e pela tristeza e nos despotencializam. Isso nos remete a um universo termodinâmico e não mecânico, um dos vetores do paradigma complexidade. Os graus de potência de Spinoza, no nosso entendimento, podem ser relacionados com os conceitos de entropia e neguentropia. Nesse sentido, a leitura que Prigogine² faz da Segunda Lei da Termodinâmica, formulada ainda no século XIX, pode também ser aplicada ao sistema spinozano. O que o Prêmio Nobel de 1977 nos sugere sobre a referida lei: “tudo no Universo tende à morte térmica”? Essa lei é correta em se tratando de sistemas em equilíbrio (corpos inertes). Mas no caso de sistemas longe do equilíbrio, por exemplo, como os seres vivos, essa lei é revertida produzindo neguentropia (energia) graças ao princípio de auto-organização.³ Ora, esse princípio está no centro do sistema de Spinoza com a noção de autoprodução de uma natureza que produz a si mesma na imanência.⁴ Para a ciência cartesiana não há auto-organização porque isso implica desordem num universo estável. Para Spinoza e para a ciência da complexidade, a realidade é fluxo com seus turbilhões, flutuações e instabilidade. Nada está dado. Tudo emerge no fluxo do viver. Tudo isso batia de frente com os pressupostos cartesianos que se afastavam da vida e do sujeito-autor-singular entendido como criador do Universo. Nesse sentido, podemos destacar um fator da maior importância ontológica, epistêmica e biológica: os seres humanos são autoprodutores de si mesmos porque a substância é causa de si mesma. Se a substância (Deus) é autoprodutora, os seres humanos que não são diferentes de Deus também o são.⁵ Isso

corresponde ao conceito de *Autopoiesis* de Maturana e Varela que mostra todos os seres vivos como autopoieticos, ou sejam criadores de si mesmos.⁶ As implicações disso para o conhecimento são radicais: não existe exterioridade. Marilena Chaui, uma das mais competentes estudiosas de Spinoza, assim se expressa sobre esse pressuposto no prefácio às suas obras:

Espinosa demonstra, revolucionariamente, que a verdade é imamente ao próprio conhecimento, não necessitando de qualquer garantia externa: conhecer adequadamente uma coisa é conhecer seu modo de produção. A verdade é índice de si mesma e do falso, não reside na adequação da ideia à coisa. Pelo contrário, é porque a ideia revela a produção da coisa que ela mesma dá garantia à adequação.⁷

Sob o ponto de vista biológico Maturana e Varela demonstram, por meio de pesquisas rigorosas, que o que vem de fora não determina o que acontece com os seres vivos, mas apenas perturbam os organismos que se reconfiguram a partir das perturbações. Como podemos facilmente inferir, isso é muito próximo às ideias de Spinoza sobre autonomia e exterioridades.

Para entender o conhecimento em Spinoza na perspectiva da complexidade, o seu racionalismo pode surpreender. Por isso, precisamos de um olhar complexo para não cair em simplificações. Para nos ajudar nessa tarefa lançamos mão das palavras do Prólogo do livro de Deleuze sobre o curso que ministrou sobre Spinoza:

Spinoza pode ser um grande racionalista. O grande racionalista. E o grande filósofo político. De todos, o mais astuto, o mais ladino. Pode haver compreendido como ninguém que a razão está habitada por afectos, que o devir racional – e o devir livre em um Estado – é um caminho a partir das paixões; que o conhecimento é um problema de corpo.⁸

Podemos inferir dessas ideias a importância que Spinoza dava aos afectos como também a constatação que, para ele, a razão não era suficiente. Com isso, chegamos à epistemologia spinozana de grande complexidade, que, por sua vez é inseparável de uma ontologia, baseada na

intuição como o gênero mais perfeito do conhecimento. A intuição é conhecimento imediato, sem representação, e envolve o sujeito por inteiro num sistema complexo de percepção. É conhecimento vivo que perpassa mente-corpo sem que exista alguma diferença entre os dois. Conhecer para Spinoza é a capacidade de ser afetado, o que, por sua vez, aumenta os graus de potência para pensar e agir.

Assumindo nossa própria interpretação ontoepistemogenética⁹ da complexidade do sistema spinozano afirmamos que conhecimento é inseparável do viver o que, por sua vez, nos remete à ideia dos afectos (conhecer como capacidade de ser afetado) e, ainda, esse sistema de afectos depende do princípio de *conatus*, conceito de Spinoza para a força vital. Nesse sentido, conhecimento é sempre autoconhecimento e daí segue-se à conclusão de Spinoza de que a intuição é o conhecimento mais efetivo porque envolve o sujeito cognitivo na sua totalidade e dá conta de uma interioridade o que o conhecimento racional não faz porque só alcança a exterioridade. A intuição para Spinoza pode entender o singular enquanto a razão só capta as generalidades.

O conhecimento como autoconhecimento implica em autoafirmação o que, mais uma vez apresentamos esse pensador como filósofo da vida. Essa autoafirmação, por sua vez, é o próprio *conatus* em ação o que aumenta a potência de agir e a potência do corpo porque o corpo é a ideia que a mente tem do corpo. De tudo isso, inferimos que *conatus* corresponde a conhecimento o que se deduz dos escritos da *Ética*:

(...) tudo aquilo que nos esforçamos pela razão não é outra coisa que conhecer. Depois, visto por esse esforço da alma, pelo qual a alma, enquanto raciocina, se esforça por conservar o seu ser, não é outra coisa que compreender; esse esforço por compreender é, portanto, o primeiro e único fundamento da virtude; e não é em vista de um fim qualquer que nós nos esforçaremos por conhecer as coisas; mas, pelo contrário, a alma, enquanto raciocina, não poderá conceber nada como bom para si, senão ao que conduz ao conhecimento.¹⁰

Dessas palavras, podemos pensar que esse esforço para preservar no ser é uma virtude poderosa porque é também autoafirmação. Isso se

transforma em potência visto que a raiz de virtude – *virtus* – que significa potência o que corresponde à mesma raiz latina de virtual – *virtualis* –, ou seja, aquilo que existe em potência. Dessa maneira, afirmação de si mesmo é a mesma coisa que autoconhecimento. Para Spinoza, ignorar-se a si mesmo é perecer por falta de potência.¹¹

Finalmente, mas não menos importante, Spinoza nos brinda com uma profunda sabedoria de viver nos ensinando que podemos escolher entre uma vida miserável na qual tudo o que bate em nós nos derruba e uma vida iluminada que é aquela na qual revertemos os obstáculos transformando-os em força afirmativa. Ouçamos o próprio filósofo sobre isso:

Dou por concluído, com isso, tudo o que eu queria demonstrar a respeito do poder da mente sobre os afetos e sobre a liberdade da mente. Torna-se, com isso, evidente o quanto vale o sábio e o quanto ele é superior ao ignorante, que se deixa levar apenas pelo apetite lúbrico. Pois o ignorante, além de ser agitado, de muitas maneiras, pelas causas exteriores, e de nunca gozar da verdadeira satisfação do ânimo, vive, ainda, quase inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas, e tão logo deixa de padecer, deixa também de ser. Por outro lado, o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo perturbado. Em vez disso, consciente de si mesmo, de Deus, e das coisas, em virtude de uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas desfruta, sempre, da verdadeira satisfação de ânimo.¹²

Nietzsche vem a seguir como um filósofo da vida. Muito próximo de Spinoza, Nietzsche marcou sua obra com suas ideias. Ele foi também um dos desconstrutores da modernidade pelo seu estilo irreverente e louvor à vida, mas, principalmente, pela sua desconstrução da ideia tão arraigada na cultura moderna do conhecer como representação.

Começemos pela questão da vontade de viver na qual podemos identificar claramente Nietzsche como leitor de Spinoza por vários motivos, mas destacamos esse aqui porque tem um forte parentesco com o conceito spinozano de *conatus*. Por mais estranho que possa parecer, esse início se refere a um Nietzsche doente, mas é no bojo de sua doença que ele concebe o conceito seminal de Vontade de Potência que corresponde ao

conatus spinozano. Fazemos uma escuta do sofrimento e capacidade de criação do filósofo:

Eis como evoco hoje aquele meu largo período de enfermidade: eu redescobri, por assim dizer, a vida, inclusive a mim mesmo, experimentei todas as coisas boas e até mesmo as pequenas, como outros não conseguiram fazer-lo facilmente- fiz da minha vontade de saúde, de viver a minha filosofia... Que se atente a isso: os anos de estiagem da minha vitalidade foram aqueles nos quais deixei de ser pessimista; o instinto de reconstituição de si me proibia uma filosofia da pobreza e do desânimo.¹³

O conceito de Vontade de Potência é complexo. Ele expressa todo o sistema filosófico nietzschiano. Ele não é somente a afirmação de viver, como ainda, carrega a ideia de força vital em movimento nos levando a pensar sobre a própria questão da autogênese pois é um movimento de auto constituição. Nesse sentido, podemos associá-lo aos conceitos de *conatus* de Spinoza e ao de Elã Vital do Bergson. E, na perspectiva das neurociências contemporâneas, podemos fazer uma ponte com o conceito de *Autopoiesis* de Humberto Maturana e Francisco Varela¹⁴ já referido, que mostra os seres vivos com produtores de si mesmos.

Tendo em vista essas últimas considerações podemos identificar nos três filósofos em questão dois elementos comuns que os liga de maneira seminal: a ontologia do devir e o conceito de autoprodução. Se não existe o ser pronto, mas em autoconstituição constante, não pode existir uma realidade estável.

Em Nietzsche fica muito clara a ontologia do devir e a relação com o autoconhecimento:

A direta observação de si próprio não basta para se conhecer: necessitamos da história, pois o passado continua a fluir em mil ondas dentro de nós; e nós mesmos não somos senão o que a cada instante percebemos desse fluir. Também aí queremos descer o rio do que aparentemente é mais nosso e mais pessoal, vale a afirmação de Heráclito: não se entra duas vezes no mesmo rio.¹⁵

E daí partimos para a epistemologia nietzschiana que muito se aproxima de Espinosa e Bergson no sentido da inseparabilidade ontologia/

epistemologia. Nietzsche vai defender a auto experiência atravessada de emoções para expressar sua concepção de conhecimento.¹⁶ Com isso, Nietzsche nega qualquer separação entre sujeito e objeto colocando uma pá de cal por cima da possibilidade de conhecermos por representação. As palavras de Silvia Rocha nos ajudam a aprofundar essa reflexão: “Não conhecemos a Vontade de Potência como algo exterior ao ato de conhecer, isto é, como um objeto, no próprio ato de conhecer é a Vontade de Potência que está em atividade”.¹⁷ E aqui, outra aproximação com Spinoza para quem conhecimento e vontade são a mesma coisa.¹⁸

Voltando à leitura de Nietzsche à luz das neurociências tal como praticada por Humberto Maturana, no que diz respeito a uma abordagem complexa da cognição, podemos novamente encontrar similitudes significativas entre os dois. Diz Nietzsche:

A questão o que é isso é um modo de impor um sentido a partir de um ponto de vista. A essência, o ser é uma realidade perspectivista e supõe uma pluralidade. No fundo, trata-se sempre da mesma questão “o que é isso para mim” (para nós, para tudo o que vive etc.).¹⁹

Afirma Maturana: “Não pergunto mais: o que é isso? Mas perguntamos: como faço para conhecer isso?”.²⁰ O biólogo se explica ao dizer que essa forma de colocar o problema representa uma virada epistemológica radical.

Esse é núcleo duro da teoria da Biologia da Cognição o que está presente nos três filósofos que estamos analisando: o papel do observador no sistema observado porque nessas concepções complexas não existe separação sujeito-objeto, interior-exterior e assim por diante.

Tudo isso implica um rompimento com a lógica formal pois Nietzsche vai mostrar que as atividades intelectuais não correspondem a um mundo concreto o que está explícito nas pesquisas de Maturana. E Nietzsche então, em seu papel de desconstrutor da modernidade e arauto da complexidade, como já referido, vai acenar com uma outra lógica que não admite o conhecer como representação. As palavras de Nietzsche expressam nossas reflexões:

Mesmo a lógica repousa sobre pressupostos, os quais nada no mundo efetivo corresponde, por exemplo, sobre o pressuposto da igualdade entre coisas, da identidade da mesma coisa em diferentes pontos do tempo: mas essa ciência surgiu pela crença no oposto (que certamente há algo assim no mundo efetivo). O mesmo se dá com a matemática, que com toda a certeza não teria surgido se desde o começo se tivesse sabido que na natureza não há nenhuma linha exatamente reta, nenhum círculo efetivo, nenhuma medida absoluta de grandeza.²¹

Passemos agora para *Bergson*, com suas afinidades com os dois primeiros pensadores abordados até aqui.

No século XX, em plena efervescência paradigmática quando emergiam ciências revolucionárias como a física quântica, a psicanálise, a nova termodinâmica de Prigogine, a matemática das equações não lineares e outras que prenunciava o nascimento da Cibernética e da complexidade na Ciência o papel da filosofia de Bergson foi fundamental. Esse filósofo foi, como Nietzsche, um desconstrutor da modernidade com seus pressupostos básicos da hegemonia da razão suficiente, da estabilidade e da representação. Pela influência que exerceu nos pioneiros da complexidade, como Prigogine, por exemplo, foi também um visionário do novo paradigma.

A epistemologia bergsoniana recupera o papel do sujeito na constituição do conhecimento ao não separar Epistemologia de Ontologia rompendo assim com a clássica separação esquizofrênica entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido. Ele faz isso ao lançar mão da intuição como método que mostra a cognição como percepção imediata da realidade sem mediações, e, portanto, sem representação. Trata-se de uma filosofia da vida na medida em que o fazer científico não é mais aprisionado em categorias estanques e petrificadas pela abstração, mas envolve o sujeito por inteiro no bojo de uma imanência absoluta. Essa imanência aparece como o conceito de duração em Bergson o que se expressa como o princípio constituinte de realidade e de conhecimento de maneira inseparável. Segue-se a isso o conceito de Elã Vital que perpassa a todas essas dimensões referidas.²²

Vamos aqui então tecendo os conceitos seminais de Spinoza (Substância Única, *conatus*), de Nietzsche (Vontade de Potência) e de Bergson (intuição, Elã Vital) para aprofundar as questões da autoconstituição e do conhecer num bloco inseparável. Subjaz a tudo isso os conceitos complexos heraclitianos de devir e ser imanente que configuram o conceito de logos, como princípio energético muito próximo aos conceitos seminais dos três filósofos já citados.

Com esse rumo de investigação chegamos a uma ideia genética que está nos autores em questão de que não há uma origem fixa no tempo para explicar a emergência do real mas ele está sempre se gestando em cada ato humano ou da natureza. Assim, a Substância Única de Espinosa seria a própria fonte prístina da filosofia oriental que daria à religião um caráter ateuístico no sentido em que na perspectiva de uma única substância não haveria deuses e homens, mas esses últimos através de ascetes iriam se superando a si mesmos ultrapassando o humano – o *Übermensch* de Nietzsche (1983). Em Bergson encontramos a mesma noção de auto superação e autoconstituição expressas nas palavras de Vieillard-Baron:

Aquele que está absolutamente certo de ter produzido uma obra durável experimenta "uma alegria divina". O adjetivo pode surpreender. Como Bergson define o divino? Não se trata de Deus propriamente dito, do qual o elã vital provém sem dúvida, mas da aptidão do homem para vencer a si próprio, aptidão que culmina no herói, nos santos e nos místicos. A obstinação de Bergson em criticar Kant e em especial a *Crítica da Razão Pura* vem de sua recusa radical de toda concepção condensada da finitude humana. Para ele, o homem ultrapassa infinitamente o homem. A filosofia que não se contenta em descrever os limites do poder de conhecer e de agir, mas que prefere o se fazendo ao feito, nos faz participar da dinâmica do espírito. "Mas já existe qualquer coisa de quase divino no esforço, por mais insignificante que seja, de um espírito que se reinsere no elã vital (PM 64-65).²³

Essas aproximações não são feitas apenas por nós, mas muitos pensadores têm se debruçado sobre os isomorfismos dos filósofos da vida que viveram em diferentes épocas da história. Um dos estudiosos que faz essas analogias é o francês Eric Alliez. Num texto sobre Deleuze diz ele:

“Bergson em ressonância com Nietzsche e Espinosa, ‘não há coisas, só há ações’”.²⁴ E é também Alliez que traça um paralelo entre Bergson e Nietzsche “(...) reencontrar a ideia geradora do bergsonismo sob a forma de uma ontologia do devir”.²⁵ Isso também está presente em Spinoza.

O que tentamos fazer aqui fazer uma textura complexa – “*Complexus*, é aquilo que se tece junto” –²⁶ para exercer um pensamento abduutivo de juntar o que foi separado não somente em relação às dimensões da realidade como no que se refere à própria história da Filosofia e das Ciências que, invadidas pelo pensamento linear e redutor não nos deixou ver a riqueza da rede daqueles pensadores seminais que tiveram intuições profundas sobre o humano e a realidade como um todo. As consequências para a civilização foram trágicas.

Vivemos uma crise existencial, política, ética e social sem precedentes. No Brasil, instala-se o obscurantismo. E, o que é mais assustador ainda: 57 milhões de pessoas pediram isso. A humanidade se degrada num contexto de fragmentações. Nesse momento, podemos voltar aos filósofos das vidas com sua sabedoria para repensar o que significa ser humano. Os princípios ativos do *conatus*, vontade de potência e Elã Vital podem disparar em nós a vontade de viver e lutar por um mundo mais justo, mais alegre e mais significativo. Não esqueçamos o otimismo dos pensadores aqui debatidos e, principalmente, a potência da alegria em Spinoza, que escreveu o sistema mais perfeito da História da Filosofia – a Ética – que é a ética da alegria. E aqui tomamos a ética no seu sentido original de modo de viver.

Ainda há tempo? Há um número suficiente de justos como na metáfora bíblica da destruição de Sodoma? Fica a pergunta e o desafio...

Notas:

- 1 MORIN, E. *Meus filósofos*. Porto Alegre: Sulina, 2013. p. 24.
- 2 PRIGOGINE, I. *O fim das certezas*. São Paulo: Editora da Unesp, 1996.
- 3 PRIGOGINE, I. *O fim das certezas*. São Paulo: Editora da Unesp, 1996.
- 4 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Abril, 1983.
- 5 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Abril, 1983. I.
- 6 MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *Autopoiesis and cognition*. Dordrecht: Riedel, 1980.
- 7 CHAUL, Marilena. Prefácio. In: ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Abril, 1983. p. XIII-XIV.
- 8 DELEUZE, G. *Em médio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, 2015. p. 17.
- 9 Ontoepistemogênese é um conceito elaborado pelo grupo de pesquisa GAIA (Grupo de Ações e Investigações Autopoiéticas) para responder a uma demanda de uma Epistemologia da Complexidade que ainda carece de um princípio operador para explicar como em uma realidade em devir a subjetivação/emergem juntas.
- 10 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Abril, 1983. II, Proposição XXVI, Demonstração. p. 240.
- 11 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Abril, 1983. IV.
- 12 SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 411.
- 13 NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Rio de Janeiro: Simões, 1957. p. 18-19.
- 14 MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *Autopoiesis and cognition*. Dordrecht: Riedel, 1980.
- 15 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiadamente Humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 103.
- 16 NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- 17 ROCHA, Sílvia. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Belume-Dumara, 2003. p. 68.
- 18 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Abril, 1983.
- 19 NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 38.
- 20 MATURANA, Humberto; PORKSEN, Bernhard. *Del ser al hacer*. Santiago: J. C. Saez, 2004. p. 71.
- 21 NIETZSCHE, F. Nietzsche. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1983. p. 93.
- 22 BERGSON, Henri. *Evolução criadora*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- 23 VIELHARD-BARON, J. L. *Compreender Bergson*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 6.
- 24 ALLIEZ, Eric. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 248.
- 25 ALLIEZ, Eric. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 249.
- 26 MORIN, E. *Introdução ao pensamento complexo*. Lisboa: Piaget, 1991. p. 13.

An aerial photograph of the ocean's surface, showing a dense pattern of white, frothy waves and smaller ripples. The water is a vibrant blue-green color. The text "[PERCURSO 4]" is centered in the middle of the image.

[PERCURSO 4]

Individuación y *conatus*: puntos de intersección entre Spinoza y Leibniz

Ana Leila Jabase – Universidad Nacional de Córdoba (UNC)

Según consta en una carta de Leibniz a Jean Gallois¹ – un bibliotecario y geómetra al servicio de *l'Académie Royale des Sciences* – el joven filósofo realiza en Noviembre de 1676 una visita a Spinoza en su casa de La Haya. Allí conversan extensamente sobre cuestiones de índole física, en particular sobre las dificultades que reviste las leyes cartesianas del movimiento. Un encuentro que deja plasmado en qué medida sus intercambios filosóficos tuvieron entre sus ejes principales la naturaleza del mundo corporal, así como la función de las leyes del movimiento que determinan la constitución de cada una de las partes que lo componen. Más aún, creo, el problema de estudiar el mundo corporal, así como la naturaleza misma de la substancia, tal vez sea un punto privilegiado para pensar lo que por momentos fue cierta proximidad del uno hacia el otro,² así como también para vislumbrar la profunda distancia que los separa, como efecto de preocupaciones filosóficas y teológico-políticas radicalmente distintas. En efecto, Leibniz busca fervorosamente salvar la voluntad y bondad divina en la creación del mundo, mientras que Spinoza las echa por tierra indicando que se trata de una comprensión imaginaria de la naturaleza de Dios. Asimismo, el lugar que ocupa el spinozismo en el sistema del pensador alemán sin duda es particular, pues al mismo tiempo que le dedicó un profundo y detenido estudio a su pensamiento, es la única doctrina filosófica de envergadura que es completa y explícitamente excluida de lo que suele denominarse como su “eclecticismo conciliatorio”. Es decir, su pretensión de integrar toda la tradición filosófica al seno de su propio sistema, al modo de un centro de perspectiva en el que todas las doctrinas se encontrarían reunidas.³

Por otra parte, difícilmente pueda entenderse del todo el vínculo entre ambos filósofos si no se tiene en cuenta el tercer término de la

relación que los atraviesa: el cartesianismo. Es sabido que tanto Leibniz como Spinoza rechazan de plano la física cartesiana, a la que acusan como falsa. Sin embargo, es igualmente innegable la importancia que la obra de Descartes reviste para ambos, a tal punto que se vuelve imprescindible abordarla para comprender sus devenires filosóficos. A propósito de ello, quisiera tratar aquí lo que puede ser considerado como un concepto central para la metafísica y la física mecánica en general, y que tanto en Spinoza como en Leibniz se aprecia una formulación original: el concepto de *conatus*. Se trata de una noción que cuenta con una larga trayectoria filosófica, y que significa según su acepción latina *esfuerzo, impulso o tendencia*. Particularmente para el mecanicismo moderno, que entre sus expositores más emblemáticos sin duda hemos de contar no solo a Descartes sino también a pensadores como Hobbes o Huygens, el *conatus* designa un principio de movimiento, una tendencia de los cuerpos a moverse cuya causa es siempre externa al móvil. Ya no encontramos una tendencia original de los cuerpos de volverse hacia su lugar natural como en la física aristotélica, sino que el movimiento que los impulsa designa un estado que es siempre relativo a otros cuerpos circundantes. Particularmente Hobbes, ofrece una acepción novedosa en el *De Corpore*, y entiende al *conatus* como un movimiento instantáneo y puntual de un cuerpo que se da en un intervalo de tiempo pequeño e indefinido.⁴ En este caso, el *conatus* ya no sería simplemente una inclinación o tendencia como ocurre en Descartes, sino un movimiento real de la materia, por más ínfima que sea la cantidad considerada.

Ahora bien, ¿en qué consiste la originalidad de Spinoza y Leibniz?, ¿es el *conatus* un concepto meramente mecánico, un principio de movimiento inercial y ciego, o es que reviste una naturaleza dinámica distinta? Sobre ello intentaré echar luz en las páginas que siguen, atendiendo a los puntos de coincidencia y de diferenciación entre ambos.

Según puede leerse en los comentarios que Leibniz escribe sobre la *Ética* – una vez que ya tiene en sus manos el ejemplar de la *Opera Posthuma* en 1678 – una de las principales objeciones que realiza es respecto a la noción de cuerpo y de individuo. Allí entiende que Spinoza

es susceptible de recibir una crítica no muy distinta a la que ya había esgrimido contra el mismo Descartes. En su lectura, considera que para Spinoza la conservación de un cuerpo no es algo que ocurra gracias a un esfuerzo inherente al mismo, sino que un cuerpo es un cuerpo, es decir un individuo, si los cuerpos parciales que lo componen se unen de tal manera que se comuniquen entre sí sus movimientos. Hay al menos dos notas de lectura que son pertinentes a este respecto: una es sobre EIIPXV, donde Spinoza establece que la *idea* que constituye el ser formal del alma humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas.⁵ Allí, Leibniz escribe, en tono crítico: “el espíritu humano es pues un agregado de varios espíritus (*Ergo et mens humana est aggregatum plurimum mentium*)”.⁶ Por su parte, el Lema VII de EII, donde Spinoza establece las condiciones de permanencia de un mismo individuo a través de los diversos cambios que atraviesa, sostiene: “un individuo así compuesto conserva además su naturaleza, ya se mueva todo él, ya esté en reposo, ya se mueva en un sentido, ya en otro, con tal que cada parte conserve su movimiento y lo comunique a las demás como antes”⁷. A continuación de esto, Leibniz agrega: “Es necesario que se conserve también la relación con las cosas exteriores (*servanda et eadem ratio ad externa*)”.⁸ Tal como puede entenderse de este comentario, para que un individuo pueda continuar siendo el mismo pese a sufrir ciertas modificaciones, no sería suficiente con conservar una misma proporción entre los movimientos, sino que también ha de mantenerse la relación con los cuerpos circundantes.⁹ A propósito de esto, es iluminador un pasaje de *Ipsa Natura* en donde Leibniz afirma que la substancia misma de las cosas consiste en la fuerza de actuar y de padecer, por lo que no pueden producirse en consecuencia cosas durables si el poder divino no puede imprimirles fuerza alguna que permanezca en ellas durante algún tiempo. A continuación – en clara alusión al filósofo holandés – se expresa del modo que sigue:

Si así no fuera], se seguiría que ninguna substancia creada, ninguna alma continuaría siendo numéricamente la misma, y que por tanto nada podría ser conservado por Dios, y por ello, que todas las cosas sólo serían modificaciones y, por así llamarlas, fantasmas evanescentes y fluidos de la única substancia divina, que es la permanen-

te, y lo que viene a ser igual, que Dios sería la naturaleza misma o substancia de todas las cosas, doctrina de pésima reputación que un escritor sutil pero profano introdujo o renovó recientemente.¹⁰

Estas palabras, si las analizamos en conjunto con aquellas otras que años más tarde Leibniz le dirige a Louis Bourguet – lejos ya de sus encuentros de juventud con el spinozismo –, vuelven más claro en qué consiste el desacuerdo entre ambos filósofos. En efecto, en dicha comunicación epistolar Leibniz se defiende de toda insinuación de cercanía con Spinoza, y le responde a su interlocutor que es justamente por la existencia de sus mónadas que el Spinozismo es destruido, puesto que no existe una substancia única sino que hay tantas substancias como espejos vivientes del universo, infinitamente diversas las unas de las otras. El texto continúa diciendo:

Él tendría razón, si no existieran las mónadas, pues todo excepto Dios sería una naturaleza pasajera y perecería en simples accidentes o modificantes, dado que no existiría ningún fundamento en las cosas, tal como con la existencia de las mónadas.¹¹

De modo que Leibniz le reprocharía finalmente a Spinoza el no ser capaz de elaborar una teoría del mundo, dado que no podría explicar aquello que es constitutivo del mundo mismo, a saber, estar compuesto de una pluralidad de cosas que se distinguen realmente las unas de las otras. Según esto, las “cosas” comprendidas en tanto que modos de la substancia única spinoziana, no serían más que los elementos de una red universal de relaciones, al seno de la cual un elemento es determinado externamente por una infinidad de otros elementos. Entonces, si una cosa no es más que determinada exteriormente, terminaría por no ser nada en sí misma y no podría, en consecuencia, ser una cosa particular o individual.¹² Tal como puede apreciarse, este análisis leibniziano conduce, según creo, al problema de la individuación, y por eso mismo involucra, como se verá, la noción de *conatus*, que posee hondos ligamentos con toda la filosofía spinozista.

Ahora bien, es preciso decir, que las acusaciones que Leibniz realiza no se corresponden completamente con la concepción original de

Spinoza, quien define una cosa individual justamente por su *conatus* o esencia actual y no solo por la conservación de la relación de reposo y movimiento. Tal como muchos estudiosos de su obra han remarcado, podría decirse que subyace a la crítica leibniziana una comprensión de Spinoza no del todo ajustada a su sistema, y que en cierta medida deforma el pensamiento del autor. En palabras de Mogens Lærke, podría decirse que “el Spinoza que Leibniz refuta en 1678 no es Spinoza, sino un Spinoza traducido en leibniziano”.¹³

A propósito de esta tendencia a igualar la física cartesiana al pensamiento de Spinoza, es importante despejar las diferencias más visibles entre las leyes cartesianas del movimiento y el principio del *conatus* spinoziano. Como se sabe, en Spinoza el término *conatus* designa el esfuerzo de perseverar en el propio ser, y constituye una ley que es general para toda la naturaleza y sus infinitos atributos – aunque sea el ser humano quien alcance una dimensión psicológica-racional de ese esfuerzo – y ocupa una función decisiva en lo que respecta a la individuación y la identidad de las cosas singulares. Pascale Guillot remarca dos momentos determinantes en la construcción del mismo: por un lado, señala la primera ocurrencia explícita del “*conatus*” en un pasaje de los *Pensamientos Metafísicos*, en relación a la *fuerza de perseverancia* del movimiento en la naturaleza, a partir de la cual Spinoza reformaría el principio de inercia.¹⁴ Allí, Spinoza enuncia que “el movimiento tiene la fuerza de perseverar en su estado”, y que esa fuerza y el movimiento son una y la misma cosa.¹⁵ Por otro lado, Gillot remarca el establecimiento del *conatus* como principio de individuación propiamente dicho, expuesto en las primeras proposiciones de la tercera parte de la *Ética*, y que remiten principalmente a las proposiciones 4 a 9. De este modo, la originalidad propia del concepto de *conatus* spinoziano en tanto que explicación del movimiento en general, estaría dada por la atribución de una *vis perseverandi* intrínseca a éste, donde se da una identificación completa entre dicha tendencia intrínseca y la esencia actual de las cosas.

Ahora bien, es sabido que el *conatus* es uno de los términos que Leibniz emplea para caracterizar la verdadera naturaleza de la mónada,

aunque lo hace con una acepción diferente, en conexión con su concepción sobre la fuerza viva. La mónada no es un átomo material sino un átomo formal inextenso, consistente en ímpetus, *vis*, *conatus*. En palabras de Leibniz: “cada mónada se ajusta a las demás en tanto sigue la fuerza ínsita y las leyes de su naturaleza”.¹⁶ Y así como es cierto que la materia por sí misma no inicia un movimiento, también es cierto, para Leibniz, que el cuerpo retiene por sí mismo el impulso una vez recibido y presenta una velocidad constante, es decir, “tiene una tendencia a perseverar en esa misma serie una vez que ha ingresado en ella”.¹⁷ Más abajo, Leibniz agrega:

Debe encontrarse en la substancia corpórea una entelequia primera, finalmente cierta capacidad primera de la actividad, a saber, la fuerza motriz primitiva sobreañadida a la extensión (o lo que es meramente geométrico), y a la masa (o lo que es meramente material), que actúa siempre pero que sin embargo es modificada diversamente por el choque de otros cuerpos y sus conatos o impulsos.¹⁸

Ahora bien, en cuanto a Spinoza, por su parte, sabemos que el *conatus* es *in suo esse perseverandi*, o sea, un esfuerzo por conservarse propio del individuo, pero esencialmente condicionado por un exterior que reviste el riesgo constante de disgregarlo impidiendo la comunicación de sus movimientos internos, y en relación al cual el individuo se esfuerza por mantenerse. Asimismo, dado que el *conatus* no existe más que en sus manifestaciones y en sí mismo no es nada distinto a ellas, el individuo permanece en su esfuerzo fundamentalmente determinado por algo exterior contra lo que se afirma con mayor o menor éxito, según sea su capacidad de aumentar la propia potencia. En Leibniz, por el contrario, en tanto que cualidad de una substancia, el *conatus* no admite ningún tipo de relación con el exterior. La substancia no admite nada externo a ella misma: en este punto, Wolfgang Watuschat encuentra una similitud con el concepto de substancia de Spinoza,¹⁹ en la medida en que una substancia en tanto que tal no puede encontrarse limitada por nada,²⁰ lo que en Leibniz se aplica a los individuos. Para ello, concibe al individuo como algo que posee interiormente una relación con el universo entero, aunque solo virtualmente. La aspiración a llevar a cabo al máximo de esta

potencialidad, es el propio *conatus* de la monada. Su *conatus* no es pues el esfuerzo por afirmarse contra algo que le es externo – como en parte es en Spinoza –, sino la tendencia a desplegar algo que le es interno, esto es, su *fuerza ínsita*. Como se sabe, la pluralidad de sustancias individuales resulta del hecho de que cada mónada realiza esta potencialidad en grados siempre distintos, donde el *conatus* se despliega en un acto preciso: la percepción o “apetito percipiente”. Ella expresa el punto de vista, el segmento de perspectiva que cada una tiene del universo, que es singular y propia. En este sentido, Leibniz ha de presuponer que un ente individual, comprendido en tanto que mónada, es esencialmente un ente mental, y que los eventos materiales en conexión con los actos intelectuales no tienen un dominio ontológico propio.²¹ Según esto, pues, todo aquello que es material es una cosa percibida y, considerada de manera separada no es más que puro fenómeno. El espacio, que en Spinoza es condición del carácter extenso de un cuerpo y atributo de la sustancia divina, en Leibniz deviene un principio estructurador de los fenómenos pero siempre relativo, donde los fenómenos reciben su ser desde un principio inmaterial inherente a cada cuerpo. Asimismo, según comenta Bartuschat²², para explicar la relación entre las mónadas, Leibniz vuelve a servirse de la noción de *conatus*, según la cual el esfuerzo que hace cada mónada para desplegar su propia potencia es desde un principio organizada de tal manera que sea armónico con el esfuerzo de todas las otras. Es por ello que el *conatus* no debe ser comprendido en Leibniz como una tendencia a la conservación de sí mismo que ha de ser aún realizada, sino como la manifestación, visible en cada cosa, del hecho de que el mundo se encuentra perfectamente organizado por un Dios creador. Sin embargo, ya sea que se trata de una *mónada* o de un *modo*, de la fuerza viva o de la fuerza de perseverancia, tanto en Spinoza como en Leibniz, el *conatus* cumple la función primordial de expresar aquello que es distintivo y esencial de cada individuo.

Notas:

- ¹ A, II, i, 379-380. Los textos de Leibniz se citan de las siguientes ediciones: LEIBNIZ, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt-Leipzig-Berlin: Akademie Verlag, 1923-sig. (se cita como A); LEIBNIZ, G. W. *Die philosophischen Schriften*. Berlín: Gerhardt, Wiedeman Buchhandlung, 1875-1890 (se cita como GP).
- ² Tal como se desprende de las palabras que Leibniz le dirige a Henri Justel: “Encuentro muchos bellos pensamientos conformes a los míos, como lo saben algunos de mis amigos que también lo son de Spinoza” A II, 1, 592.
- ³ GP IV, p. 523-524.
- ⁴ HOBBS, T. *Tratado sobre el cuerpo*. Trotta, 2000. p. 168. Allí define al conato como “el movimiento por un espacio y tiempo menor que el dado, esto es, menor que el que se determina o se asigna por la exposición o por el número, esto es, por un punto”. Más adelante agrega: “No se entiende por ‘punto’ algo que no tiene cantidad, o lo que no se puede dividir (ya que en la naturaleza no existe nada de esa clase), sino aquello cuya cantidad no se considera, esto es, aquello de lo cual ni la cantidad ni parte alguna cuenta para la demostración, de tal forma que un punto no se tiene por indivisible, sino por no dividido”. A este respecto, es interesante pensar el vínculo entre la noción hobbesiana de conatus como una cantidad ínfima de movimiento, y el concepto de lo infinitesimal de Leibniz. Para ello, ver BERNSTEIN, H. R. Conatus, Hobbes, and the young Leibniz. *Studies in the History and Philosophy of Science 11*, p. 25-37, 1980.
- ⁵ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Madrid: Alianza, 2007. p. 138.
- ⁶ GP I, p. 151.
- ⁷ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Madrid: Alianza, 2007. p. 135.
- ⁸ A, VI, iv, p. 1715.
- ⁹ Este punto es abordado especialmente por ANDRAULT, R. “L’individuation des corps animés: le ‘rapport aux choses extérieures’ dans les annotations leibniziennes à l’Éthique”. In: MOREAU, P. F, ANDRAULT, R.; LÆRKE, M. *Spinoza et Leibniz Rencontres, controverses, réceptions*. Paris: PUPS, 2014. p. 193-217.
- ¹⁰ GP IV, p. 509.
- ¹¹ GP III, p. 575.
- ¹² BARTUSCHAT. Modes ou monades? Leibniz critique Spinoza. In: MOREAU, P. F.; ANDRAULT, R.; LAERKE, M. *Spinoza et Leibniz Rencontres, controverses, réceptions*. Paris: PUPS, 2014. p. 145.
- ¹³ LAERKE, M. Leibniz, Spinoza et la controverse sur le terminus extensionis. In: MOREAU, P. F, ANDRAULT, R.; LAERKE, M. *Spinoza et Leibniz Rencontres, controverses, réceptions*. Paris: PUPS, 2014. p. 222.
- ¹⁴ GILLOT, P. Le conatus entre principe d’inerte et principe d’individuation. Sur l’origine mécanique d’un concept de l’ontologie spinoziste. *Dix-septième siècle*, n° 222, p. 51, 2004.

- ¹⁵ SPINOZA, Baruch de. *Pensamientos Metafísicos*. Madrid: Alianza, 2014. PI, cap. 6, p. 305.
- ¹⁶ GP IV, p. 510.
- ¹⁷ GP IV, p. 511.
- ¹⁸ GP IV, p. 511.
- ¹⁹ Cfr. BARTUSCHAT. Modes ou monades? Leibniz critique Spinoza. In: MOREAU, P. F, ANDRAULT, R.; LAERKE, M. *Spinoza et Leibniz Rencontres, controverses, receptions*. Paris: PUPS, 2014. p. 154.
- ²⁰ EI PV y PVI, p. 49-50.
- ²¹ Cfr. BARTUSCHAT. Modes ou monades? Leibniz critique Spinoza. In: MOREAU, P. F, ANDRAULT, R.; LAERKE, M. *Spinoza et Leibniz Rencontres, controverses, receptions*. Paris: PUPS, 2014. p. 155.
- ²² BARTUSCHAT. Modes ou monades? Leibniz critique Spinoza. In: MOREAU, P. F, ANDRAULT, R.; LÆRKE, M. *Spinoza et Leibniz Rencontres, controverses, receptions*. Paris: PUPS, 2014. p. 155.

Uma reflexão sobre o papel arquitetônico dos atributos em *Espinosa e o problema da expressão*, de Gilles Deleuze
Henrique Bittencourt – Universidade Federal Fluminense (UFF)

Um dos traços característicos da filosofia de Gilles Deleuze (1925-1995), com e sem Félix Guattari (1930-1992), é o seu heterodoxo procedimento de mobilização de filósofos e artistas em sua própria filosofia que não obedece necessariamente à regra de organização cronológica, nem à regra de divisão da história da filosofia em grandes disciplinas. Segundo o próprio Deleuze, os filósofos que lhe interessavam mais escapavam à história da filosofia do que lhe pertenciam, de modo a permanecerem subterrâneos ou “marginais em relação às grandes classificações, até mesmo quando elas inspiram uma nova concepção”¹ de grandes campos como ética, epistemologia etc. Sobre os procedimentos utilizados nas obras em que Deleuze se prestou ao ofício de historiador da filosofia, pode-se dizer que, mesmo compreendendo a obra do filósofo comentado como um todo, isto é, sistematicamente, os procedimentos utilizados em seus comentários também podem ser tomados como heterodoxos. É com esse olhar que, por exemplo, vemos a repentina erupção de Spinoza (1632-1677) em meio à exposição da perspectiva nietzschiana sobre o primado do corpo em relação à consciência, em *Nietzsche e a filosofia* (1962); e o manejo da lógica estoica e da filosofia de Duns Escoto (1266-1308) para se chegar à ideia de substância única e, ainda assim, formalmente diversa, em *Espinosa e o problema da expressão* (1968).

Dado esse breve panorama sobre a escolha dos filósofos e do procedimento utilizado pelo Deleuze retratista ou, o que significa a mesma coisa, historiador da filosofia,² neste artigo buscamos fazer uma reflexão sobre o que torna possível que Deleuze fale em uma ontologia spinozana, apesar de sua recusa quanto às grandes disciplinas filosóficas. Pois, se, em entrevista onze anos após a publicação de *Espinosa e o problema da expressão*, ele diz ser Spinoza o filósofo trabalhado “mais seriamente de

acordo com as normas da história da filosofia”,³ seria possível que nós leitores enxerguemos a grande disciplina da ontologia espinosana em sua interpretação sobre a constituição da essência da substância?

É verdade que o termo “ontologia” possui escassas três ocorrências ao longo de *Espinosa e o problema da expressão*⁴ e, em todos os casos, é utilizado a fim de demarcar a posição espinosana de seus adversários especulativos, seja para: demonstrar como Spinoza volta noções cartesianas contra o próprio Descartes⁵ (1596-1650); distinguir a imanência espinosana da emanção neoplatônica;⁶ e, por fim, creditar ao conceito de expressão uma “recriação” da ontologia que seria marcadamente anticartesiana.⁷ Um outro dado interessante para a nossa questão é a advertência feita por Deleuze em seus cursos em *Vincennes*, segundo a qual é inexato dizer que assim como a filosofia de Descartes começa pelo *cogito*, a ontologia espinosana começa pela substância. Pois, para Deleuze, “ela começa pelo estatuto dos elementos constitutivos da substância, a saber, os atributos”.⁸ Sendo assim, parece-nos ser insuficiente buscar enxergar a ontologia spinozana apenas no conceito de substância que, a princípio, seria o termo spinozano para “Ser”. Em decorrência disso, voltaremos nossas atenções para o que Zourabichvili denominou como “importância arquetônica”⁹ dos atributos na constituição da essência da substância spinozana, papel esse que nos parece ganhar pleno sentido quando o relacionamos com um “fato histórico” que se mantém pressuposto ou, pelo menos, permanece inaudito no comentário de Deleuze. Em *O ser e a essência* (1948),¹⁰ texto algumas vezes citado ao longo da obra aqui em questão, Étienne Gilson (1884-1978) sustenta que o debate entre as filosofias do século XVII em torno do que anacronicamente chamamos de ontologia¹¹ não versavam sobre a *ousia* aristotélica, nem sobre o *esse* tomista, mas, sim, sobre a noção de *essentia*, que, principalmente, a partir da filosofia de Duns Escoto, é tornada “índice, a regra e como que a medida da existência”.¹²

O caminho que propomos para a nossa reflexão consistirá, então, em apresentar a forma com que Étienne Gilson expõe a subordinação do ser à essência protagonizada por Avicena e, sobretudo, por Duns Escoto e, em seguida, apresentar como Deleuze constrói a essência da substância

spinozana com o conceito de atributo para, enfim, esboçarmos uma resposta sobre a possibilidade de enxergarmos uma ontologia spinozana na interpretação de Deleuze.

O fato histórico

A partir da organização da história da ontologia ocidental sob o prisma das noções de ser e essência, podemos dizer que Avicena (980-1037) e Duns Escoto ocupam um lugar singular devido ao protagonismo desses dois filósofos no que foi chamado por Étienne Gilson de “fato histórico” da subordinação completa da existência ao ponto de vista da essência.¹³ Tal protagonismo é dividido entre esses dois filósofos porque cada um contribuiu para essencialização do ser em domínios ou, pelo menos, em escalas diferentes. Em Avicena, vemos uma filosofia que define a existência das coisas como um acidente em relação à sua essência, o que funciona perfeitamente no âmbito das coisas finitas; já na filosofia de Duns Escoto, observamos que, além de se manter no horizonte aviceniano da accidentalidade da existência, a subordinação completa do ser à essência ganha plena forma na postulação da essência de Deus concebida como “esta essência infinita que está aqui”,¹⁴ pois é nessa condição que a existência necessariamente pertence à essência de Deus. Em suma, podemos afirmar que Avicena promoveu a essencialização do ser no domínio dos seres finitos e Duns Escoto a levou mais longe ao conceber uma essência infinita de Deus. Vejamos com um pouco mais de detalhes.

Na filosofia de Avicena, a essência de uma coisa existe de três maneiras de modo a corresponder às três maneiras pelas quais é considerada: (1) em si mesma, isto é, indiferente ao singular e ao universal; (2) “engajada nos seres singulares”, isto é, considerada enquanto essência de uma coisa singular; (3) no intelecto, o que corresponde à consideração das essências enquanto universais. Dessas três formas de considerar a essência, a primeira “se encontra precisamente no coração da doutrina de Avicena”, pois “tudo o que existe tem uma essência, pela qual ele é aquilo que é”.¹⁵ “A propriedade fundamental da essência”, segundo Gilson, é “ser, em si mesma, exclusivamente o que ela é, sem se confundir com seja lá o que for de outro, mesmo que sejam as propriedades que

dela decorrem”.¹⁶ Tomemos o exemplo do próprio Avicena: se tomarmos a essência de animal, em si mesma, ela deve ser concebida como animal e nada mais; no entanto, “se, além disso, animal for concebido como um ser universal, ou singular, ou seja lá o que for de outro concebe-se com isso, além daquilo que é *animal*, algo de accidental à animalidade”.¹⁷

Pode-se pressentir o sentido do termo “accidental” nesta filosofia. Accidental é tudo aquilo que não está “imediate e necessariamente contido” na essência de alguma coisa, o que nos leva a dizer que tudo o que é accidental é “um predicável da essência”.¹⁸ Por exemplo, as noções de unidade e de existência são entendidas por Avicena como tão somente propriedades que acompanham inseparavelmente toda coisa existente. Pois, ainda que toda coisa existente tenha uma unidade e uma existência, estas não estão contidas na definição da essência das coisas de modo que se pode dizer que tais propriedades mais acompanham a essência do que se confundem com ela. Dir-se-ia, portanto, que essas propriedades são acrescentadas à essência como um “accidente inseparável” da existência (ou do ser) de toda coisa existente mesmo que não compoem a sua quiddidade. Em uma formulação bastante clara e sintética, Gilson explicita a relação da essência em si mesma com a existência: “não é enquanto possui o ser [isto é, existe] que o homem possui a natureza de homem, nem enquanto ele possui sua natureza de homem que ele possui o ser. (...) É essa exterioridade do ser em relação à essência que se expressa ao dizer que o ser [a existência] é um acidente da essência”.¹⁹

Se a existência, ou o ser, não sobrevém à essência senão como acidente, uma questão se impõe à ontologia aviceniana: como exatamente se dá esse acidente? Seria fruto de um acaso ou teria uma causa que o determinasse? Ora, como acabamos de ver, se nenhuma essência inclui em si mesma a sua unidade e sua existência, é possível inverter esse raciocínio de maneira que, caso exista “um ser cuja noção inclui necessariamente a existência, é certo que esse ser não tem essência”.²⁰ É precisamente o caso da concepção aviceniana de Deus, também denominado como “Ser necessário (*nesse esse*)” ou “Primeiro”. Justamente por não ter uma essência que demandaria um acidente para que possa existir, o Ser neces-

sário aviceniano é o “princípio e a causa” da existência das coisas porque ele é a própria unidade e a existência de onde “efluem” os acidentes inseparáveis das essências que se realizam. Podemos, assim, ter uma imagem do quadro geral da ontologia de Avicena proposto por Étienne Gilson e notar como a noção de *essentia* é o elemento dominante desse quadro, especialmente no âmbito das coisas finitas. Nas palavras de Gilson,

atingimos aqui o ponto em que a noção aviceniana de “natureza comum” se apresenta como imediatamente equivalente à noção de “ser causado”. Aquilo cuja essência não inclui o ser pode ter o ser que tem senão de uma causa que o dá para si, e já que este é o caso de toda essência, pode-se dizer que tudo o que tem uma essência é um ser causado e que, após o Primeiro, tudo o mais tem essências puramente possíveis, às quais o ser não cabe senão como um acidente provindo de fora. (...) Porém, no ser real, a unidade é inseparável do ser. Ela não se confunde com ele, pois ela decorre dele, mas, em compensação, sendo dele decorrente, ela é inseparável da essência, assim como a própria essência é inseparável de sua unidade. (...) Todo ser real é uma essência realizada por sua causa, e, antes de tudo, por sua causa primeira, que é o Ser necessário ou Primeiro. (...) Ora, se considerarmos esse possível enquanto realizado por sua causa, ele se revela a nós como uma essência que, sendo possível no que diz respeito a si mesma, se torna necessária pela eficácia de sua causa. Portanto, a existência se apresenta aqui como uma determinação ulterior da essência. (...) a existência se apresenta em Avicena como um “concomitante” extrínseco da essência considerada em sua quiddidade pura (pois esta não inclui a existência na sua definição), mas que necessariamente a acompanha em virtude da causa que a realiza.²¹

Como já adiantamos, tanto Avicena quanto Duns Escoto de maneira geral convergem no que concerne à existência das coisas finitas. Ao longo de sua exposição, Gilson nos apresenta quatro pontos fundamentais que, apesar das diferenças de cada filosofia, justificam tal convergência: (1) a consideração da essência, ou natureza comum, como indiferente ao universal e ao singular; (2) a concepção de que a essência, em si mesma, possui o estatuto de possível a ser realizado; (3) a predominância da noção de essência sobre a noção de existência em virtude de que “a cada estado da

essência corresponde um *esse* que lhe é, de algum modo, proporcionado”, isto é, “nunca há uma essência sem existência correspondente”,²² (4) e, por fim, a maneira pela qual, nas duas filosofias, “a existência atual” das coisas é entendida como uma “propriedade” que se adiciona à essência como uma “determinação última”²³ desta. Sobre esse último ponto, é o conceito de “modo intrínseco” que dá conta de explicar a relação entre as noções de essência e existência na filosofia de Duns Escoto. De acordo com Gilson, “chama-se de ‘modo intrínseco da essência’ tudo aquilo que a ela se acrescenta sem variar sua razão formal”,²⁴ a existência seria, então, uma “uma modalidade da essência que, sem afetá-la absolutamente enquanto essência, altera seu grau de realização”.²⁵ Dessa forma, “na estrutura do real”, a “prioridade metafísica” da noção de essência se dá justamente porque, para Duns Escoto, a essência é “o sujeito do qual a existência é uma propriedade”²⁶ que, ainda que seja indispensável para sua realização, a essência lhe permanece “por natureza” anterior e, por isso, independente de suas determinações.

Apesar das evidentes diferenças lexicais e de soluções para a questão da relação entre a essência e a existência, por tudo dito até aqui, vemos Duns Escoto se manter perfeitamente no horizonte da essencialização do ser traçado pelo quadro geral da ontologia aviceniana. No entanto, isso muda de figura quando vemos a exposição de Étienne Gilson sobre como a ideia de modo intrínseco é utilizada “a propósito da existência divina”.²⁷

De acordo com Duns Escoto, para entendermos a evidência imediata da proposição “*Deus est*” (Deus existe), faz-se necessário distinguir o que é necessário por si em um primeiro modo e em um segundo modo. No caso do segundo modo, compreende-se a evidência de um predicado que “não está incluído na noção do sujeito (...) ainda que, para além disso, ele se associe a ela por um vínculo necessário”;²⁸ já no primeiro modo, compreende-se a evidência da proposição como incluída na própria noção do sujeito. Estabelecida essa distinção, na compreensão escotista, a proposição *Deus est* é evidente por si porque na própria noção de Deus está contida a essência divina como “sendo ‘esta’ essência única a qual é a essência divina, e da qual não há outro a quem a existência pertenc-

ça mais perfeitamente”.²⁹ Essa posição que, a princípio, é um lugar até comum da teologia de seu tempo, se torna peculiar em função de duas exigências próprias à filosofia de Duns Escoto: (1) a pressuposição de que a existência de Deus “é uma modalidade de sua essência”; (2) a consideração da essência divina “com todas as determinações que fazem dela esta essência”.³⁰ Tais determinações são “as modalidades necessárias” para que a existência pertença “legitimamente” à essência divina. Segundo Gilson, “essas modalidades se apresentam como mediadoras entre a essência de Deus e sua existência, mas continua sendo verdadeiro dizer que a existência pertence imediatamente à ‘quididade divina’” porque, como já fora mencionado, as modalidades intrínsecas “alteram em nada a essência em questão”.³¹ É verdade que Gilson menciona a existência de uma polêmica entre os comentadores quanto à ordem e a quais são essas modalidades, no entanto, para nós, aqui, importa apenas mencionar duas das principais modalidades que gravitam em meio a essa polêmica: a infinidade e a hecceidade. Nas palavras de Étienne Gilson,

uma vez que a única essência cuja quididade inclui a existência é aquela cujos modos determinam que seja a essência divina: esta essência infinita que está aqui. (...) Numa ontologia da essência, o ser como tal não contém nada além da essência do ser. Portanto, ele não inclui por si nenhuma das modalidades que a ele se acrescentam tal como “formalidades” determinantes. A existência só pertence necessariamente à essência infinita que está aqui. Os modos intrínsecos constitutivos da essência de Deus como tal são, portanto, igualmente condições anteriores e necessárias de sua existência.³²

A constituição da essência da substância spinozana

Ao longo da última seção, vimos como Étienne Gilson apresenta os papéis de Avicena e Duns Escoto em uma virada do debate ontológico. Se, antes, a maior ênfase era dada às noções de “ser” e de “existência”, após esses dois filósofos, é a noção de “essência” que assume o primeiro plano dos debates. Ao que nos parece, esse fato histórico também compõe o retrato da filosofia spinozana traçado por Deleuze em *Espinosa e o*

problema da expressão em virtude de duas razões: (1) há uma preocupação em construir a essência da substância espinosana com o conceito de atributo, o que acarretará em mais um alargamento da essencialização do ser, pois ela deixará de ser infinita, como era em Duns Escoto, para se tornar absolutamente infinita com Spinoza; (2) e, também, porque o conceito de substância, que seria o mais óbvio postulante a atender o chamado da palavra “ontologia”, na interpretação deleuziana, como diz Zourabichvili, não possui senão uma “função de unidade por totalização dos atributos”.³³

É por esses dois motivos que voltamos nossas atenções para as considerações de Deleuze sobre o estatuto dos atributos, as quais têm como base dois momentos da obra spinozana. No primeiro momento, são comentadas três fórmulas do *Breve tratado*; e no segundo, discute-se a relação dos atributos com a substância na Parte I da *Ética*.³⁴ Faz-se necessário advertir que, apesar das disparidades, inclusive conceituais, entre esses dois textos de Spinoza, para Deleuze, existe uma continuidade que se dá pelo novo alcance conferido às formulações do *Breve tratado* em razão do uso sistemático da ideia de expressão na *Ética*.

A primeira formulação do *Breve tratado* aludida afirma que “à essência dos atributos pertence a existência, de maneira que, fora deles, não existe essência alguma ou ser algum”.³⁵ A partir dessa formulação, Deleuze sustenta que a essência da substância existe apenas nos atributos que a constituem de modo que a essência se distingue “nos atributos onde ela existe” e que “cada atributo é a existência de uma essência eterna e infinita”.³⁶ “A essência”, segundo Deleuze, “é exprimida como essência da substância, e não do atributo. (...) Todas as essências existentes são, portanto, exprimidas pelos atributos nos quais elas existem, porém como essência de outra coisa, isto é, de uma única e mesma coisa para todos os atributos”.³⁷ Com efeito, é a substância que existe por si e não o atributo, a existência do atributo é correlata apenas à existência da essência da substância.

Chegamos, assim, à segunda formulação do *Breve tratado*, segundo a qual se concebe apenas a essência dos atributos e não a sua existência.

Deleuze interpreta essa segunda formulação sustentando que a concepção da existência dos atributos não se dá por “sua essência”, pois, como acabamos de ver, eles não possuem uma essência própria; a existência dos atributos decorre apenas por serem constitutivos da essência da substância que é o que, de fato, existe por si. Segundo Deleuze, essa segunda formulação não caracteriza uma contradição com a primeira, ela somente dá testemunho de um “aprofundamento” da questão ou uma mudança de abordagem. Pois o importante para o comentário de Deleuze é sublinhar a relação imanente (ou seja, interna) que o exprimido (atributo) mantém com o que se exprime (essência da substância). Dessa forma, “o exprimido não existe fora de sua expressão, mas é exprimido como a essência daquilo que se exprime. (...) [É] a substância que se exprime, os atributos que são expressões, a essência [da substância que é] exprimida”.³⁸ Ainda se faz necessário precisar o tipo de existência dos atributos e é esse o papel da terceira, e última, formulação elencada do *Breve tratado*: de acordo com esta última formulação, os atributos se caracterizam por serem realidades formais e existentes em ato³⁹ e é por isso que, mesmo não existindo por si, os atributos existem.

Essas três formulações do *Breve tratado*, que, na interpretação deleuziana, se referem respectivamente “à existência da essência, à existência da substância, à existência do próprio atributo”,⁴⁰ são os argumentos que permitem a postulação de Deleuze segundo a qual, “em Espinosa, os atributos são formas dinâmicas e ativas”.⁴¹ Pode-se dizer, então, que: (1) apenas a substância existe por si; (2) a essência da substância é constituída por atributos que exprimem não apenas as suas realidades formais, mas, também, expressam sua existência em ato. No entanto, ainda resta uma questão: “como podem expressões diferentes designar uma única e mesma coisa”?⁴²

É nesse ponto que vemos de maneira cristalina a heterodoxa sistematicidade do Deleuze historiador da filosofia. Pois, é justamente para responder a essa questão – que é inegavelmente oriunda da análise dos textos spinozanos – que a distinção entre expressão e designação, proposta pela lógica estoica, é trazida à baila. Na lógica estoica, segundo Deleu-

ze, distingue-se na expressão “aquilo que ela exprime e aquilo que ela designa” de modo que “o exprimido é como o sentido que não existe fora da expressão; (...) mas ele se diz da coisa, e não da própria expressão”.⁴³

Transpondo para a questão do parágrafo anterior,

cada atributo é um nome ou uma expressão distinta; o que ele exprime é como que seu sentido; mas, se é verdade que o exprimido não existe fora do atributo, ele não está menos relacionado à substância que ao objeto designado por todos os atributos; assim, todos os sentidos exprimidos formam o “exprimível” ou a essência da substância.⁴⁴

Se a substância é o único designado para todos os atributos que são expressões distintas de sua essência, poderíamos concluir que todos os atributos gozam de um mesmo estatuto em relação à substância e, além disso, poderíamos perguntar como essas expressões se distinguem uma das outras. Novamente, Deleuze empresta a Spinoza uma concepção que lhe é alheia. No caso, trata-se de Duns Escoto e sua concepção da distinção formal. O argumento deleuziano segundo o qual os atributos introduzem, “na unidade do designado”, “uma multiplicidade necessariamente atual”⁴⁵ depende de que esses atributos sejam entendidos como “quididades distintas”, isto é, essências distintas, ainda que pertençam a “um mesmo sujeito”.⁴⁶ A distinção formal escotista é utilizada para a compreensão desse ponto da filosofia spinozana justamente porque ela dá conta de exprimir “as diferentes camadas de realidade que formam ou constituem um ser”.⁴⁷ Ser este que, como já vimos, para Duns Escoto é completamente essencializado, e a leitura deleuziana do *Breve tratado* também faz de Spinoza um personagem dentro desse horizonte ontológico no qual a essência é a noção predominante. Para tirarmos a prova, basta lembrarmos da primeira formulação elencada por Deleuze: “à essência dos atributos pertence a existência, de maneira que, fora deles, não existe essência alguma ou ser algum”.

Uma ontologia?

No momento em que Deleuze faz a alusão segundo a qual as três formulações do *Breve tratado* são retrabalhadas na *Ética* pela ideia de

expressão, aparentemente ele não a desenvolve e se reserva a dizer algo até próximo do que as próprias definições da Parte I da *Ética*⁴⁸ dão a ver: “a essência da substância não existe fora dos atributos que a exprimem, de modo que cada atributo exprime uma determinada essência”.⁴⁹ Certamente não é o caso de acusá-lo ou repreendê-lo por uma suposta falta com o método sistemático de interpretação utilizado ao longo de todo o seu comentário, pois acreditamos ser possível entender tal alusão se atentarmos para duas questões: (1) existe uma tensão especulativa interna à própria filosofia spinozana que envolve o manejo dos conceitos de “atributo” e “substância” frente à célebre formulação: “nada é dado além de substância e dos modos”;⁵⁰ (2) e qual é a solução de Deleuze, haja vista a sua interpretação dos atributos no *Breve tratado*? Afinal, como se sustenta a postulação da existência dos atributos ante a uma formulação tão definitiva?

De fato, quando Deleuze comenta o papel dos atributos na *Ética*, ele o faz sob a promessa de que há uma continuidade entre ela e o *Breve tratado*. Para cumpri-la, Deleuze interpreta a forma com que Spinoza, no início da *Ética*, passa da noção de um atributo por substância para a definição de uma única substância para todos os atributos. Para tanto, Deleuze sustenta que, como os atributos são formas de expressão dinâmicas e ativas que gozam de um mesmo estatuto em relação à essência da substância, “Deus não pode possuir uma sem possuir as outras” e “sendo *infinitamente perfeitas* todas as formas de ser, elas devem, sem limitação, pertencer a Deus como a um Ser *absolutamente infinito*”.⁵¹ Isso significa que existe apenas uma única substância que possui simultaneamente todos os atributos.

Sendo assim, podemos explicar a tensão especulativa entre as noções de atributo e substância com base na concepção de que eles, os atributos, são formas de expressão infinitas que constituem a essência da substância que, por ser absolutamente infinita, os compreende como uma totalidade dessas formas dinâmicas e ativas. Não vemos, portanto, contradição na alusão de Deleuze que relaciona a passagem do *Breve tratado* com o estatuto dos atributos na *Ética*. Vemos que os atributos, na

Ética, constituem e formam a essência da substância e, ademais, se nos ativermos à confrontação com os textos da Parte I da *Ética*, vemos que: por vezes, Spinoza utiliza os termos “atributo” e “substância” de maneira intercambiável;⁵² por outras, ele afirma que os atributos explicam e constituem “*simultaneamente*” a essência da substância;⁵³ e, de maneira mais definitiva, ele estabelece que os infinitos atributos da substância “sempre foram simultaneamente nela, (...) cada um exprime a realidade, ou seja, o ser da substância. (...) nada também é mais claro do que necessariamente haver de definir o ente absolutamente infinito como o ente que consiste em infinitos atributos”.⁵⁴

Dir-se-ia, então, que o enunciado “nada é dado além de substância e dos modos” é apenas matizado, pois os atributos constituem e expressam “simultaneamente” a essência da substância. Dessa maneira, com efeito, existem apenas substância e modos porque a substância existe apenas enquanto é constituída por seus infinitos atributos, que, como foi colocado anteriormente, expressam uma essência (lê-se quiddidade) eterna e infinita da substância. Assim definida a sua essência, a existência ou o ser da substância (*esse substitiae*), na *Ética*, decorre necessariamente de sua definição. Pois, tanto para Spinoza quanto para a interpretação deleuziana, é apenas enquanto é concebida como constituída por infinitos atributos que sua definição é “suficiente para garantir a possibilidade da natureza correspondente”.⁵⁵

Dessa forma, podemos traçar uma imagem geral da construção da essência da substância e da relação dessa essência com a sua existência com base em três pontos: (1) há apenas uma substância que, por ter uma essência eterna e infinita, se expressa em infinitos atributos os quais ela contém todos; (2) os atributos não são uma espécie de plano fixo, muito pelo contrário, eles são formas dinâmicas e ativas; (3) em função da constituição da essência infinita da substância por infinitos atributos, a substância é dita absolutamente infinita o que força a deduzir a sua existência como uma necessidade que decorre de sua própria definição.

Dado esse quadro geral da interpretação deleuziana sobre esses pontos da filosofia de Spinoza, à pergunta se há a possibilidade de en-

xergarmos nessa interpretação uma ontologia, arriscaríamos a seguinte resposta: sim, poderíamos falar em uma ontologia spinozana a partir da interpretação deleuziana se, doravante, compreendermos essa ontologia como mais uma dentro desse horizonte ontológico da essencialização integral do ser e da existência, que fora traçado por Avicena e Duns Escoto. Dessa forma, a ontologia spinozana não começaria pela imponente noção de Ser que, supostamente, no léxico de Spinoza, teria como correspondente a noção de substância e, também, não correria o risco de ser tomada como uma filosofia da substância e de um Ser transcendente e abstrato, como em certa tradição idealista alemã. Muito pelo contrário, o retrato da ontologia spinozana traçado por Deleuze se caracterizaria por conferir, ainda que implicitamente, à noção de essência um papel determinante não só para a construção da essência de substância, fazendo dessa noção um conceito totalmente determinado, como determinante também para explicar o dinamismo próprio do *esse substantiae* e da necessidade de sua existência.

Notas:

- ¹ DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta, 1998. p. 13.
- ² DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010. p. 68. “A história da filosofia é comparável à arte do retrato”.
- ³ DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta, 1998. p. 13.
- ⁴ DELEUZE, G.; PARNET, C. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017.
- ⁵ DELEUZE, G.; PARNET, C. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 179. “A ontologia de Espinosa é dominada pelas noções de causa sui, em si e por si. Esses termos estavam presentes no próprio Descartes; mas as dificuldades que ele encontra no emprego deles devem nos esclarecer a respeito das incompatibilidades entre o cartesianismo e o espinosismo”.
- ⁶ DELEUZE, G.; PARNET, C. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 192. “A emanção [neoplatônica] serve, portanto, de princípio para um universo hierarquizado; nisso a diferença dos seres em geral é concebida como

diferença hierárquica (...). Por si própria, a imanência implica uma pura ontologia, (...) E ainda, a imanência no estado puro exige o princípio de uma igualdade do ser ou a posição de um Ser-igual”.

7 DELEUZE, G.; PARNET, C. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 359. “Esse conceito [de expressão] sustenta a força de uma reação anticartesiana (...). Ele implica uma redescoberta da Natureza e de sua potência, uma recriação da lógica e da ontologia: um novo ‘materialismo’ e um novo ‘formalismo’”.

8 DELEUZE, G. *Cursos sobre Spinoza* (Vincennes, 1978-1981). Fortaleza: EdUece, 2009. p. 76.

9 ZOURABICHVILI, F. Posfácio: Deleuze e Espinosa. In: DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 418.

10 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016.

11 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 205.

12 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 160.

13 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 157.

14 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 169.

15 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 148.

16 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 148.

17 AVICENA. *Lógica*, P. III, f. 12 r a apud GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 149.

18 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 153.

19 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 151.

20 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 151.

21 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 152-154.

22 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 157.

23 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 159.

24 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 162.

25 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 162.

26 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 164.

27 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 165.

28 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 166.

29 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 166.

30 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 167.

31 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 167.

32 GILSON, E. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 168-169.

33 ZOURABICHVILI, F. Posfácio: Deleuze e Espinosa. In: DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 421.

- 34 A partir de agora, todas as menções à *Ética* de Spinoza serão indicadas com a inicial da obra, seguida do número da parte em algarismo romano e do número da proposição em algarismo arábico.
- 35 ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. Apêndice, I, 4, cor. apud DELEUZE, G.; PARNET, C. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 44.
- 36 DELEUZE, G.; PARNET, C. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 44.
- 37 DELEUZE, G.; PARNET, C. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 45.
- 38 DELEUZE, G.; PARNET, C. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 46.
- 39 ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. I, cap. 2, passim e 17 (nota 5) apud DELEUZE, G.; PARNET, C. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 44.
- 40 DELEUZE, G.; PARNET, C. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 46. Grifos do autor.
- 41 DELEUZE, G.; PARNET, C. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 47.
- 42 DELEUZE, G.; PARNET, C. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 65.
- 43 DELEUZE, G.; PARNET, C. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 65.
- 44 DELEUZE, G.; PARNET, C. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 65-66.
- 45 DELEUZE, G.; PARNET, C. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 66.
- 46 DELEUZE, G.; PARNET, C. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 67.
- 47 DELEUZE, G.; PARNET, C. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 67.
- 48 E, I, def. 3: “Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si”; E, I, def. 4: “Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela”; E, I, def. 6: Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”. (ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018).
- 49 DELEUZE, G.; PARNET, C. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 44.

- ⁵⁰ ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018. I, 15, dem.
- ⁵¹ DELEUZE, G.; PARNET, C. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 74. Grifos do autor.
- ⁵² É Martial Gueroult quem lista as ocorrências textuais da intercambialidade entre os termos “atributos” e “substância”: E, I, 4; E, I, 19; E, I, 20, corolário 2; Carta 9 apud GUEROULT, M. *Spinoza I*. Paris: Aubier, 1964. p. 47.
- ⁵³ ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018. I, 20, dem. Grifos nossos.
- ⁵⁴ ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018. I, 10, esc.
- ⁵⁵ DELEUZE, G.; PARNET, C. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 76.

A filosofia prática de Spinoza a partir de Gilles Deleuze¹

*José Soares das Chagas, Divino Ribeiro Viana, Cleyton de Melo Lima –
Universidade Federal do Tocantins (UFT)*

As grandes teses ontológicas de Spinoza sobre Deus como única substância, sobre a infinidade de atributos e sobre as coisas existentes como modos ou afecções são vistas, sob a ótica de Deleuze, como proposições sobre uma realidade sem transcendências, sem criação, sem finalismos ontológicos e, por consequência, sem uma ou várias entidades com as quais possamos barganhar. Dessas teses se seguem uma questão eminentemente prática: como viver em um mundo sem o pressuposto de uma moralidade natural, a saber, como criarmos parâmetros de ação em um universo destituído de leis, valores e deveres?

A resposta para esse problema na perspectiva deleuziana é a filosofia de Spinoza ou a ética que nos ensina a conhecer a nós mesmos conhecendo a natureza e nos proporciona um saber experimental da vida que nos auxilia na consecução de bons encontros, os quais preenchem o nosso poder de ser afetado com bons afetos, tornando os nossos desejos livres. E, nesse caso, a liberdade consiste em libertar-se das ilusões da consciência, dos valores morais e das paixões tristes, os quais alimentam a superstição e a tirania política. Para discutir essa filosofia prática, trabalharemos a partir da *Ética* de Spinoza e do Problema da Expressão e da Filosofia Prática, esses últimos de Gilles Deleuze. Mostraremos, em primeiro lugar, por que o panteísmo de Spinoza implica ateísmo, materialismo e imoralismo; e, em seguida, entenderemos o papel das noções comuns dentro da filosofia prática spinozana de libertação das paixões triste e da servidão.

Panteísmo, corporeidade e ateísmo em Spinoza

A filosofia de Spinoza está envolta em tal complexidade, que os rótulos usuais para classificar o pensamento de um autor não se ajustam

adequadamente às teses por ele defendida. No que tange à afirmação de um panteísmo, vê-se uma clara alusão ao modo como o filósofo concebe a realidade, uma vez que é famosa a passagem do “Deus seu Natura”, onde se põe uma correspondência direta entre Deus e toda a natureza, ou melhor, onde há uma coincidência e uma fusão entre um e outro termo de tal maneira, que não se trata de dizer que Deus está em toda a natureza ou que tudo é Deus; pois isso implicaria certa visão mística de um Deus que “habita” nas coisas ou nas pessoas. A preclara afirmação parece, por sua vez, tornar sinônimas duas palavras que antes eram opostas, de tal maneira que sob este novo léxico a enunciação da realidade já não comporta mais um dentro e um fora da natureza, sendo que tudo é natureza seja como causa (*natura naturans*) seja como efeito (*natura naturada*). Não há transcendências nem mistérios.

Como não há transcendência, segundo Deleuze, também não pode haver uma ordem moral do mundo. Pois não há nenhum termo ontológico preexistente ou hierarquicamente superior que possa servir de modelo injuntivo à ação humana ou às instituições. O que temos à disposição para avaliação do agir é tão somente o plano da imanência, no qual a realidade segue suas leis como verdades eternas. Por esse motivo, “(...) não há nem Bem nem Mal na natureza em geral, mas há o que é bom e o que é ruim”.² Há apenas uma ordem infinita de causas e efeitos que seguem a necessidade de sua constituição natural, sem perseguir fins imaginários, mas tão somente seguindo as suas determinações internas a partir de suas regras imanescentes à semelhança da geometria que também não persegue fins e cujas figuras possuem propriedades que decorrem necessariamente da definição da coisa dada.

Com esse modelo de uma natureza totalmente imanente, Spinoza descarta a moral como fundamentação da vida e do agir humano, reduzindo-a apenas aos aspectos imaginativos que acrescentamos à ordem da natureza. De maneira semelhante a Nietzsche, que também denunciou, séculos mais tarde, o envenenamento da vida por parte dos teólogos e das religiões, como também pelos teólogos disfarçados de filósofos como Kant.

Deleuze ressalta o caráter amoralista do filósofo holandês ao distinguir didaticamente a diferença entre Bem e Mal e bom e mau. O primeiro par de opostos refere-se a uma pretensa ordem moral do mundo que pretende que haja de maneira substantiva um bem em si mesmo e um mal em si mesmo (ou um mau como ausência do Bem).

Assim, a moralidade descartada na filosofia spinozana constitui-se um sistema de explicação do mundo altamente complexo e imaginativo que coloca na natureza causas explicativas as quais não participam da necessidade das verdades eternas que a compõem. E assim – procedendo como se tratasse de uma ciência rigorosa – os moralistas buscam inferir princípios e regras para reger, punir, censurar ou elogiar e recompensar as ações humanas. Nesse contexto, o panteísmo spinozano escapa ao rótulo comum e confunde-se com certo ateísmo fundante de sua concepção ética.

A tese espinosista nada tem a ver com essa tradição: ela forma um “amoralismo” racionalista. Pois, segundo Spinoza, o Bem não tem mais sentido do que o Mal: na Natureza não há nem Bem nem Mal. Spinoza lembra isso constantemente: “se os homens nascessem livres, não formariam conceito algum do bem e do mal durante todo o tempo em que fossem livres”. A questão do ateísmo de Spinoza carece singularmente de interesse enquanto depender do arbitrário das definições teísmo-ateísmo. Então, essa questão só pode ser levantada em função daquilo que a maior parte das pessoas chama de Deus, do ponto de vista da religião: isto é, um Deus inseparável de uma *ratio boni*, que procede pela lei moral, agindo como um juiz. Nesse sentido, Spinoza, evidentemente é ateu: a pseudo lei moral mede apenas nossos contrassensos sobre as leis da natureza; a ideia de recompensa e dos castigos atesta somente nossa ignorância da verdadeira conexão entre um ato e suas consequências; o Bem e o Mal são ideias inadequadas, e são concebidos por nós apenas na medida em que temos ideias inadequadas.³

O amoralismo ateu de Spinoza, como se pode perceber pelas palavras de Deleuze, dá-se quando se submete as teses ontológicas ao esquema tradicional e dual de uma ideia que liga Deus a uma ordem transcendente e superior, cheia de mistérios e possível de ser modificada a todo

momento pelos caprichos de um ser infinito que por esse meio pretende dar provas de seu poder em favor da fé de alguns eleitos (um povo ou pessoas), por meio de milagres.

Diante de uma deidade nomoteta que cria a realidade e lhe impõe leis como se tratasse de um monarca cósmico recompensando os que seguem seus ditames e punindo os rebeldes, o panteísmo de Spinoza (*Deus seu Natura*) figura-se como negação desse Deus rei e juiz (o que poderia se considerar um tipo de ateísmo). De fato, diante do Deus da Ética não há necessidade de se estabelecer uma relação de submissão e obediência a fim de alcançar o beneplácito do soberano universal. Não há necessidade de sacerdotes, mediadores, teólogos e nem de fórmulas ou preces de adulação, de pedidos de perdão ou arrependimento, pois a Natureza não é passível de adulação, já que não possui características antropomórficas.

A relação do modo-homem com Deus não é de signos como se tratasse de uma “imagem e semelhança”, mas é de expressão pois tudo o que há exprime uma certa potência como uma singularidade que busca perseverar na existência. Desse modo, a noção de um Deus que cria com vistas a um fim bom é eivada de inconsistências lógicas e ontológicas, pois implicitamente afirma uma ação de criar em obediência a algo externo anterior e superior a tudo. Ora, o bem foi criado primeiro para depois servir de bússola na criação das outras criaturas? Se Ele segue algo externo a si, não está se submetendo a algo que não pode ser diferente da sua soberana vontade? Ou este Deus é voluntarista, ou seja: este Bem não é necessário, pois tudo poderia ser o contrário do que é e isso que ora chamamos Bem poderia dentro de outro arranjo metafísico possível ser Mal e este ser o Bem pelo qual tudo foi feito?

Por esses motivos, a ideia de um Deus criador *ex nihilo e ratio boni* consiste numa ideia inadequada, numa noção que surge das modificações do nosso corpo e explica o nosso estado afetivo imagético. Ao conceber uma ordem moral, o que se faz é perceber o mundo sob uma ótica da impotência de um ânimo triste que precisa imaginar um sentido e uma finalidade na natureza, introduzindo nela noções imaginativas de bondade, virtude, beleza etc. Contra essa visão imagética da realidade, a ótica

imane de Spinoza se insurge e se apresenta como um contrassenso a quem fundamenta seu pensamento na moralidade. É o caso citado por Deleuze do comerciante de grãos e pastor Blyenbergh, que numa troca de cartas com Spinoza se mostra perplexo e pretende estar diante de algumas inconsistências morais, as quais o filósofo comentador de Spinoza enumera como três contrassensos:

I – (...) um primeiro contrassenso de Blyenbergh (...) consiste em acreditar que, segundo Spinoza, o malvado está determinado ao mal.⁴

II – (...) o segundo contrassenso de Blyenbergh [consiste em acreditar que], segundo Spinoza, o mal torna-se um bem, o crime uma virtude, porque ele exprime uma essência, ainda que seja de Nero.⁵

III – Blyenbergh age como se Spinoza dissesse que um ser é sempre tão perfeito quanto pode ser, em função da essência que ele possui em tal momento.⁶

O primeiro pretensso contrassenso apresentado por Blyenbergh se dá pelo fato de ele perceber que a filosofia spinozana não prescreve nada e, ao mesmo tempo, não justifica aquilo considerado comumente como mau, como matar, por exemplo. Situação essa que faz o teólogo pensar inclusive Spinoza como virtuoso. No entanto, malgrado todas essas coincidências práticas, Spinoza não faz um julgamento moral da natureza e nem das ações daqueles ditos viciosos, haja vista que tanto o virtuoso como o criminoso agem buscando o que é bom ou o que lhes é útil. Nada se pode fazer que não seja no sentido da consecução de um bem, pois o mal nada exprime de real na ordem das conexões.⁷

A existência dos modos se dá na composição de suas partes as quais formam conjuntos infinitos maiores ou menores dentro de uma “certa proporção de movimento e repouso”.⁸ De maneira tal que a passagem para a existência não se explica pela essência dos modos, mas pelas leis mecânicas da extensão. E assim existir ou deixar de existir, na realidade é apenas passar de uma conexão a outra. Por isso, não há nada na natureza que se possa dizer um mal, pois nem mesmo matar exprime algo

fora daquilo que foi subsumido na relação singular na qual os corpos se ajustam. E esses encontros de composição de singularidades são sempre determinados, “(...) mas nunca somos determinados ao mal, [antes] somos determinados a buscar o que nos é bom, segundo os encontros que temos e as circunstâncias desses encontros”.⁹

Por isso o mal nada é na ordem das essências e a destruição de um corpo nada diz de um mal em si. Para Blyenbergh esta tese soa como um outro contrassenso (o segundo de acordo com Deleuze), que consiste em assumir que um crime pode ser considerado virtuoso e que um mal pode se tornar um bem. Na verdade, o que ele não entende é que quando se dá um assassinato, por exemplo, o que ocorre de fato na natureza é apenas um encontro entre dois corpos cujas conexões não convêm, de maneira que as partes subsumidas em uma são destruídas e se conectam formando uma outra singularidade, de maneira que o gesto em si de agredir ou afetar a constituição física de outrem exprime algo de sua natureza física “(...) na medida em que o corpo humano pode fazê-la, conservando a conexão que o caracteriza”.¹⁰

Daí que o exemplo dado por Deleuze dos dois matricídios célebres que se diferenciam apenas pelo que costumamos chamar intenção. No caso de Orestes, o assassinato é desculpável, por Clitemnestra haver antes matado Agamênon, tornando a sua composição totalmente indecomponível coma do seu filho. Já em relação a Nero, a ação de matar Agripina é considerada culpável por ser eivada de uma crueldade gratuita. No fim das contas, para Spinoza, diferentemente do que pensava o pastor holandês, nenhum crime exprime nada de essência e a intencionalidade caracterizadora do agir moral não passa da composição da imagem da ação com a do corpo destruído.¹¹

O terceiro contrassenso remete à única ordem em que se pode falar da existência do mal, a dos encontros. Enquanto a existência de uma coisa singular remete ao arranjo das partes subsumidas a uma certa relação extensiva, os corpos ou as partes extensivas que se encontram ora se subsumem partes menos potentes ora são subsumidas a arranjos diversos. Isso porque na natureza, na ordem total dos encontros,¹² todos os corpos

convêm formando um único corpo,¹³ por isso quando se diz que um corpo destrói o outro, na verdade o que se fala é que uma certa conexão foi decomposta sem com isso destruir a própria conexão nem a essência do modo.

Daí que não há, como já falamos, um mal, mas tão somente um mau encontro na perspectiva de uma singularidade que no meio das relações com as partes externas à sua se põe dentro de uma variação de potência. Assim, quando o poder de ser afetado é preenchido por afecções alegres a singularidade passa a uma perfeição maior; e quando ao contrário é preenchido por afecções tristes, “(...) o modo existente passa a uma menor perfeição”.¹⁴

Blyenbergh possuindo uma visão moral do mundo não consegue perceber a sutileza dessa diferença oriunda de uma visão amoral do mundo e das ações humanas. Não consegue entender que a perfeição é poder de agir e que ela está ligada aos afetos que determinam o *conatus*, mas que não o constituem.¹⁵ Dessa maneira, a filosofia de Spinoza se propõe ser um caminho de fortalecimento desse poder de agir produzindo sempre mais paixões alegres e buscando se apropriar do poder de afetar e ser afetado por meio de sentimentos ativos. O seu pensamento é assim eminentemente prático, pois pretende se desvencilhar da tirania política, da superstição teológica e da submissão às paixões tristes. Por isso, Deleuze afirma que a filosofia spinozana tem a ver mais com uma etologia do que com uma moral abstrata que se baseia em modelos transcendentais e abstratos.

A consideração dos gêneros e das espécies implica ainda uma “moral”; enquanto a Ética é uma *etologia* que, para os homens e para os animais, considera em cada caso somente o poder de ser afetado. Ora, precisamente, do ponto de vista de uma etologia do homem, devemos distinguir duas espécies de afecção: as *ações*, que se explicam pela natureza do indivíduo afetado e derivam de sua essência; as *paixões*, que se explicam por outra coisa e derivam do exterior. O poder de ser afetado apresenta-se então como *potência para agir*, na medida em que se supõe preenchido por afecções ativas e apresenta-se como *potência para padecer*, quando

é preenchido por paixões. Para um mesmo indivíduo, isto é, para um mesmo grau de potência supostamente constante em certos limites, o poder de ser afetado permanece constante nesses mesmos limites, mas a potência de agir e a potência de padecer variam uma e outra profundamente, em razão inversa.¹⁶

Visto que o mau nada é além dos maus encontros que não podem afetar a ordem da Natureza e visto também não existir nada fora da ordem imanente, a filosofia de Spinoza rechaça a concepção de uma ordem moral do mundo na qual haveria um Bem e um Mal. Para Deleuze, a questão do mau se resume ao que se dá no contato e na composição com outros corpos ou que são mais fortes ou que nos são nocivos. O mau é sempre “(...) mau encontro, indigestão, envenenamento, intoxicação, decomposição de relação”.¹⁷ E o bem por sua vez é sempre bom encontro, composição e fortalecimento do nosso *conatus* com afetos alegres.

No universo do pensamento spinozano o convite é para ser livre, libertar-se da moral e se tornar ético; o que, dentro da interpretação deleuziana, significa se desvencilhar das paixões tristes, das tiranias e das superstições,¹⁸ por meio da conquista do nosso poder de ser afetado. Assim, o panteísmo de Spinoza conduz a um amoralismo e a uma valorização dos corpos a partir de uma concepção segundo a qual o bom é aquilo que produz bons encontros e nos provoca sentimentos ativos. Além disso, não há liberdade possível... sem uma reforma do intelecto que distinga o conhecimento imaginativo do intelectual, trabalho esse que se dá primeiramente pela *historiola mentis* e pelo conhecimento adequado das afecções e afetos. Assim, a questão da teodiceia implica uma problemática que envolve uma teoria do conhecimento das noções comuns.

3. A Teodiceia e as noções comuns

Dentro da teoria do conhecimento spinozana inicial, especificamente o TIE e a Carta 37, há uma limitação quando chegamos na tentativa de passagem de um tipo de conhecimento analítico para um do tipo sintético, em outros termos, estamos limitados e condenados a não obtenção de um tipo de conhecimento causal. Aparentemente estamos condenados a possuir só conhecimento que não nos leva a uma verdade que seja segura,

pois aquilo que experimentamos parece não depender só de nós mesmos, estamos lançados no jogo da fortuna e que é, por isso, incontrollável e, teoricamente, ficamos sem a possibilidade de conhecer as causas reais das coisas que nos afetam.

Ainda no TIE e na Carta 37 Spinoza tenta dar uma solução lógica para esta tentativa de passagem da análise para a síntese do conhecimento. Primeiro ele trabalha a noção de *historiola mentis*, noção herdada de Bacon. Basicamente, a *historiola mentis* spinozana é a tarefa de levantar os dados da mente ou de fazer um inventário das percepções mentais mais comuns que costumeiramente usamos para determinar o valor de verdade de algo. História para Spinoza é, portanto, levantamento de dados, é como uma história natural, diferentemente do conceito de história com o qual estamos habituados a lidar. O método será capaz de nos conduzir para uma outra ordem, para irmos de uma ordem comum das coisas a uma ordem natural; passando de um conhecimento confuso do efeito para um claro e distinto.

Assim, esse ponto de partida (*historiola mentis*) do conhecimento fica nos devendo um conceito que só será elaborado posteriormente pelo próprio Spinoza, qual seja: as noções comuns. São estas noções que, segundo Deleuze, serão o alicerce de uma teoria do conhecimento spinozana mais elaborada presente na *Ética*.

Para Deleuze, Spinoza acende a chama da esperança de sairmos dessa tragicidade do conhecimento confuso e aleatório da vida ao distinguir ação de paixão. Ação é quando temos plena posse do conhecimento, quando não dependemos de nada exterior a nós mesmos para afirmar ou negar algo. Já uma paixão é sempre carente de algo que a complete. Essa dependência não nos dá a garantia ou a posse integral do conhecimento, de um conhecimento que seja adequado.

Nós estamos inseridos, portanto, no contexto das paixões, das coisas fortuitas, numa ordem comum das coisas, por isso, impossibilitados de obtermos um conhecimento que vai além das aparências, além dessa realidade apaixonada em que estamos. São essas paixões que regem nossa forma de conhecimento. No entanto, mesmo inseridos nesse contexto,

sempre buscamos manter e perseverar ao máximo nossa vida. O que nos faz ter essa potência de vida aumentada são as alegrias, por meio dos bons encontros que experimentamos ao longo do nosso trajeto de vida.

Quando somos afetados de alegria nos sentimos detentores não só de conhecimento mais seguro, mas, igualmente, sentimos que a melhor vida se encontra por essa via. Esta é a primeira constatação de Spinoza: a paixão, apesar de ser sempre carente, pode ser alegre ou triste e, conseqüentemente, a paixão alegre é mais conveniente com a nossa busca pela vida feliz, pois ela (mesmo que num estágio ainda confuso e passivo) aumenta nossa potência de vida. Deleuze afirmará que a primeira tarefa da *Ética* de Spinoza será a de fazer com que nós compreendamos a necessidade de sermos afetados ao máximo por paixões alegres, evitando ao máximo as tristes.

Segundo Deleuze, se somos mais afetados por paixões alegres, seremos mais ativos em certa medida. A razão, por ser a potência de agir da mente ou sua potência de compreender, é mais conveniente com as paixões alegres, pois, de certa forma, estas são as que aumentam essa capacidade de ação. No entanto, não basta que a nossa potência de agir seja aumentada indefinidamente, não adianta só termos os encontros alegres, isso não nos livraria da tragicidade do não conhecimento efetivo das coisas, pois para afirmar ou negar com segurança alguma coisa é necessário termos a posse completa do conhecimento, a autonomia e o simples acúmulo de paixões alegres não nos daria isto: continuaríamos carentes.

Aqui surge o segundo questionamento da *Ética* de Spinoza, qual seja: como passamos de uma alegria passiva para uma alegria ativa? A alegria passiva nos põe numa atitude de busca pelo conhecimento adequado a partir do conhecimento de um efeito ainda confuso. Se as alegrias passivas convêm mais com a razão, então, elas aumentam nossa potência de agir e se a razão é a potência de agir da mente, significa que é dela que nascem as alegrias ativas. Logo, são as paixões alegres que devem ser cultivadas pela razão.

Portanto, podemos fazer um percurso através da razão onde as alegrias passivas dão lugar às ativas. A razão pode nos conduzir à clareza e

à distinção. É pela razão que podemos converter uma paixão alegre numa alegria ativa. Contrariamente, as paixões tristes nunca serão convenientes para a razão, pois a tristeza diminui possibilidade de vida ativa.

De tudo isso se segue que a ética e a teoria do conhecimento spinozanas são bem práticas, pois se dão no jogo das relações e no poder das afecções que ocorrem nessas relações. Para que não ficarmos nas ilusões da consciência e nem nas abstrações racionais, precisamos entender, racionalmente, a lógica afetiva que está nesse jogo de relações. São nos encontros, nas relações, onde somos afetados e afetamos, onde compreendemos o que é o mais conveniente e o que é menos para o aumento de nossa potência de vida. Para tanto, a primeira coisa que devemos entender é que existe uma similitude entre todos os corpos, quando encontramos outro corpo este outrem pode nos compor ou não, pode aumentar ou diminuir nossa ação.

É aqui que surge a noção comum, quando somos afetados e afetamos outros corpos obtemos uma ideia desse encontro, essa ideia é o que temos de comum em relação àquilo que encontramos; por ela temos a noção de composição ou não, se o que nos afeta causa alegria ou tristeza. Noutras palavras, se contribui para o aumento da nossa potência de vida ou não. Dependendo do tipo de encontro ou de afecção que surge a partir desse encontro as noções comuns podem ser mais gerais ou menos. Se o que encontramos é conveniente conosco, se nos causa alegria, há um aumento da singularidade nessa relação, se o encontro é ruim e não contribui para o aumento da nossa potência de vida há um aumento da generalidade na busca de compreensão daquele encontro ou da ideia que se gera dele.

As noções comuns, portanto, não são abstrações, são universais em certa medida, com maior ou menor grau de generalidade, dependendo da ideia que se forma do encontro. Elas não se confundem com noções universais, nem com termos transcendentais, elas possuem apenas certo grau de generalidade. Com isso, Spinoza está indo de encontro a uma certa noção de universal abstrato, e não nega a generalidade, mas o perigo da abstração que nos leva ao erro no processo do conhecimento.

Ao negar a universalidade abstrata, Spinoza busca compreender mais intimamente uma coisa ou uma relação. Não é preocupação dele tentar entender as formas sensíveis ou as funções das coisas, como queria a tradição. Para ele, interessa entender a estrutura de funcionamento das relações entre as partes de um corpo.

A estrutura, portanto, é um sistema de relações entre as partes de um corpo, por isso, se compreendermos como essas relações variam em um corpo e outro, saberemos dizer o que assemelha dois corpos, o que pode compor e o que não compõe dois corpos numa relação. É importante salientar que o que varia não são os corpos, mas sim as relações, a estrutura. Para Deleuze as noções comuns são ideias mais biológicas do que físicas ou matemáticas, representam verdadeiramente o papel de ideais em uma filosofia da natureza da qual está excluída qualquer finalidade.

As noções comuns são ideias adequadas, segundo Deleuze, pois elas se explicam formalmente pela nossa própria potência de pensar, eles exprimem, materialmente, a ideia de Deus como sendo sua causa eficiente. No entanto, só as noções comuns menos universais estariam mais de acordo com esse princípio, pois elas exprimem a ideia que eu tenho do meu corpo e o que meu corpo tem de comum com os outros corpos de forma bem menos generalizada. As noções comuns são importantes para entendermos que podemos fazer um percurso até chegar a um tipo de conhecimento verdadeiro e adequado; pois elas revelam, em certa medida, a essência de Deus, já que são ideias que estão em nós e se formam a partir da nossa potência de agir.

Como, então, podemos conhecer adequadamente? Uma das maneiras é formando a noção comum ou a ideia daquilo que é comum a um corpo exterior ao nosso com menor grau possível de generalização. Apesar de estarmos inseridos numa ordem das paixões, podemos iniciar um percurso tendo como primeira ideia adequada uma noção comum, ou seja, quando temos a ideia do que é comum entre meu corpo e os demais corpos exteriores. A noção comum nos conduz à atividade, pois ela se explica pela nossa própria potência de pensar.

Formar uma noção comum é, portanto, nos tornar ativos e detentores da nossa potência de agir. A razão tem uma função importante, a de organizar esses encontros para que se dê a conveniência máxima e, mesmo que haja desconveniência, ela percebe e reorganize tal encontro. A razão é a potência de agir da mente, logo, ela se esforça para conceber as noções comuns: busca entender intelectualmente as composições e as decomposições que podem ocorrer desses encontros. A noção comum é racional, é a compreensão racional de uma relação afetiva, ela é nossa primeira ideia adequada, que nos levaria às demais ideias igualmente adequadas.

Como uma noção comum rompe o caminho trágico de ideias inadequadas em que estaríamos condenados? Quando vai além da ideia do que é comum entre dois ou mais corpos, quando encontra o que é comum entre as mentes que também têm essa capacidade de formar ideias comuns. Por isso, a filosofia de Spinoza é uma filosofia prática, pois não fica somente no campo especulativo.

Não podemos negligenciar o sentido biológico das noções comuns. Não podemos valorizar o sentido matemático acima do biológico, nem devemos colocar a especulação intelectualista acima do seu sentido prático. Colocar as noções comuns apenas no sentido especulativo nos levaria a uma tentativa de explicação vã. A parte II da *Ética* de Spinoza faz um caminho especulativo para explicar como surgem as noções comuns e quais as mais convenientes com a nossa razão, mas a intenção é chegarmos a entender o sentido prático na parte V.

As noções comuns são menos ou mais universais. Segundo Deleuze, as primeiras noções comuns que formamos são as menos universais, elas não se aplicariam a corpos que são contrários ao nosso (como é o caso das mais universais), elas são o princípio indutor na busca do conhecimento adequado. Deleuze nos diz que esse princípio indutor para a busca de um conhecimento adequado é inato, possui uma causa ocasional. Como em Descartes, o inato é ocasional, ele só se materializa ou só se atualiza quando encontra condições favoráveis para isso. E a condição favorável nesse caso é justamente aquela dada pelas afecções que vêm do exterior, ou seja, as afecções passivas.

É por isso que não basta apenas acumularmos paixões alegres para alcançarmos um conhecimento adequado, o simples acúmulo de paixões alegres ainda deixa um abismo entre a teoria e a prática, entre o primeiro e o segundo gênero de conhecimento. Sabemos que são as paixões alegres as que mais convêm com a razão e, por isso, as indicadas como princípio indutor na busca de um conhecimento adequado. Elas, apesar de serem ainda inadequadas, nos levam a um primeiro esforço racional para evitarmos aquilo que diminui nossa potência de vida. Assim, a adequação se dá quando saímos desse encadeamento das paixões, mesmo que alegres, e vamos em direção à posse da nossa potência de agir. Para essa tarefa a razão é fundamental.

A razão precisa formar uma ideia daquilo que é comum entre um corpo exterior e o nosso. É essa noção comum que é a ideia adequada. Quando nos tornamos racionais, saímos do encadeamento das paixões, deixamos a passividade e entramos na atividade. No entanto, devemos ficar sempre atentos à ilusão da abstração, pois, como mencionamos acima, o inato aqui só se dá de forma efetiva quando não negligenciamos o sentido biológico das relações em prol de um sentido intelectual.

A ideia adequada é uma ideia da afecção daquilo que é comum entre nosso corpo e outros corpos, diferentemente das simples paixões alegres que são as ideias das afecções produzidas por um corpo quando este convém com o nosso, só a razão é capaz de formar uma ideia daquilo que é comum a esse corpo e ao nosso, mudando a paixão em ação, transformando-a num afeto ativo.

Portanto, afeto ativo se distingue do passivo apenas pela causa. Não é mais a ideia inadequada de um objeto que convém conosco, mas sim a ideia adequada daquilo que é comum a esse corpo e a nós mesmos. Ou seja, é a noção comum que faz com que uma paixão se torne ação. Ela se torna a causa adequada desse novo encadeamento, que nos conduz à liberdade ou a tomada da posse efetiva do conhecimento. O desejo irracional, pautado em paixões, deve ser substituído por um racional, revelando, assim, uma outra ordem, um outro encadeamento racional. A razão reordena e estabelece uma nova ordem das afecções

do corpo; ordem agora estabelecida pelo intelecto, conduzindo-nos à ciência intuitiva.

* * *

Por tudo isso que falamos até aqui, entende-se que a questão da ética em Spinoza é posta dentro de uma abordagem de compreensão dos corpos: do poder ser afetado e afetar. É da ordem do entendimento do que convém a nossa singularidade, daquilo que aumenta a nossa potência de agir, ou seja, tem a ver com a compreensão do que é comum a nós e aos outros corpos. Daí que a moral e os seus correlatos bem e mal não passam de uma forma imaginativa de ver o mundo dentro de finalismos que apontam para o ser humano como centro da natureza ou, como diria Spinoza, um império dentro de império (E3Pref). Para nos libertar da moral da obediência e dos afetos tristes e nos conduzir a uma ética da potência de agir e da liberdade é que Spinoza mostra a necessidade de distinguirmos a imaginação do intelecto e isso se dá primeiramente pela *historiola mentis*, como já salientamos.

Notas:

- ¹ Este trabalho é parte dos estudos do grupo spinozano Calibã (Tocantins-Brasil) e visa mostrar como, sob as lentes do francês Gilles Deleuze, a filosofia de Spinoza é vista não como uma mera especulação racional sobre a natureza, mas como um saber sobre o todo, naquilo que nos afeta e nos faz nos entender enquanto parte orgânica que busca perseverar na sua própria existência. Portanto, é uma filosofia prática.
- ² DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze-12. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 273.
- ³ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze-12. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 280.
- ⁴ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze-12. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 275.
- ⁵ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze-12. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 277.
- ⁶ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze-12. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 277.

- ⁷ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze-12. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 274.
- ⁸ SPINOZA, Benedictus de. *Ethica-Ética*. Edição bilíngue Latim-Português. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. E2P13S.
- ⁹ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze-12. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 275.
- ¹⁰ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze-12. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 276.
- ¹¹ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze-12. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 276.
- ¹² DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze-12. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 277.
- ¹³ SPINOZA, Benedictus de. *Ethica-Ética*. Edição bilíngue Latim-Português. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. E2P13S.
- ¹⁴ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze-12. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 278.
- ¹⁵ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze-12. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 279.
- ¹⁶ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002. p. 33.
- ¹⁷ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002. p. 28.
- ¹⁸ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002. p. 31.

La incorporación afectiva en la *Ética* de Spinoza

Cuauhtémoc Gómez Calderón – Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)

Comprendre une chose, c'est savoir comment la produire.

Alexandre Matheron

En la obra de Spinoza se puede hablar de un gran leitmotiv, el cual enuncia que las personas no nacen libres sino que se hacen en el ejercicio de su actividad.¹ El descubrimiento de la potencia se va constituyendo en el ejercicio de la misma afirmación de la existencia, tanto en el plano de la extensión como en el plano del pensamiento (inscrito ahí el complejo vínculo de contrapuntos, armonías y disonancias que puedan presentarse en esa relación). En ese sentido se puede decir que uno de los epicentros de la obra de Spinoza es el de potencia. Sin embargo, paralela a la investigación sobre la potencia Spinoza nos invita también a interrogar los índices de la impotencia:² ¿qué es? ¿cómo funciona? ¿cuáles son sus elementos, cuáles sus dinámicas de constitución? Es en esta última línea que quiere ubicarse el presente trabajo.

En las proposiciones IV, 6 & 7 de la *Ética* hay una indicación interesante que hace Spinoza. En principio “un afecto no puede ser reprimido ni suprimido *sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir*”; por otro lado, “la fuerza de una pasión o afecto puede superar a las demás acciones o potencia del hombre, de suerte que ese afecto *se adhiera pertinazmente al hombre*”.³ Existe la posibilidad entonces de que haya un cortocircuito entre el registro de la producción afectiva y el registro de la producción del pensamiento. Escenario que resulta problemático cuando el cuerpo se nos presenta precisamente como un mismo

acontecimiento que se puede leer ya sea bajo el atributo del pensamiento, ya sea bajo el de la extensión. Los afectos entonces pueden adherirse pertinazmente al cuerpo, adhesión que además puede escapar al registro del pensamiento y en esa situación autonomizar dinámicas no deseadas.

Considero dos cosas. En principio, que puede ser interesante pensar el término “disposición” en tanto un repertorio más o menos estable de constituciones que se sedimentan en los cuerpos; esa estabilidad puede estar también sometida a cambios e inestabilidades.⁴ En segundo lugar, que estas disposiciones que quedan inscritas en el cuerpo *implican un progresivo trabajo de institución*. En la *Ética* se pueden rastrear algunos ejes que nos permitan esclarecer esta labor de institución que es la incorporación de disposiciones afectivas, y darnos instrumentos conceptuales para gradualmente hacer inoperantes los efectos negativos de su funcionamiento. Es ésta la tesis que sostiene este ejercicio de pensamiento. Las preguntas que orientan entonces el presente texto son: ¿Cómo es que se da este progresivo trabajo de incorporación? ¿cuáles son los factores que más determinan la efectividad de la adhesión entre un conjunto de afectos asociados al cuerpo? Considero que en el aparato conceptual de Spinoza encontramos tres vectores para explorar en torno a dicha problemática.

- Por un lado, *la repetición* de las mismas trayectorias transitadas por los cuerpos en el espacio social, lo cual constituye finalmente la *costumbre*, es un factor evidente enunciado en proposiciones vitales en la *Ética* II, 17, 18, 44e; III, 47; V, 10.
- Por otro lado, *el desconocimiento de las causas* que disponen al cuerpo a amar u odiar sin causa alguna por nosotros conocida. Factor que podemos leer en III, 14 & 15, y el cual es decisivo en el proceso de adhesión de disposiciones.
- Finalmente *la intensidad del grado de potencia de un afecto* y la subsecuente modificación que opera en el cuerpo, tema sobre todo tratado en el libro IV.

Por cuestiones de tiempo me concentraré únicamente en los dos primeros aspectos, es decir el de la repetición como incorporación de la cos-

tumbre, y del desconocimiento de las causas a través de la lectura de Matheron (1988). Los dos aspectos tienen que mostrar el proceso de formación de disposiciones afectivas en el cuerpo, y a su vez la articulación que esto tiene con la formación de la normatividad social en el registro afectivo.⁵

Repetición, asociación, costumbre⁶

En este punto me gustaría trazar un eje de análisis que recupere II, 18e, II, 44e & III, 47. Para mostrar el proceso de constitución de campos semánticos que se van formando a través de la asociación imaginativa, y aún más para ubicar la relevancia de la repetición en la incorporación de disposiciones afectivas. En principio II, 18 e indica dos cuestiones importantes sobre la repetición, y la tanto simultánea como gradual génesis de sistemas afectivos incorporados. La primera tiene que ver con la contingencia de la convención que ha producido ciertas asociaciones entre imágenes y signos, ¿qué tienen que ver entre sí el signo *pommum* con el objeto manzana?, se pregunta Spinoza. Para el ateo virtuoso ciertamente *no una relación natural del lenguaje con las cosas, sino una relación por convención* la cual produce relaciones de significación que estructuran un imaginario nebuloso en espacios y tiempos que se van transformando. Cito *in extenso* dos momentos de la *Ética* que me parecen fundamentales:

II, 18 e Y a partir de aquí entendemos fácilmente, además, por qué el alma pasa al instante de un pensamiento de una cosa al pensamiento de otra que no tiene semejanza alguna con la primera. Como, por ejemplo, un hombre romano pasa al instante del pensamiento de la voz *pommun* (manzana) al pensamiento de una fruta que no tiene semejanza alguna ni nada común con aquel sonido articulado, si no es que *el cuerpo del mismo hombre fue muchas veces afectado por esas dos cosas*, es decir, el mismo hombre oyó muchas veces la voz *pommum* mientras veía dicha fruta. //Y así, *cada cual pasará de un pensamiento a otro, según que la costumbre de cada uno haya ordenado en su cuerpo las imágenes de las cosas*. Pues un soldado, por ejemplo, al ver en la arena las huellas de un caballo, pasará al instante del pensamiento del caballo al del jinete, y de éste al de la guerra, etc; un campesino, en cambio, del pensamiento del caballo pasará al del arado, del campo, etc. *Y así,*

*cada cual, según ha acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de dichas cosas de tal o cual manera, pasará de un pensamiento a este o a aquel otro.*⁷

II, 44 e Supongamos, pues, a un niño que ayer por la mañana vio por primera vez a Pedro, a mediodía a Pablo y por la tarde a Simeón, y hoy por la mañana de nuevo a Pedro. Por II, 18 es evidente que *tan pronto como vea el amanecer, verá al punto que el Sol recorre la misma zona del cielo que el día precedente*, es decir, *verá el día entero*, //y, a la vez, imaginará a Pedro con la mañana, con el medio día a Pablo y con la tarde a Simeón, es decir, que imaginará la existencia de Pablo y de Simeón en relación con el tiempo futuro; en cambio, si ve a Simeón por la mañana, relacionará a Pablo y a Pedro con el tiempo pasado, al imaginarlos simultáneamente con el tiempo pasado; // *y todo esto con tanta mayor constancia cuanto con mayor frecuencia los haya visto en ese orden.*⁸

En este orden de ideas, la repetición de dicha costumbre es lo que produce ciertos encadenamientos de ideas y afectos, afectando de formas específicas los cuerpos, una de las implicaciones de ello es que ciertos cuerpos se alinean a ciertas trayectorias de reconstitución y no a otras. *En la repetición opera un trabajo de reproducción de la historicidad, la cual para Spinoza es convencional y contingente.*

Simultánea a esta exposición de los cuerpos a las mismas trayectorias opera otro proceso: el de *la autonomización de las imágenes*. En el conjunto de proposiciones II, 16, 17 & 18, y enfáticamente en II, 17 Spinoza planteaba que: “el alma podrá contemplar, como si estuvieran presentes, los cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado una vez, aun cuando no existan ni estén presentes”.⁹ Es retomando el eco de esta proposición que más adelante en el III, 47, ahí recuperará la idea de que “en la medida de que la memoria de la cosa está viva” existen grandes posibilidades de ser afectado de la misma manera que cuando se produjo el primer encuentro. En una especie de presencia ausente de la imagen.

La repetición y la autonomización de las imágenes, en cuanto ideas inadecuadas, se retroalimentan. Esta producción, reproducción y cir-

culación de las imágenes juegan un rol fundamental, en la medida en que *dicha presencia ausente produce efectivamente afectos en la realidad*: constituye de tal manera campos semánticos colectivos y biográficos. De tal forma que un cuerpo que repite los mismos trayectos progresivamente estará más dispuesto a “ver el día entero” con el simple indicio del amanecer: *a reconstruir inconscientemente un complejo contexto a partir de una sola imagen (por lo tanto, en sentido estricto una imagen nunca es solo una imagen sino una que se actualiza en un complejo entramado de imágenes asociadas por el hábito y la costumbre)*.

Desconocimiento de los nexos causales

Otro de los leitmotivs spinozistas lo podemos ubicar en II, 35 e, cuando el amstelodáno enuncia: “los hombres se equivocan en cuanto piensan que son libres; y esta opinión sólo consiste en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados” (II, 35 e). En ese sentido me gustaría trazar el segundo eje de análisis del presente texto, el cual se articula a partir de las proposiciones III, 14¹⁰ & 15.¹¹ Para después retomar la lectura que hace Matheron de este pasaje puntual de la *Ética*. El desconocimiento de lo que moviliza la acción, el pensamiento y los afectos constituye sin duda un nudo problemático en un pensamiento que se propone hacer inoperantes, en la medida de lo posible, los mecanismos de la impotencia. Es en este orden que III, 14 & 15 se presentan como útiles conceptuales para analizar el tema:

III, 15 *Cualquier cosa puede ser, por accidente, causa de alegría, tristeza o deseo.* Demostración: Supongamos que el alma es afectada a la vez por dos afectos, uno que no aumenta ni disminuye su potencia de obrar, y otro que la aumenta o disminuye (III, post 1). Por la proposición precedente está claro que, cuando más tarde el alma sea afectada por el primero, “producido” por su verdadera causa, que (por hipótesis) no aumenta ni disminuye por sí misma la potencia de pensar, inmediatamente que será afectada de alegría o tristeza. Y, por tanto, aquella cosa será causa, no por sí, sino por accidente, de alegría o de tristeza. Y por esta misma vía se puede fácilmente demostrar que aquella cosa puede ser, por accidente, causa del deseo.¹²

En ese sentido podemos preguntarnos, ¿qué es lo que agregan de nuevo III, 14 & 15 a esclarecer el progresivo trabajo de incorporación?

- En primer lugar, he afirmado que *un afecto nunca viene solo sino siempre acompañado por el contexto de su producción*, seamos o no conscientes de ello. En esa medida es que podemos ser afectados simultáneamente por dos o más afectos, y en consecuencia asociarlos. Por lo tanto cuando uno de estos afectos se presente por asociación se puede experimentar el otro, y viceversa.
- En segundo lugar, de esto se sigue la posibilidad de que se produzcan “afectos por accidente”. En efecto al no estar referidos a la causa eficiente de su producción, el afecto que se experimenta está referido a la causa por accidente. Por lo tanto es así como constantemente “puede suceder que amemos u odiemos algunas cosas sin causa alguna por nosotros conocida”.¹³

Matheron recupera la proposición III, 15 en donde sugiere elementos y combinaciones que dinamizan y le dan complejidad al problema.

*Dadas dos cosas exteriores C1 y C2 que actúan simultáneamente sobre nosotros. C1 provoca en nosotros una afección A1; ésta compone de una parte un aspecto I1 por el cual se refleja inadecuadamente en nosotros los rastros de su causa externa; por otra parte, ella compone o no (primera alternativa) un aspecto S1, que consiste en una aumento o disminución eventual de nuestra potencia de actuar. C2 de su parte, provoca en nosotros una afección A2, que puede componer los dos mismos aspectos: siempre I2, imagen de C2; a veces, pero no siempre (segunda alternativa) S2, alegría o tristeza, con el deseo correspondiente. Si, posteriormente, C1 nos afecta sola, A1 resucitará A2 por asociación; y en ese caso (tercera alternativa), S2, si existe, resurgirá, ya sea solo, ya sea acompañado de I2.*¹⁴

Pienso que el valor operativo del planteamiento de Matheron radica fundamentalmente en la distinción que hace entre: causa [C], afección [A], imagen [I] y variación del grado de potencia [S]. Es productiva la distinción en la medida que nos da más claridad para entender que *no siempre una causa implica a) una imagen y/o, b) una variación del grado*

de potencia. Dicho en otras palabras, en la confluencia de las causas que nos afectan puede suceder que una u otra no tengan su respectiva imagen [I] o bien su respectiva variación del grado de potencia [S]. De esta forma sugiere que pueden darse al menos seis diferentes escenarios,¹⁵ retomemos dos de ellos:

- 1. A1 y A2 son las dos imágenes afectivamente neutras (I1 y I2, solas sin S1 ni S2). Tendremos entonces un recuerdo puramente representativo, caso particular ya estudiado en II, 18.
- 4. A1 es una imagen neutra (I1), A2 un sentimiento (I2 + S2), y S2 revive solo. *Tendremos entonces la forma de transferencia más simple, pero también la más peligrosa: S2 al asociarse a I1 será atribuida a la sola causa C1. A este caso está parcialmente consagrada la proposición 15, porque en el escolio de su corolario Spinoza hace alusión a las cosas que amamos u odiamos sin saber porqué.*¹⁶

El planteamiento de Matheron nos ofrece una herramienta conceptual, con la cual podríamos analizar el ocultamiento de las causas y el rastreamiento genético de diferentes imágenes. Por ejemplo, para analizar cómo opera la aplicación 4, se podría retomar esa especie de delirio que es la *avaricia* la cual Spinoza define como “el deseo inmoderado y amor de riquezas” (III, def. 47).¹⁷ ¿Cómo podríamos a través de la imagen del dinero, por ejemplo, rastrear los encadenamientos de nexos causales que producen el afecto de avaricia? Desarrollando lo que había planteado Matheron podríamos reformular.

Dadas dos cosas exteriores que actúan simultáneamente sobre nosotros, en este caso las mercancías C1 y el dinero C2. Asociamos la imagen del dinero C2 [A2 (I2)] a la imagen de la mercancía C1 [A1 (I1 + S1)] que a través de éste primero podemos obtener. La diferencia entre las dos imágenes es que la primera es en principio *una imagen neutra*, mientras que la segunda implica además un afecto positivo (en sentido estricto: una pasión alegre).¹⁸ En consecuencia la imagen del dinero se adhiere por asociación a la imagen de la mercancía, y en su adhesión se transfiere la pasión alegre S2. Es así como *llega a producirse un afecto por accidente*.

Sin embargo, cuando experimentamos la pasión alegre producida por el dinero, desconocemos que el placer que surge es producto de una causa accidental. El desconocimiento de la causa eficiente puede darse de la forma en que se plantea la aplicación 4. Supongamos entonces que el dinero, que en principio es una imagen neutra C1 [A1 (II)], se asocia a la imagen de la mercancía que implica el placer de la pasión alegre C2 [A2 (I2 + S2)], por lo tanto se da la transferencia de un objeto a otro. Ahora bien supongamos que la pasión alegre revive *pero sin* la imagen de su causa eficiente C2 [A2 (I2 + S2)]. En la asociación que se ha producido a través de la repetición, la pasión alegre será atribuída al dinero como causa. Generando que deseemos el dinero sin causa alguna por nosotros conocida (III, 15e).

En este punto el factor de la repetición y el factor del desconocimiento causal pueden operar en conjunto. Mientras más se repita dicha asociación de imágenes y afectos quedará más inscrita en la memoria, pero sobre todo *quedará inscrita de una forma en la cual la consciencia queda inhabilitada para modificar, al menos de manera inmediata, esa condición* en la medida en que se desconoce la causa real de su producción. El dinero es causa por accidente entonces de la pasión alegre experimentada como un placer, y como se sabe por IV, 43, el placer puede tener exceso y ser malo a tal grado que se torne en una especie de delirio III, def. 47 & IV, 44e.

Es ignorando que este afecto ha sido posible en un contexto transitorio, como se direcciona el deseo y se adhiere de una forma doble: por un lado existe una adhesión al objeto; por otro lado, existe una adhesión en la memoria. Es así como llega a incorporarse en el individuo. Se da entonces una sujeción al objeto deseado y todo esto concluye en una fijación del deseo a un sólo objeto. En consecuencia, se comete un doble error “se le quiere a él sólo y para siempre”.¹⁹

Es esta una posible lectura sobre cómo la imagen del dinero podría tornarse *objeto del deseo*, y como el proceso de incorporación afectiva dispone *sujetos del deseo*. En este caso tomamos la imagen del dinero, y la dinámica de la avaricia; no obstante, un conjunto de afectos ven su

principio generador en dinámicas similares. A través de contextos transitorios y de encuentros contingentes, que a través de la imaginación se tornan fijos y necesarios; las ideas inadecuadas también son productivas (IV, I) aunque esa productividad no vaya en el sentido de la utilidad (IV, 18, 37 & 73). Llegados a este punto se abren una serie de cuestionamientos a explorar: ¿cuántas imágenes no habrán poblado la imaginación produciendo afectos por accidente? ¿en qué medida el ocultamiento de su contingencia y accidentalidad hace mucho más operativo la potencia de su funcionamiento? Esta producción afectiva fetichiza el proceso de la producción, y de ésta forma incorpora disposiciones en el cuerpo para ser afectado. De esta forma el cuerpo en lugar de trabajar sobre el ejercicio de un *corpus ad plurima aptum*,²⁰ puede encontrar un registro oculto que lo lleve a minimizar ese repertorio corporal e intelectual de aptitudes, y en última instancia a la muerte.²¹

Notas:

- 1 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2009. I, ap; TTP, XVI, § 16, 20, 31; TP, II, § 8; V, § 2.
- 2 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2009. IV, 45.
- 3 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2009. 190; cursivas CGC).
- 4 Se puede hablar de disposición (afectiva) del cuerpo por lo dicho en: II, 16, c; II, 17, e; III, af. 1; III, def. gen. af.; IV, 37, e1 (DOMÍNGUEZ apud SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2009. p. 288).
- 5 En cuanto al tercer factor parece que Deleuze avanzó en este sentido (DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de la expression*. Paris: Minuit, 1968; DELEUZE, G. Spinoza. *Philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1981) y Zourabichvili profundizó magistralmente esa línea deleuziana (ZOURABICHVILI, F. *Spinoza. Una física del pensamiento*. Buenos Aires: Cactus, 2014). En esa orientación de lecturas aún se pueden explorar matices, reformulaciones y contestaciones del argumento general sobre “las intensidades” de los afectos.
- 6 El término “costumbre” se puede encontrar en: asociación II, 18, e [b], II, 40, e1, III, af.27; necesaria, IV, c5 & 26; nueva V, pról. [b][c], V, 10, e [a] (DOMÍNGUEZ apud SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2009. p. 289).

- ⁷ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2009. p. 96, cursivas CGC.
- ⁸ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2009. p. 111.
- ⁹ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2009. p. 94.
- ¹⁰ III, 14 Si el alma ha sido una vez afectada por dos afectos al mismo tiempo, cuando después sea afectada por uno de ellos, lo será también por el otro. Demostración: Si el cuerpo humano ha sido una vez afectado simultáneamente por dos cuerpos, cuando el alma imagine después sino de ellos, recordará al instante el otro (por II, 18). Ahora bien, las imaginaciones del alma indican los afectos de nuestro cuerpo más bien que la naturaleza de los cuerpos externos (por II, 16, c2). Luego, si el cuerpo y, por tanto, el alma (ver III, d3) fue afectada una vez por dos cuerpos, cuando más tarde sea afectada por uno de ellos, también será afectada por el otro (SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2009. p. 137).
- ¹¹ Considero que la problemática sobre el desconocimiento de las causas es presentada como una serie discontinua de demostración entre el libro II & III. En efecto lo que sostiene a la tesis de III, 14 son el conjunto II, 16, 17 & 18, y a la vez es lo que da pie para III, 15.
- ¹² SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2009. p. 137-138.
- ¹³ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2009. p. 138.
- ¹⁴ MATHERON, A. *Anthropologie et Politique au XVIIIème siècle*. Paris: Vrin, 1986. p. 114; cursivas y traducción CGC.
- ¹⁵ 1. A1 y A2 son las dos imágenes afectivamente neutras (I1 y I2, solas sin S1 ni S2). Tendremos entonces un recuerdo puramente representativo, caso particular ya estudiado en II, 18. 2. A1 es un sentimiento (I1 + S1) y A2 es una imagen neutra (I2). Tendremos una transferencia afectiva por irradiación: I2 al asociarse a S1, este sentimiento S1 será ahora atribuido a la vez a las dos causas C1 y C2. Así amando una cosa, deseamos hacer existir todo el contexto en el cual habíamos sido afectados de alegría la primera vez. A este caso está parcialmente consagrada la proposición 15, porque éste último ejemplo ahí nos manda. 3. A1 es una imagen neutra (I1), A2 un sentimiento (I2 + S2), y I2 y S2 reviven juntos. Tendremos igualmente una transferencia por irradiación, pero en sentido inverso: I1 al asociarse a S2 este sentimiento será atribuido a la vez a las dos causas C1 y C2. Así amamos, y consideramos como un buen presagio, lo que nos trae recuerdos alegres. A este caso está también parcialmente consagrada la proposición 15, a la cual refiere este último ejemplo. La proposición 16 la utiliza igualmente. 4. A1 es una imagen neutra (I1), A2 un sentimiento (I2 + S2), y S2 revive solo. Tendremos entonces la forma de transferencia más simple, pero también la más peligrosa: S2 al asociarse

- a II será atribuida a la sola causa C1. A este caso está parcialmente consagrada la proposición 15, porque en el escolio de su corolario Spinoza hace alusión a las cosas que amamos u odiamos sin saber porqué. 5. A1 es un sentimiento (I1 + S2), A2 también (I2 + S2) y S2 revive solo. Tendremos entonces una transferencia por condensación: S2 al asociarse a II experimentamos por C1 los dos afectos S1 y S2 a la vez. Si S2 es de la misma especie que S1, él lo reforzará; de otra manera, estaremos sujetos a la fluctuatio animi que se estudia en la proposición 17. 6. A1 es un sentimiento (I1 + S1), A2 también (I2 + S2), y I2 y S2 reviven juntos. Tendremos entonces la forma más completa de asociación de sentimientos. La más compleja también, porque ella compone una doble irradiación y una doble condensación: cada uno de los dos sentimientos es atribuido a las dos causas a la vez, y cada una de las dos causas forma el objeto de los dos sentimientos a la vez. Nuestro amor por una cosa, por ejemplo, puede ser estimulado por asociación a la imagen alegre de una recompensa o (otro caso de fluctuatio animi) inhibido por asociación a la imagen triste de un castigo. Es a este caso particular que parece, a primera vista al menos, consagrada la proposición 14 (MATHERON, A. *Anthropologie et Politique au XVIIème siècle*. Paris: Vrin, 1986. p. ; traducción y resaltado en negritas CGC).
- ¹⁶ MATHERON, A. *Anthropologie et Politique au XVIIème siècle*. Paris: Vrin, 1986. p. 114-116; traducción y resaltado CGC.
- ¹⁷ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2009. p. 178.
- ¹⁸ En la segunda parte de la definición del afecto, Spinoza propone la distinción entre una pasión y una acción. La acción sería el afecto que ha sido producido desde la propia estructura inmanente de quien lo experimenta, en este caso los únicos afectos que pueden experimentarse en cuanto al conocimiento adecuado de las causas se refiere son afectos activos, dicho en otras palabras afectos alegres (III, 58). Por otro lado, cuando el afecto que experimenta un cuerpo es producto de causas externas, dicho afecto se vive como un padecimiento, como una pasión. Sin embargo, contrario a lo que pudiera pensarse, una pasión no es necesariamente sólo un afecto de tristeza el cual implica una disminución del grado de potencia del cuerpo. Una pasión también puede experimentarse como una pasión alegre en la medida en que algo le produce placer al cuerpo, sin embargo el placer afecta de manera asimétrica el cuerpo (IV, 43) lo cual conduce a una potencial inestabilidad en relación a la relación de movimiento, reposo, velocidad y lentitud en la comunicación proporcional de sus partes (II, 13). La inestabilidad contenida ahí por lo tanto es mala en la medida en que no conduce al aumento del grado de potencia del cuerpo.
- ¹⁹ MATHERON, A. *Anthropologie et Politique au XVIIème siècle*. Paris: Vrin, 1986. p. 101.
- ²⁰ SPINOZA, Baruch de. *Ética* (latín portugués). Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Universidade de São Paulo: 2018. V, 39, p. 570-572.

- ²¹ Entendida ésta, también en el sentido que da Spinoza en IV, 39 e “no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun manteniendo la circulación de la sangre y otras cosas por las que se considera que el cuerpo vive, puede, no obstante, cambiarse en otra naturaleza totalmente diversa de la suya” (SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2009. p. 211). La muerte se entiende en ese sentido, como destrucción física pero también una radical disminución de su aptitud para ser afectado y afectar (ZOURABICHVILI, F. *Spinoza. Una física del pensamiento*. Buenos Aires: Cactus, 2014. p. 175-205).

Lectura de lecturas: ¿Por qué seguimos discutiendo lo infinito?

Antonietta García Ruzo – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) e Universidad de Buenos Aires (UBA)

El problema de la relación entre lo infinito y lo finito en Spinoza ha sido largamente discutido por los intérpretes y comentaristas de su obra. Que Spinoza plantee un monismo sustancial y que, a su vez, insista en la distinción entre ciertos conceptos que dan lugar a la dualidad, como son sustancia-modos, infinito-finito, esencia-existencia, y eternidad-duración, ha generado confusión y dado lugar a una pluralidad de lecturas encontradas. Las perspectivas en torno a la relación entre estos pares de conceptos han derivado en un abanico de interpretaciones no sólo distintas, sino incluso opuestas entre sí. Con miras al propósito de este trabajo, proponemos una clasificación de éstas que, sin pretender ser exhaustiva, aspira a clarificar el complejo panorama de la recepción de la ontología de Spinoza. En este sentido, distinguimos entre tres tipos de lecturas: las platónicas, las unilaterales y las anti-platónicas.¹ La intención es brindar una breve caracterización de cada una, analizando el lugar que le otorgan a la dualidad. Nuestra hipótesis es que ninguna de las interpretaciones considera de manera profunda y radical el lugar que el conocimiento humano ocupa en este problema, y en este sentido dejan de lado lo que para Spinoza es la causa y explicación de la distinción.

Lecturas platónicas

Las lecturas platónicas pueden ser caracterizadas como aquellas que ven en el corpus spinoziano la expresión de un dualismo ontológico de tipo platónico. Es decir, aquellas que leen en las duplas mencionadas una distinción real y permanente. En este sentido, establecen que nuestro filósofo postula una diferencia de ser radical entre ambos ámbitos.

Entre sus exponentes podemos encontrar autores como Valtteri Viljanen, quien en su texto *Spinoza's Geometry of Power*,² realiza una lectura marcadamente esencialista, en la cual el ámbito de las existencias temporales aparece como una consecuencia distinta del de las esencias, descritas como sus causas.³ Este autor sostiene que el conatus spinozista no es más que el esfuerzo en pos de la realización de nuestra esencia. Insistiendo así en el carácter prioritario, separado, y de fundamento de las esencias. Éstas pertenecen a, y están “situadas en”, un ámbito ontológico diferente, al que no pertenece el tiempo, sino la eternidad.⁴

En la misma línea se encuentra la lectura de Don Garrett, quien en su artículo “Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal”,⁵ establece el modo de existencia como derivado del de la esencia. Como si hubiera algún tipo de deriva, relación causal o inferencia entre dos estratos distintos en relación a las cosas singulares. Esta separación le permite al autor defender una lectura en la que las esencias formales de las cosas singulares pueden o no actualizarse. En otras palabras, en la que perfectamente podemos pensar esencias formales sueltas, abstractas, sin existencia real o actual.⁶

Christopher Martin en *The Framework of essence in Spinoza's Ethics*,⁷ en consonancia con este tipo de lecturas, habla de una “dualidad de las esencias modales”, separando entre la esencia única de la cosa (esencia actual), y la esencia que comparte al formar parte de una misma especie (esencia formal).⁸ La esencia actual es el conatus, es particular y es durable. La formal es común a muchos modos y eterna. Entre ambas establece una relación al estilo platónico entre Ideas y copias.

Tad Schmaltz en *Spinoza on eternity and duration*,⁹ también distingue entre esencia actual y formal, identificando la primera con los modos finitos, y la segunda con una esencia que se encuentra de modo atemporal en los atributos, y que se da independientemente de la cosa singular. Esto lo lleva a establecer que las cosas, a las que otorga el adjetivo de “creadas”,¹⁰ poseen un “modo de existencia” y un “modo de esencia”, que son distintos. Lo que no sucede en el caso de Dios, donde su esencia y su existencia son una y la misma cosa.

Por su parte, Charles Jarrett en *Spinoza's distinction between essence and existence*,¹¹ establece que la existencia no puede darse sin la esencia, pero sí viceversa. De esta manera, sostiene que la existencia durable de una cosa no es algo que sea por derecho propio, sino más bien una característica in-esencial de la cosa o un estado de ella.¹²

Lecturas unilaterales

En segundo lugar, se hallan las que llamamos lecturas unilaterales. Estas son aquellas que sostienen que la ontología spinozista revela una dualidad sólo superficial, ya que lo que en realidad postula no es más que un sólo ámbito del ser a costa de anular el otro. En este grupo podemos hallar dos corrientes opuestas: la que anula a lo finito a costa de lo infinito, y la que realiza el movimiento contrario.

Entre aquellos autores que consideran que, en un sistema como el spinozista, la sustancia es lo único que termina por existir hallamos a Hegel y a María Zambrano. Estos autores sostienen que no es posible la multiplicidad en una ontología de este tipo, sino que los modos terminan reduciéndose a simples ilusiones o apariencias. Para Hegel, esta sustancia que es lo único que hay, al carecer de toda particularidad y determinación, termina por ser un “espíritu fijado y muerto”.¹³ El filósofo alemán expone su punto de vista acerca de la filosofía spinoziana en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*.¹⁴ Allí señala que la ontología de Spinoza termina por reducir todo a una sustancia que carece de determinación, es decir, de multiplicidad y particularidad. Lo que redundaría en una infinitud absolutamente inmóvil y carente de vida.¹⁵

Zambrano, en su texto *La salvación del individuo en Spinoza*,¹⁶ defiende una lectura en total continuidad con la hegeliana, afirmando que para Spinoza ser individuo, ser modificación, en realidad no es ser nada. De este modo, sostiene que hay un monismo sustancial, pero a costa de eliminar la temporalidad, la singularidad y, en última instancia, la existencia, lo que vive. Para esto, muestra cómo el ser del individuo no puede ser otro que el ser de la sustancia y, por lo tanto, no es nada separado de ella.¹⁷

En la corriente opuesta se hallan lecturas como la de Pierre Bayle, quien en su *Diccionario histórico y crítico*¹⁸ sostiene que en Spinoza no

hay más que modificaciones, ya que la Sustancia termina diluyéndose en sus expresiones. Este autor lee en la obra spinozista un panteísmo radical que termina por anular la sustancia, multiplicándola en cuantos modos hay.¹⁹ Lejos, entonces, de coincidir con lecturas como la hegeliana, que ven al Dios spinoziano como uno, fijo e inmóvil, Bayle lo considera como cambiante, múltiple, y contradictorio, o sea, un no-Dios.²⁰

Lecturas anti-platónicas

Por último, encontramos las lecturas anti-platónicas que han dominado la escena en los últimos años. Éstas defienden, en una línea deleuziana, la univocidad del ser spinoziano, afirmando que no hay más que un mismo proceso de causalidad, expresión o existencia de la Sustancia y sus modos, negando así cualquier tipo de trascendencia o dualismo.

Moegens Laerke, uno de sus más conocidos exponentes, sostiene en “Aspects of Spinoza’s Theory of Essence, Formal essence, non-existence, and two types of actuality”²¹ que la concepción spinoziana de las esencias y las existencias, de las esencias formales, de los modos existentes y no existentes, y de las esencias actuales, todas convergen en una concepción fuertemente anti platónica en la que todo lo que es y todo lo que puede concebirse, está en uno y el mismo nivel ontológico, el de la sustancia modificada.²²

Vittorio Morfino en “Esencia y relación”,²³ también brinda una lectura unívoca, en la que identifica esencia, existencia y potencia. Sosteniendo que, en Spinoza, se refieren a lo mismo.²⁴ Así, su esfuerzo está en mostrar cómo los problemas dualistas se superan si se piensa la ontología spinoziana como una “ontología de la relación”, donde la esencia modal no es más que una ratio, una relación o proporción.²⁵

Marilena Chaui en “Da metafísica do contingente à ontologia do necessário: Espinosa”,²⁶ realiza una lectura en la misma línea, mostrando cómo en Spinoza no pueden pensarse esencias sin existencias. Para esto, hace hincapié en el uso que el filósofo hace del término “viceversa” en la Definición 2 de EII,²⁷ esto la lleva a afirmar que: “La subversión spinoziana reside en el pequeño e inmenso viceversa, puesto que es esto lo que determina la identidad de la esencia y la existencia singulares, dejando

de lado [afastando de vez] la hipótesis de esencias universales posibles que estarían a la espera de existir”.²⁸

Perspectivismo

Tanto las interpretaciones platónicas como las unilaterales comparten, según nuestra perspectiva, el error de leer en una ontología de la absoluta inmanencia una dualidad ontológica. Ambas ven en el corpus spinoziano una postulación trascendente, en la que hay dos estratos de lo real. Para los platónicos estos dos ámbitos coexisten, uno con prioridad: el de la Sustancia, lo infinito, las esencias, lo eterno; y el otro como derivado, efecto distinto y de menor jerarquía ontológica: los modos, lo finito, las existencias, lo durable. Las lecturas unilaterales también parten de una afirmación dualista, pero para eliminarla sosteniendo que el planteo spinozista termina por subsumir un ámbito dentro del otro.

Lo que sucede con las lecturas anti-platónicas es lo opuesto: la distinción es eliminada por completo como medio para defender la absoluta univocidad del ser. Nuestro trabajo comparte un suelo común con estas lecturas, pero pretende repensar el lugar de la dualidad en el sistema. Considera que las interpretaciones anti-platónicas en su oposición férrea a cualquier separación o división, muchas veces terminan por caer en la supresión contraria que los platónicos. Es decir, pretenden fundar la unidad ignorando por completo la dualidad que se cuele permanentemente en los textos. Nuestra apuesta será, por lo tanto, la de una lectura que permita conservar las distinciones, pero que deje ver en qué sentido estas no son ontológicas, tal como lo pretendían los platónicos, sino gnoseológicas, introducida por el conocimiento humano.²⁹

Ya desde el comienzo de su obra, Spinoza establece su postura en relación al problema dualista y lo resuelve a partir del conocimiento humano. En *Pensamientos Metafísicos* (CM), apéndice que acompaña a los *Principios de Filosofía*,³⁰ dice acerca de lo contingente y lo necesario lo que repetirá a lo largo de toda su obra:

Hay algunos que los tienen (a lo posible y a lo contingente) por afecciones de las cosas, cuando no son, en realidad, sino defectos de nuestro entendimiento (...). En efecto, si examina la naturaleza

y cómo esta depende de Dios, no hallará nada contingente en las cosas, es decir, algo que en realidad pueda existir o no existir, o que, como dice el vulgo, sea un contingente real.³¹

Aquí la contingencia es asociada a un “defecto de nuestro entendimiento”. Y, esto, se relaciona de modo inmediato con la distinción entre esencia y existencia. No parece haber cosa alguna que pueda existir o no. Y, en consecuencia, no parece haber lugar para la separación entre la esencia y la existencia de algo, y la consecuente posibilidad de que haya esencias sin existencias. En una nota al pie, Spinoza explica de modo magistral el modo en que contingencia y necesidad y, paralelamente, existencia y esencia, no son más que aspectos o perspectivas del hombre acerca de las cosas. Allí dice:

Pero decimos también que la necesidad de existir realmente no es distinta de la necesidad de la esencia. Es decir, cuando afirmamos que Dios ha decretado que existirá el triángulo, no queremos decir sino que Dios ha establecido también el orden de la naturaleza y de las causas, de forma que el triángulo existirá necesariamente en tal tiempo. De suerte tal que, si *comprendemos* el orden de las causas, tal como ha sido fijado por Dios, comprobaremos que el triángulo existirá realmente en tal tiempo, con la misma necesidad con que comprobamos ahora, si examinamos su naturaleza, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos.³²

En 1663,³³ Spinoza ya establecía con precisión la unidad entre esencia y existencia: si comprendemos el orden de las causas, comprendemos que no hay esencias sin existencias. O, dicho en otras palabras, la necesidad de las existencias es la misma que la de las esencias. Parece bastante claro que los ámbitos de las esencias necesarias, y de las existencias contingentes pueden aparecer como separados en la medida en que no comprendo de modo acabado las cosas.

Como si Spinoza estuviera pensando el problema de la dualidad y cómo explicarla a través del problema del conocimiento, en el capítulo siguiente introduce la dupla eternidad-duración para asociarlas a modos de concebir del hombre. Allí dice que la eternidad “es el atributo con el que concebimos la existencia infinita de Dios”. Sobre la duración establece

que “es el atributo con el que concebimos la existencia de las cosas creadas, en cuanto perseveran en su existencia real”.³⁴ Estableciendo que “de ahí se sigue que la duración no se distingue, más que por la razón, de la existencia total de una cosa”.³⁵ Esta duración es explicada por el tiempo, que no es más que la medida para comparar las cosas entre sí, es decir, “un simple modo de pensar”. “Del hecho de que comparamos unas cosas con otras, van surgiendo ciertas nociones, las cuales, sin embargo, no son, fuera de las cosas mismas, más que modos de pensar. Esto se ve en que, si queremos considerarlas como cosas que existen fuera del pensamiento, ipso facto, hacemos confuso su concepto, que antes teníamos claro”.³⁶ Una oración más adelante, Spinoza identifica el modo de pensar a través de estas nociones como imaginativo.

Epístola del Infinito

El mismo año en que se publican los *Principios de Filosofía*, Spinoza mantiene un intercambio epistolar con el editor de esta obra, Luis Meyer. Nos interesa acerca de éste particularmente la Carta 12, conocida también con el nombre de “Carta del infinito”, y célebre por contener respuestas sumamente relevantes acerca del tema que nos compete. En esta Carta leemos a un Spinoza que, si bien responde en tono amigable a un corresponsal al que aprecia, no deja de mostrarse un tanto ofuscado por los problemas que ya le estaba dando el tema del infinito. La solución al problema no tarda en llegar, ya en las primeras líneas de la carta nuestro filósofo brinda a esta cuestión una respuesta de tipo gnoseológico. Allí explicita que el problema del infinito se ha vuelto tan difícil e inextricable porque sus lectores no lograron distinguir entre “lo que podemos solamente entender pero no imaginar, y lo que también podemos imaginar”.³⁷ Parece que si no tenemos en cuenta el aspecto del conocimiento humano, el análisis del problema del infinito se vuelve oscuro y hasta ininteligible. A continuación, lo explicita Spinoza diciendo que “si hubiesen tenido en cuenta esto (...) nunca se hubieran visto agobiados por una multitud tan enorme de dificultades. Pues entonces, hubiesen comprendido claramente cuál infinito no se puede dividir en partes ni puede tenerlas y, por el contrario, cuál puede tenerlas, sin contradicción”.³⁸ Es decir, qué infinito

podemos sólo podemos entender, y qué infinito es susceptible, también, de ser imaginado.

En esta misma Epístola nuestro filósofo explica de dónde nacen los conceptos de eternidad y duración, estableciendo que “nosotros *concebimos* la existencia de la sustancia como absolutamente diferente de la existencia de los modos”³⁹ y que de allí nace la diferencia. Pues, por medio de la duración sólo podemos explicar la existencia de los modos, pero la sustancia sólo podemos explicarla por medio de la eternidad. Así, repite de modo casi idéntico lo que ya dejó establecido en su *Pensamientos metafísicos*: eternidad y duración son perspectivas de lo real.

Ética

En las proposiciones 29 y 33 de EI, Spinoza se refiere a lo contingente y lo necesario de un modo absolutamente coherente con lo ya expuesto. La proposición 33 establece que:

(...) una cosa se llama contingente sólo con respecto a una deficiencia de nuestro *conocimiento*. En efecto, una cosa de cuya esencia ignoramos si implica contradicción, o de la que sabemos bien que no implica contradicción alguna, pero sin poder afirmar nada cierto de su existencia, porque se nos oculta el orden de las causas; tal cosa -digo- nunca puede *aparecérsenos* como necesaria, ni como imposible, y por eso la llamamos contingente o posible.⁴⁰

Así, Spinoza insiste en que la contingencia es un modo de conocer deficiente o limitado. Que la eternidad también es un modo de acceso a lo real, una perspectiva sobre el ser, lo explicita Spinoza varias veces a lo largo de la *Ética*.⁴¹ En la demostración a la proposición 62 de EIV, lo resume muy claramente diciendo que “todo cuando el alma *concibe* teniendo a la razón por guía, lo *concibe* bajo la misma perspectiva de la eternidad, o sea, de necesidad, siendo afectada por todo ello con la misma certeza”.⁴² No es la primera vez que Spinoza asocia la razón a lo necesario y lo eterno. Pero aquí, con fuerza, la eternidad y la necesidad quedan supeditadas al concebir del alma bajo la guía de la razón.

La duración, al igual que la contingencia, es definida como la consecuencia de un modo de conocer imaginativo o insuficiente. En la quinta

parte de su *Ética*, nuestro filósofo se vale del término “concebir” para distinguir entre la duración, y eternidad y necesidad. Allí dice:

Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinados – *duración* -, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las *concebimos* desde la perspectiva de la *eternidad*, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios (...) ⁴³

De este modo, vuelve a hacer patente la distinción entre lo real y mi acceso a ello. No existen la duración y la eternidad como tales. No es lo real lo que admite dualidades, sino mi modo de concebirlo. El escolio a la proposición 15 de EI, es concluyente al respecto. Allí Spinoza vuelve a introducir la dualidad que tantos problemas le trae, y dice:

La cantidad es *concebida* por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, o sea, superficialmente, es decir, como cuando actuamos con la imaginación; o bien como sustancia (Nótese el empleo que hace aquí del concepto de Sustancia como un modo de concebir), lo que sólo hace el entendimiento. Si *consideramos* la cantidad tal como se da en la imaginación -que es lo que hacemos con mayor facilidad y frecuencia- aparecerá finita, divisible y compuesta de partes; pero si la *consideramos* tal como se da en el entendimiento, y la *concebimos* en cuanto Sustancia -lo cual es muy difícil-, entonces, como ya hemos demostrado suficientemente aparecerá infinita, única e indivisible. Lo cual estará bastante claro para todos los que hayan sabido distinguir entre imaginación y entendimiento: sobre todo, si se considera también que la materia es la misma en todo lugar, y que en ella no se distinguen partes, sino en cuanto la *concebimos* como afectada de diversos modos, por lo que entre sus partes hay solo distinción modal, y no real.⁴⁴

Así, el planteo arriba al mismo punto de partida: las distinciones son modales, no reales. Éstas son introducidas por nuestros modos de conce-

bir lo real, es decir, por los géneros de conocimiento humanos. De este modo, el propio Spinoza rompe con cualquier lectura de tipo platónica o unilateral, y abraza la absoluta univocidad del ser. Pero también nos insta a pensar esta univocidad no como opuesta a la dualidad, sino como totalmente coherente y compatible con ella. Creemos que de esta manera se respeta el auténtico espíritu spinozista: el de un proyecto ontológico que sólo puede comprenderse de modo acabado como “onto-gnoseológico”.

Notas:

- ¹ La terminología responde a una cuestión organizativa y no pretende ser rigurosa.
- ² VILJANEN, V. *Spinoza's Geometry of Power*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- ³ VILJANEN, V. *Spinoza's Geometry of Power*. New York: Cambridge University Press, 2011. p. 4, y cap. 2.
- ⁴ VILJANEN, V. *Spinoza's Geometry of Power*. New York: Cambridge University Press, 2011. p. 10.
- ⁵ GARRETT, D. Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal. In: KOISTINEN, O. *Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- ⁶ GARRETT, D. Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal. In: KOISTINEN, O. *Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 287.
- ⁷ MARTIN, C. P. The Framework of Essences in Spinoza's Ethics. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 16, n. 3, p. 489-50, 2008.
- ⁸ MARTIN, C. P. The Framework of Essences in Spinoza's Ethics. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 16, n. 3, p. 489-50, 2008. p. 495.
- ⁹ SCHMALTZ, T. Spinoza on Eternity and Duration: The 1663 Connection. In: MELAMED, Y. (Ed.). *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*. Oxford: Oxford University Press, 2015. p. 205-220.
- ¹⁰ SCHMALTZ, T. Spinoza on Eternity and Duration: The 1663 Connection. In: MELAMED, Y. (Ed.). *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*. Oxford: Oxford University Press, 2015. p. 207.
- ¹¹ JARRETT, C. Spinoza's distinction between essence and existence. Iyyun. *The Jerusalem Philosophical Quarterly* 50, p. 245-252, jul. 2001.
- ¹² JARRETT, C. Spinoza's distinction between essence and existence. Iyyun. *The Jerusalem Philosophical Quarterly* 50, p. 251, jul. 2001.

- ¹³ MACHEREY, P. *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006. p. 37.
- ¹⁴ HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Colección de textos clásicos: Grandes obras, Tomo I, dirigida por José Gaos, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- ¹⁵ HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Colección de textos clásicos: Grandes obras, Tomo I, dirigida por José Gaos, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1955. p. 286.
- ¹⁶ ZAMBRANO, M. La salvación del individuo en Spinoza. *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras*, Madrid, n° 3, p. 7-20, 1936.
- ¹⁷ ZAMBRANO, M. La salvación del individuo en Spinoza. *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras*, Madrid, n° 3, p. 7-20, 1936. p. 16.
- ¹⁸ BAYLE, P. *Diccionario histórico y crítico*, compilado, traducido y dirigido por Fernando Bahr, Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2010.
- ¹⁹ BAYLE, P. *Diccionario histórico y crítico*, compilado, traducido y dirigido por Fernando Bahr, Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2010. p. 364.
- ²⁰ BAYLE, P. *Diccionario histórico y crítico*, compilado, traducido y dirigido por Fernando Bahr, Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2010. p. 400.
- ²¹ LAERKE, M. Aspects of Spinoza's Theory of Essence. Formal essence, non-existence, and two forms of actuality. In: SINCLAIR, M. (Ed.). *The Actual and the Possible*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- ²² LAERKE, M. Aspects of Spinoza's Theory of Essence. Formal essence, non-existence, and two forms of actuality. In: SINCLAIR, M. (Ed.). *The Actual and the Possible*. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 14.
- ²³ MORFINO, V. Esencia y Relación. *Revista Pensamiento Político*, n° 6, p. 1-26, 2015.
- ²⁴ Señalando, incluso, que la esencia es posterior a la existencia (Cf. MORFINO, V. Esencia y Relación. *Revista Pensamiento Político*, n° 6, p. 1-26, 2015. p. 2).
- ²⁵ MORFINO, V. Esencia y Relación. *Revista Pensamiento Político*, n° 6, p. 1-26, 2015. p. 24.
- ²⁶ CHAUI, 2009.
- ²⁷ EII, Def2. “Pertenece a la esencia de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa -y viceversa, aquello que sin la cosa- no puede ni ser ni concebirse.” (cito esta obra según la traducción indicada en la bibliografía).
- ²⁸ CHAUI, M. Da metafísica do contingente à ontologia do necessário: Espinosa. In: OLIVA, L. C. (Ed.). *Necessidade e contingência na modernidade*. São Paulo: Barcarolla, 2009. p. 45.
- ²⁹ Julie Klein realiza una lectura en esta misma dirección. Pensando la eternidad a partir de la teoría del conocimiento de Spinoza, “relacionando las nociones de tiempo, duración y eternidad con los diferentes modos de percibir analizados en la *Ética*” (KLEIN, J. “By Eternity I Understand”: Eternity According to Spinoza. *lyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly* v. 51, p. 295-324, 2002. p. 295).

- ³⁰ Sostenemos que, a pesar de ser una obra pensada para la exposición de un sistema que no le es propio, en sus Principios de filosofía y, aún más en los Pensamientos metafísicos, Spinoza desarrolla una posición filosófica personal. Guillermo Sibilia dice en relación a esto: “En este sentido, los escritos que reúne la publicación de 1663 no son el ejemplo de una simple obra pedagógica: expresan al contrario una posición filosófica y una orientación personal, aunque en formación y escondida en los pliegues de una escritura aparentemente neutral” (SIBILIA, G. *Quaestio de Infinito: El problema de la temporalidad en la Carta 12 de Spinoza. Cadernos Spinozanos*, n° 39, 2018. p. 17).
- ³¹ SPINOZA, Baruch de. *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Editorial Alianza, 1988. p. 240.
- ³² SPINOZA, Baruch de. *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Editorial Alianza, 1988. p. 243. Traducción al castellano p. 241. Énfasis nuestro.
- ³³ Incluso antes, ya que se cree que esta obra se encontraba ya casi finalizada hacia 1660.
- ³⁴ SPINOZA, Baruch de. *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Editorial Alianza, 1988. p. 244. Traducción al castellano p. 243.
- ³⁵ SPINOZA, Baruch de. *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Editorial Alianza, 1988. p. 244. Traducción al castellano p. 243.
- ³⁶ SPINOZA, Baruch de. *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Editorial Alianza, 1988. p. 245. Traducción al castellano p. 243.
- ³⁷ SPINOZA, Baruch de. *Epistolario*. Trad. Oscar Cohan. Buenos Aires: Colihue, 2007. Ep. 53, p. 54.
- ³⁸ SPINOZA, Baruch de. *Epistolario*. Trad. Oscar Cohan. Buenos Aires: Colihue, 2007. Ep. 53, p. 54.
- ³⁹ SPINOZA, Baruch de. *Epistolario*. Trad. Oscar Cohan. Buenos Aires: Colihue, 2007. Ep. 54. Traducción al castellano p. 55. Énfasis nuestro.
- ⁴⁰ SPINOZA, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza, 2016. EIP33Esc1. Énfasis nuestro.
- ⁴¹ Cf. SPINOZA, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza, 2016. EVP29, 30, 31, 36.
- ⁴² SPINOZA, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza, 2016. EIVP62Dem.
- ⁴³ SPINOZA, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza, 2016. EVP29Esc. Énfasis nuestro.
- ⁴⁴ SPINOZA, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza, 2016. EIP15Esc. Énfasis nuestro.

A ilusão necessária e a mente como parte do intelecto infinito de Deus em Spinoza

Catque Silva Coelho – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

A ilusão necessária

Por diversas vezes ao longo da *Ética*, Spinoza parece insistir na tese de que a mente humana está imersa num labirinto de ilusões.¹ Essas ilusões – mais do que erros cometidos pelo arbítrio ou pelo acaso das circunstâncias – seriam necessárias. As ilusões do livre-arbítrio, do finalismo ou de um deus pessoal seriam o resultado de causas certas e determinadas. Enquanto assim determinadas, seriam passíveis de explicação e de modificação. Tema recorrente, as ilusões da mente humana parecem ter na *Ética* um papel não meramente periférico, mas sim central, na medida em que são parte do próprio objeto da discussão ética. As ilusões da mente humana seriam um dos obstáculos à beatitude, incompreensões que se objetiva superar ou, ao menos, ressignificar. Essa superação ou ressignificação seria possível apenas mediante uma compreensão adequada de si e da realidade.

Algumas das passagens mais categóricas de Spinoza tratam precisamente dessas ilusões, superstições ou preconceitos. Numa dessas passagens, de modo sintético, encontram-se dois eixos determinantes para a compreensão da causa das ilusões necessárias, que acreditamos ter implicações profundas para todo o mapeamento da discussão. No Apêndice à Parte I da *Ética*, Spinoza faz questão de se dedicar especificamente à crítica das superstições que, caso presentes, tornariam impossível a compreensão das teses spinozistas sobre Deus. Essas ideias teriam tamanho poder sobre a mente que, não bastando a exposição positiva de sua filosofia, Spinoza considerou necessário esse trabalho negativo de desfazer preconceitos prévios, subtraindo do intelecto aquilo que o impediria de

ver com clareza o real. Nesse apêndice o filósofo afirma que a causa dos preconceitos e das superstições podem ser sintetizadas nesses dois eixos determinantes: que “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e que todos tendem a buscar o que lhes é útil”.²

Por esse último aspecto, a busca pelo útil, nos conduzimos à superstição do finalismo, pela qual o homem, enquanto deseja algo, projeta os seus fins subjetivos no mundo como se constituíssem a própria estrutura do real. Já pelo aspecto anterior, a ignorância, enquanto desconhecimento do nexos causal que determina o efeito, nos conduzimos, por exemplo, à crença no livre-arbítrio, o qual é criticado recorrentemente. Os dois aspectos do problema se retroalimentam, na medida em que a busca pelo útil se vê presa em mecanismos supersticiosos, os quais só são o que são enquanto a mente é refém da ignorância.

Analisemos brevemente o primeiro eixo determinante. A discussão da ignorância na *Ética* se concentra fortemente na crença do livre-arbítrio, que acabamos de citar. É ao se tomar por livre nesse sentido que o homem se considera uma causa absoluta de si mesmo, uma vontade que decide indiferentemente pelo sim e pelo não, ainda que ninguém possa dizer clara e distintamente do que se trata essa vontade. Isso porque, segundo o filósofo, trata-se de uma ilusão. Essa ilusão se segue do fato de que os homens “estão conscientes de suas ações, mas ignoram as causas pelas quais são determinados”.³ Essa ideia falsa, a ideia do livre-arbítrio ou da vontade absoluta, só pode ser, para Spinoza, resultado de uma ideia inadequada, isto é, parcial e mutilada, uma conclusão sem as premissas que a justificariam. A falsidade do livre-arbítrio consiste numa consciência que é consciente da sua ação, mas ignorante do nexos causal do qual ela é resultado determinado. O homem, estando consciente do que faz, mas ignorante do que tornou possível fazer isso que ele faz, se consideraria o começo absoluto da ação, um império dentro de outro império, uma exceção ao mecanismo natural.

Os embriagados são um dos exemplos preferidos do filósofo para ilustrar como os seres humanos pensam dizer algo sobre livre decisão que, mais tarde, prefeririam ter calado.⁴ Da mesma maneira, as crianç-

nhas apetezem pelo leite e se creem livres nisso. Esses exemplos, por vezes de teor cômico, são imagens úteis para a concepção que Spinoza tem da ação humana. Mas isso não apenas quanto à ação dos embriagados ou das criancinhas. Esses seriam apenas casos específicos e notáveis de algo que, em si, é comum a todos. Esses casos notáveis expressam em cores mais fortes aquilo que estaria por todos os lados: a necessidade pela qual tudo é produzido e se segue da natureza de Deus.⁵

Em relação ao segundo eixo determinante, a busca pelo útil, a sua presença na *Ética* é manifesta pela doutrina do conatus, pois a “utilidade” será explicada nesses termos. O homem, como todos os seres singulares, é expressão certa e determinada de Deus,⁶ e essa expressão não é senão uma potência de produção de efeitos, posto que a natureza do próprio Deus implica a sua potência,⁷ que está em ato desde sempre. Ora, o homem, enquanto está em si, se esforça por perseverar em seu ser.⁸ Esse esforço de perseverar na existência não é um mero acidente, mas constitui a sua própria natureza,⁹ enquanto se determina a produzir estas ou aquelas afecções. A mente humana, nesse sentido, se esforça em buscar aquilo que favorece a sua potência de pensar e a potência de agir do corpo. E enquanto ela assim se esforça, ela busca aquilo que lhe é útil, sendo a excelência em consegui-lo a sua virtude.¹⁰ Essa busca, entretanto, se faz com ideias adequadas ou inadequadas,¹¹ de modo que podemos ser ineficientes em buscar aquilo que queremos. A busca pelo útil não implica qualquer clareza conceitual, seja a respeito dos fins, seja a respeito dos meios.

Posto esse panorama, poderíamos dizer que, inicialmente, o apetite dispensa a consciência de si, na medida em que a sua operação não depende da capacidade do ser de tomar conhecimento adequado dos processos que o constituem, e – menos ainda – das causas externas. O desejo não necessariamente compreende a si mesmo, já que ele é apenas a consciência do apetite,¹² e não o apetite propriamente dito, cuja extensão é muito maior do que aquilo que vêm à consciência. A consciência do apetite não pode envolver todos os acontecimentos pelos quais somos afetados, dado que estamos necessariamente submetidos – em maior ou

menor grau – a causas externas que nos produzem ideias inadequadas. Essas ideias apresentam efeitos mutilados de suas causas, e, portanto, concepções parcialmente imersas na ignorância.

Dada essa condição em que o indivíduo se encontra, a afirmação de si que o ser finito realiza ao se esforçar por perseverar na existência – ao buscar aquilo que lhe é útil – envolve necessariamente um grau de ignorância, de maneira que os dois eixos que Spinoza toma como causas da superstição são aparentemente indissociáveis.

Essa dupla condição existencial estabelece o núcleo do dilema que é posto ao ser finito: por um lado, ele é radicalmente limitado pelas causas externas; por outro, ele é uma afirmação infinita de si mesmo, enquanto está em si. Infinita, porém, de forma indefinida,¹³ posto que não se trata do infinito em ato divino, mas sim da simples consideração de que a coisa, enquanto está em si, é pura afirmação de sua natureza, não envolvendo qualquer limitação quanto ao tempo de sua duração. Essa limitação, de fato, está sempre presente, mas em razão da imersão do modo finito no nexos infinito de causas finitas,¹⁴ e não em razão de sua própria natureza, que não pode negar a si.¹⁵

A compreensão da ilusão necessária, portanto, parece nos reenviar ao seguinte problema: há uma dupla condição existencial do finito. Por um lado, ele é limitação e ignorância, por outro, ele é afirmação pura de si e pretensão ao infinito, isto é, busca pelo útil e perseveração na existência por tempo indefinido. Ora, esse dilema não é outra coisa que a constituição do finito enquanto *afirmação parcial*, que emerge cedo na *Ética*, mediante sua aparição em E1p8s2. Vemos, assim, que tal tensão tem desdobramentos nas mais variadas dimensões da finitude. Esse dilema sugere consequências epistemológicas que abrem espaço para a ilusão e a inadequação do conhecimento na mente dos modos finitos. Ele é, portanto, parte essencial do *quatenus* expresso no corolário de E2p11. Assim, para compreender a consciência e suas consequências práticas – tais como a ilusão necessária – é necessário entender o fundamento ontológico que insere essa tensão no finito, a um só tempo epistemológica, afetiva e ética. Precisamos entender, portanto, por que

é pela mesma razão que o finito é ativo e passivo, é pela mesma razão que o finito tem uma compreensão adequada de si e que ele não tem uma compreensão adequada de si, é pela mesma lei produtiva que o finito é potente e impotente, capaz de agir e de padecer. Entretanto, ele não é ambos segundo o mesmo aspecto, mas enquanto expressa ou não adequadamente a natureza e a potência de Deus. É isso que precisa ser compreendido por meio do corolário da proposição 11 da Parte II, o ponto de convergência dessa questão.

Convém enfatizar que todas essas passagens entre o infinito e o finito, bem como a posição da questão mesma da ilusão necessária só são o que são em vista da natureza determinista do sistema spinozista, que impõe a necessidade de explicar a razão de ser de qualquer coisa, incluso aí o erro e a ilusão. O que é peculiar à filosofia spinozista consiste não na simples constatação da ignorância e limitação que se seguem da finitude, mas na explicação que o filósofo dá para as mesmas no contexto geral da realidade. É esta integração da própria ilusão dentro do sistema filosófico que torna singular a sua ambição de, a um só tempo, compreender a necessidade da ignorância e, por via dessa compreensão, superá-la ou ressignificá-la. Trata-se de compreender o mecanismo para alterá-lo imanentemente, de modo que o espírito, mesmo que partindo de sua ilusão situada em causas certas e determinadas, pode ser levado a superá-la desde dentro pela crítica imanente e pela potência da razão e da intuição que lhe conectam diretamente à fonte produtiva da natureza, à substância infinita.

Em que consiste esta integração da ilusão no sistema filosófico de Spinoza? A *Ética*, como é possível inferir, parece se desdobrar sobre a exigência da inteligibilidade integral do real.^{16, 17} O ser não teria outra modalidade além da necessidade, tudo o mais sendo impossível. A inteligibilidade integral da própria substância absoluta e de tudo o que dela se segue deve incluir a própria ilusão vivida por modos finitos, na medida em que a aparência e o erro são alguma coisa e não nada. Essa inteligibilidade integral do real exige que a própria ilusão possa ser explicada, que ela seja uma ilusão necessária em razão de causas certas e determinadas. A filosofia spinozista exige para si que fatos brutos não possam ser assu-

midos na realidade, de modo que a própria ilusão, que é alguma coisa, tem de ser um efeito necessário que se encontra numa mente por razões definidas.¹⁸

Tentar compreender a consciência e a mente por meio da chave interpretativa da ilusão necessária envolve tentar compreender a natureza da mente finita e das condições em que ela conhece algo. Dessa maneira, como comentamos, a compreensão da necessidade da ilusão nos reenvia diretamente ao corolário de E2p11.

Quatenus: o corolário de E2p11

Ao chegarmos à proposição 11 da Parte II, estamos no que talvez seja o momento lógico crucial da compreensão da mente humana. Espero ilustrar em parte o que penso estar aqui implicado discutindo brevemente a *visão*, antes de analisarmos a letra do texto.

Spinoza era polidor de lentes. Isso talvez tenha lhe dado um maior refinamento no que tange à perspectiva e ao modo como tudo o que acontece na natureza é resultado de intrincadas relações entre as coisas, uma maquinaria delicada e complexa até o nível dos corpos infinitesimalmente pequenos. Como alguém vê um corpo, depende tanto da natureza do corpo que vê como do corpo que é visto, além de como a luz atravessa de um ao outro, suas reflexões, refrações e demais transformações. Há uma imanência da luz que deve estar presente para que eu veja algo, e, mais do que isso, deve haver um *contraste* nessa imanência absoluta. A luz indiferenciada não proporciona a visão, apenas a sua diferenciação em corpos que a refletem de maneiras diversas torna possível que o sujeito veja algo como singular.

Além disso, é preciso que todo um jogo geométrico esteja em operação, o sujeito tem de estar em determinada posição relativa ao objeto para que as coisas apareçam de determinada maneira. O próprio sujeito tem de ser um mecanismo que em si reflete de uma determinada maneira o funcionamento do universo: *os olhos são como as câmeras porque as câmeras são como os olhos, reciprocamente*. Isto é: guardadas as diferenças particulares de cada mecanismo, a natureza da óptica é uma e a mesma, quer ela esteja no indivíduo que vê, quer esteja na câmera que fotografa.

A implementação do mecanismo universal, por assim dizer, obedece às mesmas leis por serem manifestações imanentes destas, ocorrências locais de princípios que, em si, operam por toda parte.

Ora, a metafísica spinozista, até aqui, parece caminhar precisamente nesta direção: não basta dizer que há uma substância absoluta, é preciso que ela se *diferencie em si mesma* para que obtenhamos o esclarecimento prático e teórico que pretendemos ter com a *Ética*. É preciso que os modos se diferenciem *entre si*, e também por si mesmos, em seu funcionamento interno, sem perder a unidade dos princípios do todo.¹⁹

A proposição 11 da Parte II nos afirma que “o que, primeiramente, constitui o ser atual da mente humana não é senão a ideia de uma coisa singular existente em ato.”²⁰ Esta *coisa*, como se saberá logo mais em E2p13, é o próprio corpo. Ou seja, está em E1p11 a primeira abordagem positiva do ponto de vista humano, daquilo de onde resulta a sua compreensão e funcionamento mental. A demonstração não à toa resgata uma série de axiomas e proposições e os faz convergir na direção desta conclusão, que de certa maneira reúne em um produto as diversas peças argumentativas que até então Spinoza vinha expondo na Parte II.

Aqui nos interessa, propriamente falando, o corolário, onde estão desdobradas as conclusões de impacto epistemológico. Entretanto, expomos aqui brevemente, a título de síntese, os passos lógicos da demonstração de E1p11, para que possamos prosseguir:

1) A essência do homem consiste na modificação definida de certos atributos de Deus (visto E2P10c), os quais incluem modos do pensamento (em razão de E2ax2).

1.1) Dentre esses modos do pensamento, a ideia é por natureza primeira em relação aos outros modos, presumivelmente em vista de que toda atitude e disposição é “sobre” alguma coisa, mesmo que confusamente. Há uma prioridade da intencionalidade, e, portanto, da ideia. É isso que parece sugerir o axioma a que Spinoza remete, E2ax3. Talvez haja uma influência cartesiana da Segunda Meditação em que se distingue a ideia das ações e atitudes que a elas podem se acrescentar.²¹

1.2) Segue-se uma inerência: Os outros modos do pensamento em relação aos quais a ideia é primeira devem existir no mesmo indivíduo (o que se compreende novamente pelo E2ax3).

2) Assim, a ideia é o que primeiro constitui o ser da mente humana.

2.1) Essa ideia não pode ser de uma coisa inexistente. Visto E2P8c, pelo qual a própria ideia não existiria.

2.2) Essa ideia tem de ser, portanto, de algo existente em ato.

2.2.1) Essa ideia existente em ato não pode ser infinita, pois senão existiria necessariamente (E1P21 e E1P22), o que é absurdo se concebemos que a essência do homem não envolve existência necessária (E2ax1) e que da ordem da natureza pode se seguir a sua existência ou não.

2.2.2) O que constitui a mente humana (seu ser atual) é, portanto, a ideia de uma coisa singular existente em ato.

Essa determinação da ideia que constitui a mente humana, tornada possível pelo percurso anterior da Ética que para aqui converge, nos abre a perspectiva, o lugar a partir do qual ver e compreender os critérios pelos quais a mente humana pode referir-se a si mesma como diferente da alteridade – e, portanto, tomar consciência de si – ao mesmo tempo em que pode conhecer e se relacionar intimamente com tais coisas, afetando e sendo afetada por elas. Trata-se de um caso curioso em que é possível *to have your cake and eat it too*.²² A um só tempo, Spinoza parece querer manter a singularidade do modo e a sua conexão imanente ao absoluto, sem perder nenhuma das pontas. Como isso é possível sem um fracasso na consistência lógica? Somente a letra do texto pode nos esclarecer:

Disso se segue que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus. E, assim, quando dizemos que a mente humana percebe isto ou aquilo não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado por meio da natureza da mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da mente humana, tem esta ou aquela ideia. E quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia, não enquanto ele constitui a natureza da mente humana apenas, mas enquanto tem, ao mesmo tempo que a ideia que é a mente humana, também a ideia de outra coisa, dizemos,

então, que a mente humana percebe essa coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente.²³

O corolário opera suas distinções orientado pelo *enquanto* (*quatenus*). É nesse *enquanto* que encontramos, nos parece, a chave para a compreensão das distribuições que Spinoza fará recorrentemente no nível epistemológico – entre a adequação e a inadequação – bem como no nível afetivo e prático – entre a ação e a paixão servil. Esse ponto de inflexão aberto pelo corolário é, não à toa, citado recorrentemente na *Ética*,²⁴ operando como uma espécie de vértice ou ponto para o qual tudo converge – seja enquanto liberação, na qual agimos e pensamos adequadamente, seja enquanto servidão, na qual sofremos e pensamos de maneira mutilada e confusa. Mas essa espécie de recurso mágico não é um mero *deus ex machina* e, nem, propriamente falando, mágico. O enquanto *enquanto* tal não tem nenhum poder a não ser pelo fato de ser uma operação que se dá fundada na substância mesma. Isto é, o enquanto opera suas distribuições e dicotomias a partir de algo em comum entre elas, o plano do qual a análise parte em suas distinções. Esse plano, que precisamos agora desdobrar, é o intelecto infinito de Deus, ou alternativamente, a Ideia de Deus.

A distribuição de casos de “enquanto” (*quatenus*) sobre a natureza do conhecimento humano feita pelo corolário só é possível por essa remissão ao intelecto infinito de Deus. Ora, o intelecto infinito de Deus é a própria Ideia ou ciência de Deus, é a totalidade das ideias que são produzidas pelo atributo do pensamento. Ora, se pensarmos, novamente, numa leitura próxima à de Curley,²⁵ isso significa que ela é o próprio sistema científico em sua totalidade, ela é o saber absoluto do funcionamento e produção da realidade em si e para si mesma. O conhecimento divino é tudo aquilo que se segue, no pensamento, que explica a natureza de toda a realidade – quer seja da extensão, ou do próprio pensamento de si para si. Ela é, para falar como Curley, o conjunto das proposições que descreve a totalidade dos fatos, tanto nos seus princípios comuns quanto nas suas proposições empíricas e ligadas à facticidade. Assim, o intelecto infinito de Deus é sintomático da própria visão que Spinoza tem

do conhecimento e da verdade. O conhecimento propriamente dito é o conhecimento da totalidade substancial, e, por isso mesmo, é o conhecimento que a natureza tem de si mesma, e da qual o ser humano participa como parte constituinte, ainda que sem abarcá-la em sua completude. Isso sugere, portanto, uma visão da verdade que não se atém apenas à mera correspondência entre ideia e objeto – ou entre a proposição e sua referência – mas também, e talvez de maneira mais importante, sobre a coerência e as relações de implicação entre as ideias, de forma que reproduzam em si a totalidade substancial. Marcos Gleizer, entre outros, nota esta tensão no sistema spinozista. O autor não considera que Spinoza se limite nem à denominação intrínseca nem extrínseca da verdade (isto é, nem à adequação nem à correspondência/conveniência com o objeto), mas sim que ambas seriam constitutivas da verdade.²⁶ Aqui, no entanto, ao se tratar do sistema total, da intelecto infinito de Deus, convém focarmos as propriedades intrínsecas da verdade, na sua coerência sistêmica tal como se evidencia no intelecto infinito por si mesmo. A respeito disso, Gleizer aponta uma importante conexão entre a verdade como coerência o intelecto infinito de Deus:

(...) uma versão da teoria da verdade como coerência, versão segundo a qual a verdade de um juízo dependeria de suas relações de implicação com a totalidade dos outros juízos verdadeiros que, juntos, constituiriam o único sistema dedutivo total, a saber, o que Espinosa denomina de intelecto infinito de Deus, ou ainda, *idéia de Deus*.²⁷

Ora, associar o intelecto infinito de Deus à própria totalidade holística das implicações dos juízos entre si evidencia a importância que possui tal intelecto infinito na delimitação *daquilo que pode conhecer* a mente humana no corolário em questão. É como *parte* do intelecto infinito de Deus que a mente humana poderá conhecer ou estar consciente do que quer que seja, pois *todas as ideias são imanentes ao pensamento que a natureza tem de si mesma*, são modificações de um mesmo atributo manifestado em tal ou tal circunstância.

A mente humana aparece como uma distinção dentro do absoluto, uma diferenciação em face de outras coisas. É por isso que ela é no in-

telecto infinito de Deus apenas como um *enquanto finito*, e não como um *enquanto infinito*. Ela explica um fragmento internamente implicado e envolvido da série de todos os modos. O *enquanto* opera a diferença entre *eu* e *outro*: percebo meu corpo como aquela natureza/essência que expresso imediatamente e claramente, enquanto percebo como outro aquilo que expresso apenas mediadamente, por meio da maneira como me afetam. Mais do que isso, o enquanto do finito guarda em si os dois eixos determinantes de sua existência, a sua tensão constitutiva, a sua dupla condição existencial: a pessoa é um agente situado da própria potência da natureza, mas, ao mesmo tempo, o receptor passivo de acontecimentos que lhe acometem por causas externas e *locus* da ignorância. E só é um enquanto também poder ser o outro e só é o outro enquanto pode ser o um. Isto é, para o finito, só é possível agir ao custo de também padecer e só padece aquilo que, em algum momento, pôde também agir e perseverar na existência como uma essência singular em meio a outras.

A mente humana percebe algo *enquanto* Deus é explicado pela natureza da mente humana, ou seja, enquanto Deus tem uma ideia que constitui a mente humana. Dado que a ideia manifesta o que acontece em seu objeto, podemos antecipar que a mente humana percebe seu corpo e, por mediação dele, os outros corpos (porém inadequadamente a ambos).

A adequação e a inadequação são funções que se seguem da situação da mente humana no enquanto substancial que se trata em cada caso. Quando Deus tem a ideia de algo *enquanto e suficientemente enquanto* possui a ideia da mente humana, então nós percebemos essa coisa adequadamente, isto é, nós a percebemos acompanhada da totalidade de razões ou causas pelas quais aquilo é o que é, de maneira que temos em nós a justificação devida de seu conteúdo. Metaforicamente falando, é como se *aqui, desta perspectiva*, se iluminasse adequadamente a essência da coisa. O inverso acontece quando Deus tem a ideia de algo *enquanto* constitui a mente humana e *também* enquanto constitui outras coisas. Nesse caso o *também* é sinal de uma insuficiência de nossa parte, a marca da inadequação: nós apenas indicamos, de maneira mutilada – como conclusões sem premissas – o conteúdo da coisa, mas não o expomos no seu

modo de produção completo. A ideia de Pedro em mim não é a ideia de Pedro em Pedro e menos ainda a ideia de Pedro em Deus. O *também*, significa, ao mesmo tempo, que *em Deus* isso é absoluto e completo, pois ele abarca o conceito de todas as coisas necessárias e suficientes para que se compreenda a coisa. Assim, a ignorância é uma espécie de fenômeno local, uma privação relativa à perspectiva: “No ideas, therefore, are inadequate or confused unless in so far as they are related to the individual mind of some person”.²⁸

As condições ontológicas da adequação e da inadequação expressam também esse conflito do finito entre sua afirmação de si e a limitação externa que o nega na medida em que a consequência do conhecimento na existência ética é a projeção da dicotomia da adequação e inadequação na dicotomia da ação e da paixão, ou da liberdade e da servidão, respectivamente. Assim, *compreender o corolário da proposição II é compreender as raízes daquilo que torna possível tanto a liberdade quanto a servidão*. A liberdade do finito, diferente da liberdade divina, nunca é absoluta, estando sempre referida a graus ou a “maior” parte da mente.²⁹

Tudo isso é possível porque a ideia (in)adequada é, a um só tempo, um indicativo da presença ou ausência das relações causais e de implicação lógica, na esteira da mesma identificação entre razões e causas que sugerimos estar presente na metafísica spinozista como consequência da própria inteligibilidade integral do real. Pensar por meio de uma ideia adequada é pensar em termos de relações causais e/ou relações de implicação lógica e dedutibilidade, como sugere Gleizer.³⁰ Na ideia que é adequada na mente humana, estão contidas todas as razões que justificam seu conteúdo enquanto essas razões podem ser encontradas na própria mente. Na ideia inadequada, pelo contrário, possuímos apenas algumas ou nenhuma dessas razões, de modo que permanecemos com meras imagens que apenas *indicam* a natureza das coisas mas que não *constituem*.³¹ Tais imagens não preservam a *forma* das coisas,³² sendo mais um sintoma da ordem dos encontros de nosso corpo com o mundo – isto é, a ordem das afecções – do que uma indicação da ordem da natureza enquanto tal.³³

Assim, a operação do enquanto, bem como as consequentes distribuições entre o adequado e o inadequado, situam a mente de alguém no seu lugar em meio ao intelecto infinito de Deus. A sua diferença em relação a outras reside na diferença entre a série das ideias daquilo que me constitui e a série das ideias daquilo que constitui a alteridade. *Esta divisão modal no absoluto (na série de ideias que constitui a Ideia de Deus) é essencial para que a consciência seja possível*, pois tal consciência só pode se determinar como posta em contraposição a outra coisa ou outrém. Ao mesmo tempo, essa divisão no absoluto possibilita que a separação não seja total, posto que é uma separação imanente a uma concordância subjacente, a saber, a de que todos os modos são modos da mesma substância. A mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus justamente porque se distingue permanecendo junta ao intelecto infinito e junta às outras coisas, que, igualmente, se distinguem sem perceber esta concordância subjacente.

Logo, não há separação entre o conhecimento e o absoluto, *sendo o conhecimento uma manifestação do absoluto segundo as condições determinadas da existência finita*, isto é, segundo a maneira como a substância pode se explicar *enquanto* constitui a natureza de uma existência finita dada. Quando pensamos, somos a natureza, enquanto se encarna neste corpo e nesta mente, se esforçando por compreender a si, às coisas e a Deus.

Notas:

- ¹ Pretendemos abarcar aqui com o termo geral ilusão todos os erros aos quais podemos ser levados pelo que a *Ética* denomina ideias inadequadas. Isso envolve o que na obra é chamado de preconceito, superstição, ignorância e a própria falsidade. Julgamos que o uso do termo ilusão seja útil para facilitar a referência geral ao que há de comum em todos esses fenômenos.
- ² SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 65

- ³ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 125, E2p35s (estamos a utilizar um sistema de abreviações para mencionar as proposições e demais subdivisões da *Ética*. Estas seguem a seguinte nomenclatura: E seguido do número se refere à Parte da *Ética*, p seguido do número se refere a uma proposição específica, s seguido ou não de número se refere ao seu respectivo de escólio, d à respectiva demonstração, c ao respectivo corolário. O termo def se refere a definição, ax a axioma, pref a prefácio, post a postulado, lem a lema, todos eles podendo ou não ser numerados.)
- ⁴ cf. SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 171, E3p2s.
- ⁵ Como afirma E1p16 (SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016).
- ⁶ Como afirma E1p25c (SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016).
- ⁷ Como afirma E1p34 (SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016).
- ⁸ Como afirma E3p6 (SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016).
- ⁹ Como afirma E3p7 (SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016).
- ¹⁰ Como afirma E4def8 (SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016).
- ¹¹ Como afirmam E3p1 e E3p9 (SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016).
- ¹² Como afirma E3p9s (SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016).
- ¹³ Como afirma E3p8 (SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016).
- ¹⁴ Como afirma E1p28 (SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016).
- ¹⁵ Como afirma E3p4 (SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016).
- ¹⁶ cf. MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Éditions de Minuit, 1969; DELLA ROCCA, Michael. *Spinoza*. New York: Routledge, 2008.
- ¹⁷ Em termos leibnizianos, se trataria de uma espécie de princípio de razão suficiente, pelo qual deve haver uma razão para que tudo o que existe e também para o que não existe.
- ¹⁸ Cf. LEVY, Lia. *O autômato espiritual. A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre: L&PM, 1998. p. 25

- ¹⁹ Metaforicamente falando, a luz precisa se desdobrar em cores e sombras. A consciência, se há uma, só pode aparecer no sistema de uma substância necessária se ela for a posição de um modo que se diferencia de outro sem, no entanto, estar dissociado deste outro, como pretendemos mostrar. É essa unidade na diferença que vai nos permitir, nos parece, que Spinoza siga com as cruciais conclusões do corolário da proposição 11.
- ²⁰ SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 95, E2p11.
- ²¹ Cf. DESCARTES, René. *Meditações*. Coleção Os pensadores, vol. XV. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 109. Como é sabido, a concepção spinozista do juízo é diferente da de Descartes, entretanto, o axioma a que Spinoza remete parece favorecer essa distinção lógica entre a ideia e as atitudes a ela relacionadas, que podem estar presentes ou não a depender do contexto. A ideia pode existir sem estas, mas estas não podem existir sem uma ideia a que se referem.
- ²² Ter o seu bolo e comê-lo ao mesmo tempo é uma expressão de língua inglesa com certo fundo humorístico que costuma indicar uma situação em que alguém pretende ter um certo resultado sem abrir mão daquilo que seria o seu custo, quer seja um custo material, lógico, performativo etc.
- ²³ SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 95, E1p11c.
- ²⁴ São estas as ocorrências em que E2p11 é citada: E2p12, E2p13, E2p19, E2p20, E2p22, E2p23, E2p24, E2p30, E2p34, E2p38, E2p39, E2p40, E2p43, E2p48, E3p1, E3p2, E3p3, E3p10, E3p28, E4p37, E5p9, E5p36, E5p38 – não distingo aqui se a remissão é feita à demonstração, ao corolário ou ao escólio da proposição 11 (SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016).
- ²⁵ Cf. CURLEY, Edwin. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- ²⁶ Sobre esta conciliação spinozista das teorias da verdade, convém atentar ao que Gleizer afirma sobre o caráter especial das verdades sobre os atributos, que possuem ideias que são evidentes sem a remissão a outras, servindo como um fundamento mesmo num sistema coerentista. Cf. GLEIZER, 2009, p.82
- ²⁷ GLEIZER, Marcos. Ideia adequada, holismo semântico e verdade como coerência em Espinosa. *Analytica*, v. 13, n° 2, p. 66, 2009.
- ²⁸ SPINOZA, B. *Ethics*. Trad. W. H. White. Hertfordshire: Wordsworth Editions, 2001. p. 76, E2p36d.
- ²⁹ A expressão maior parte da mente é uma alusão ao frequente uso desta formulação por Spinoza na Parte V da *Ética*, em que se estará tratando, justamente, da liberdade.

- ³⁰ GLEIZER, Marcos. Ideia adequada, holismo semântico e verdade como coerência em Espinosa. *Analytica*, v. 13, n° 2, 2009, p.70
- ³¹ Convém consultar a esclarecedora proposição 16 da Parte II, em que esta relação de indicação e envolvimento da ideia de afecção é melhor detalhada.
- ³² Nos referimos à forma tal qual ela é discutida no escólio da proposição 17 da Parte II, em que Spinoza debate e define aquilo que, a partir deste momento, ele passa a batizar de imaginação e de imagens.
- ³³ A ordem das afecções e suas consequências são abordadas, por exemplo, no escólio da proposição 18 da Parte II, em que se trata da memória, a qual é, ela mesma, uma concatenação dessas ideias. Cada um está habituado a refletir o mundo segundo os traços pelos quais seu corpo foi mais marcado, se impressionando mais com isto do que aquilo. O corpo contrai hábitos que colorem a maneira como tal corpo se lança sobre o mundo e suas ocupações, como ele avalia e categoriza as coisas e suas imagens etc.

Da crítica à causa do erro cartesiana à identidade entre ideia e volição

Gabriel Frizzarin – Universidade de São Paulo (USP)

Embora Spinoza não costume mencionar explicitamente os autores aos quais e contra os quais ele se dirige ao apresentar a sua doutrina, essa reserva não o impede, em contrapartida, de se posicionar expressamente em relação a um horizonte determinado: o cartesiano. Ora, Descartes não só é o único autor que Spinoza menciona no momento em que apresenta a sua teoria dos afetos, como também é o único a que ele se dá ao trabalho de refutar no prefácio à *Ética* V. Ali, um primeiro elogio a esse “homem brilhantíssimo” converte-se rapidamente em uma crítica às opiniões “agudas” a respeito do poder absoluto da alma sobre as paixões. E essa agudeza é exatamente o que Spinoza, no prefácio à *Ética* III, atribui como resultado do engenho de Descartes.¹ A mesma menção explícita e o mesmo tom crítico também podem ser encontrados nas cartas endereçadas a Tschirnhaus, mas, dessa vez, no tocante aos princípios da física. Na *Carta 81*, Spinoza declara que “os princípios das coisas da natureza admitidos por Descartes são inúteis, para não dizer absurdos”,² visto que a concepção cartesiana de extensão (uma massa em repouso) tornaria inviável demonstrar a existência dos corpos. Nesse mesmo sentido, o texto da *Carta 83* revela uma repreensão à definição cartesiana de matéria, pois esta teria sido reduzida à de extensão. A alusão explícita e crítica a Descartes não resiste nem mesmo quando Spinoza põe-se a demonstrar sinteticamente as teses cartesianas, fiel ao preceito de não se afastar delas. É no prefácio dos *Princípios da filosofia cartesiana* que encontramos a advertência de Meyer segundo a qual Spinoza rejeita como falsas as opiniões demonstradas e acalenta uma posição bem diversa, como a que ele sustenta sobre a determinação da vontade. Todas essas passagens consistem, portanto, em indicações preciosas para tomarmos contato com o fato de que Spinoza não hesita em travar um diálogo explícito e crítico com o cartesianismo.

Se não é fora de propósito dizer que a menção crítica à filosofia cartesiana é uma constante no *corpus spinozanum*, então, não se pode deixar de dar voz à primeira delas. Atendendo a uma solicitação de Henry Oldenburg, a *Carta 2* trata de apontar três equívocos observados nas filosofias de Bacon e de Descartes, bem como de indicar o caminho pelo qual se pode corrigi-los e substituí-los por outros mais seguros.³ No que concerne aos dois primeiros equívocos, a questão é prontamente resolvida: Spinoza não se demora nela porque a solução se encontra em algumas proposições expostas no início da carta (um esboço da teoria da substância). Mas, no que concerne ao terceiro equívoco, o filósofo se mostra muito mais preciso nos detalhes da questão: reduzindo a causa do erro baconiana à única fornecida por Descartes, Spinoza se dedica a mostrar que a vontade é apenas um universal desprovida de realidade e que, por isso, a explicação para o erro fica a cargo das volições particulares, cuja determinação provém de causas externas. Ora, ninguém ignora que, ao fazer incidir com toda força a lâmina crítica sobre a noção de vontade livre, o texto da *Carta 2* aponta para uma tese capital presente na *Ética II*: a de que não há uma vontade absoluta e independente do intelecto, mas há a volição singular idêntica à própria ideia singular. No entanto, esses dois textos parecem diferir a respeito do núcleo central de suas posições, pois enquanto a *Carta 2* se refere à irrealidade de uma vontade como essência universal, a *Ética II* preocupa-se em estabelecer a identidade entre volição e ideia. Convém, portanto, interrogar sobre o significado dessa aparente mudança e sobre o escopo dela na crítica à causa do erro cartesiana. É no mesmo sentido que podemos falar de uma crítica à vontade em ambos os textos? Ou se trata de uma divergência que sinaliza profundas diferenças conceituas? A fim de determinar até que ponto os textos da *Carta 2* e o da *Ética II* partilham uma visão comum sobre a crítica à vontade livre, buscaremos examinar as razões que os conduzem a desenvolver as suas posições e assinalar os pontos de contato estabelecidos entre elas.

A *Carta 2*: crítica à causa do erro cartesiana

O fato de Spinoza não recorrer às proposições expostas no início de sua carta, mas avançar em outra direção para corrigir e substituir a causa

cartesiana do erro, é já uma indicação de que, para além do esboço da teoria da substância pelo qual se poderia reparar os equívocos sobre a causa primeira e a natureza da mente, será preciso estabelecer especificidades. Importa, portanto, ter olhos abertos para observar o surgimento de outro traço para o qual a *Carta 2* aponta. Sobre a causa do erro que a filosofia de Descartes sustenta, Spinoza a reconstrói sob a seguinte fórmula: “que a vontade humana é livre e mais ampla do que o entendimento”.⁴ Esta seria a causa mais importante e, portanto, a única que o preocupa. E é por isso que, sem se incomodar com as demais causas do erro, o filósofo não demora a atender ao pedido de Oldenburg, investindo contra ela em dois movimentos principais.

O primeiro movimento da crítica spinozana consiste em tecer uma analogia entre a vontade e as volições, entre a brancura e as coisas brancas, entre a humanidade e os homens. Sua finalidade é mostrar que, entre esses elementos, pode-se extrair a mesma relação, ou, melhor, a mesma impossibilidade: tal como a humanidade não pode ser causa de Pedro ou de Paulo, e da mesma forma que a brancura não pode ser causa desta ou daquela coisa branca, assim também a vontade não é causa de volições particulares. Importa observar que subjaz ao discurso a recusa do vínculo causal entre um elemento dito universal e outro particular. Será justamente esse o tom que dominará a crítica desenvolvida na *Carta 2*. Assim, vemos que todo o esforço de Spinoza consistirá em demonstrar que a vontade é um universal desprovido de realidade que, por isso, não possui relação causal com as volições particulares.

No segundo movimento da crítica, que dá lugar a essa demonstração, o texto desenvolve-se caracterizando a vontade como um ente de razão, já que tipificá-la como tal significa concebê-la apenas como um modo de pensar desprovido de realidade fora da mente.⁵ Nesse sentido, pode-se dizer que a vontade é uma noção geral que não possui laço causal algum com volições particulares, isto é, com esta ou aquela afirmação ou negação. Por isso, fica estabelecido que a vontade, por ser um ente de razão, não pode ser causa de volições particulares. A despeito disso, a sequência do texto considera que as volições continuam a exigir uma causa

para as suas existências, não podendo ser consideradas livres justamente porque “são como necessariamente tais como resultam das causas que as determinam”.⁶ E, nesse ponto, exatamente, insere-se a leitura de que, “seguindo Descartes, os erros são volições particulares”.⁷ Cumpre observar que, ao equiparar erro e volições, Spinoza transpõe para um tudo quanto havia sido considerado do outro, e assim se pode dizer que, tal como as volições, os erros na filosofia cartesiana são volições particulares, não são determinados pela vontade, requerem uma causa para existir e não podem ser considerados livres. Tendo como fundo tais questões, resta ao filósofo concluir que os erros somente podem ser determinados por causas externas. Eis, então, como a crítica spinozana desconstrói a causa do erro cartesiana, encerrando a resposta a Oldenburg.

Fica claro que os movimentos dessa crítica desarticulam da causa cartesiana do erro a noção de vontade livre. Uma vontade como tal não existe, pois ela é apenas um modo de pensar universal desprovido de realidade e, por isso, não pode ser causa de volições particulares tanto quanto a humanidade não pode ser causa de indivíduos, como Pedro e Paulo. É de notar com toda atenção que a crítica spinozana incide menos sobre o livre-arbítrio do que sobre a impossibilidade de uma relação causal entre uma suposta essência universal e elementos particulares.⁸ Assim, Spinoza retira de cena o universal irreal que determina as volições particulares e detém o discurso nas volições particulares determinadas por causas externas. Como todos os leitores sabem, outra formulação de uma crítica à vontade livre está exposta no conjunto de EII P48 e 49, contendo, inclusive, como resultado do percurso, a indicação de que a tese de identidade entre ideia e volição permite suprimir a causa que comumente se estabelece para o erro. Mas essa formulação comporta uma aparente mudança com relação à crítica presente na *Carta 2*, e é justamente isso que buscaremos discutir.

As proposições finais da *Ética II*: demonstração de identidade entre ideia e volição

Em EII P48, Spinoza formula uma crítica análoga àquela da *Carta 2*, mas agora as suas razões são diferentes, pois o enunciado da proposição

refere-se à mente humana e à determinação dela. Isso ocorre porque Spinoza não perde jamais de vista a dedução da natureza da mente humana, o que implica demonstrar que não se dá nela nenhuma instância que não possa ser sempre determinada, nem mesmo uma vontade.

É justamente por isso que o ponto de partida da demonstração ape-la a EII P11 para explicitar a condição ontológica da mente humana, a saber, um modo de pensar certo e determinado. Sabendo que a essência do homem é constituída por modos determinados dos atributos de Deus, então, resta à mente ser uma modificação do atributo pensamento, que expressa de maneira certa e determinada essa natureza eterna e infinita. Estabelecida essa condição, a demonstração dedica-se a mostrar que a mente não pode ser causa livre de suas ações: o segundo corolário de EI P17 intervém nesse momento para garantir que só Deus é dito causa livre porque só ele existe pela necessidade de sua natureza e só ele age pela necessidade dela; implicitamente, a definição EI 7 se faz presente, uma vez que ela considera livre a coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e que se determina por si só a agir. Provém dessa especificação o passo seguinte da demonstração: longe de satisfazer os requisitos do que seja uma coisa livre, a mente humana é determinada a querer ou não querer por uma série infinita de causas finitas, como atesta EI P28. Assim, porque é modificação da substância, a mente não possui uma essência que envolve a própria existência e, conseqüentemente, não pode ser causa livre, dependendo na verdade de uma sequência infinita de causas finitas que a determinam a existir e a operar. Por essa razão, nela não se dá uma faculdade absoluta da vontade, mas segue querendo isso ou aquilo por uma determinação ao infinito. O que, portanto, fica compreensível nessa armação argumentativa é que Spinoza recusa dar-se na mente uma vontade como instância indeterminada pela qual, ao feito cartesiano, “agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto”.⁹

Convém observar que o núcleo do raciocínio spinozano consiste em expor a incompatibilidade gerada entre a condição dependente da mente humana, de um lado, e a existência nela de uma faculdade independente,

de outro. E é exatamente isso que permite ao escólio a EII P48 estender a validade da demonstração para todas as outras supostas faculdades absolutas da mente humana, inclusive a “faculdade absoluta de entender”. Nesse ponto, porém, podemos perguntar: não havendo na mente faculdades absolutas da vontade e de entender, o que resta a essas faculdades tão caras ao autor das *Meditações* para a explicação da causa do erro? Escreve Spinoza: “estas faculdades ou similares são inteiramente fictícias ou não são nada além de entes Metafísicos, ou seja, universais que costumamos formar a partir dos particulares”. Se até aqui tudo parecia indicar um distanciamento com relação à crítica enviada a Oldenburg, vemos agora ser inegável a aproximação dessas linhas com as da *Carta 2*, aproximação tanto mais aguda quanto se nota que a sequência do escólio retoma justamente a analogia cujo tom dominava a crítica desenvolvida anteriormente: “o intelecto e a vontade estão para essa ou aquela ideia, ou para essa ou aquela volição, da mesma maneira que a pedridade para essa ou aquela pedra, ou que o homem para Pedro e Paulo”. Não há a humanidade, mas Pedro e Paulo, bem como não há a vontade ou o intelecto, mas volições e ideias particulares. Assim, as faculdades da mente são apenas noções universais que não se distinguem dos singulares ideia e volição, a partir dos quais são formadas.

Um importante acréscimo na formulação do escólio não passa sem ser notado: dessa vez Spinoza apresenta o fundamento da formação dos universais, tal como exposto no escólio I de EII P40. Naquela altura, o filósofo mencionava duas causas principais para explicar a origem dos termos transcendentais e universais: um número excessivo e simultâneo de imagens que ultrapassa a capacidade do corpo em formá-las distintamente, implicando na mente a imaginação confusa dos corpos e a reunião deles sob uma única cifra; e uma diferença relativa ao vigor da retenção de imagens no corpo. No caso da formação do universal homem, por exemplo, o corpo é afetado abundantemente por um aspecto de cada indivíduo singular, a tal ponto que a mente não é capaz de imaginar as pequenas diferenças dos singulares, nem o número deles, mas ela imagina distintamente apenas aquilo em que todos convêm enquanto o corpo foi por eles afetado, atribuindo a essa imagem comum o nome homem. É

em vista disso, justamente, que o processo tal como descrito por Spinoza mostra, para o escólio de EII P48, que os homens reputam-se livres por serem cômnicos de seus atos, mas ignorantes do que os determina a atuar. Encontrando-se privados do conhecimento das causas de suas ações, eles pensam atuar por força de uma vontade livre, mas uma faculdade absoluta da vontade denota apenas um termo universal formado a partir da contemplação das volições particulares, ou seja, dos atos singulares de afirmação e negação. Assim, torna-se evidente que todo discurso em torno dos universais é um discurso imaginativo: nenhum deles existe fora da mente humana e resultam somente de um conhecimento inadequado dela, associado à atribuição de nomes a imagens comuns. O que há na realidade são entes singulares – Pedro ou Paulo, esta ou aquela volição, esta ou aquela ideia.

Com efeito, é fácil perceber o ponto de contato estabelecido entre a *Carta 2* e o escólio à EII P48: ambos os textos consideram a vontade como um universal irreal e redirecionam para o centro do discurso as volições particulares e determinadas. Contudo, se prestarmos atenção ao posto original desses textos, não se poderá deixar de notar que o escopo do conjunto de EII P48 é mais abrangente: o que Spinoza tem em vista é mostrar que na mente humana nada há de indeterminado, pois o que se julgava como tal não passa do resultado de um processo inadequado da própria mente. Além disso, ao mostrar que as faculdades são noções universais formadas a partir dos singulares, o escólio à EII P48 prepara o terreno para a demonstração de uma das teses mais conhecidas da *Ética*, segundo a qual ideia e volição constituem um só e o mesmo. É por isso que as últimas linhas do escólio se dedicam a uma crítica à noção de ideia, entendendo-a não como imagem e sim como conceito do pensamento: pela definição EII 3, sabemos que o filósofo emprega o termo conceito (*conceptus*), de preferência a percepção (*perceptio*), por exemplo, para exprimir a ação da mente, que esta forma por ser coisa pensante. Nesse sentido, a rejeição da noção dessa imagem mostra que Spinoza não considera a ideia pelo viés da representação, como pintura inerte de objetos exteriores à mente, mas a sopesa como ato singular. Postas assim as coisas, importa ficar claro que a crítica presente na *Carta 2* estabelece

contato com um aspecto de uma proposição cujo intuito demonstrativo consiste em mostrar que não se dá na mente humana nenhuma faculdade absoluta e cuja crítica permite alcançar completamente a causa do erro cartesiano, para a qual cumpre haver o concurso das faculdades do entendimento e da vontade para a formulação do juízo.

Tendo como fundo tais questões, será preciso deduzir-lhes as consequências. E é aqui, justamente, que EII P49 dedica-se a mostrar que “na mente não é dada nenhuma volição, ou seja, afirmação e negação, afora aquela envolvida pela ideia enquanto é ideia”. Seu ponto de partida é exatamente a constatação de que, na mente, há apenas ideias e volições singulares. A partir disso, Spinoza põe em cena a seguinte volição: os três ângulos do triângulo são iguais a dois retos. Recorrendo ao axioma EII 3, a demonstração indica que afirmar algo do triângulo implica necessariamente a ideia de triângulo. Deve-se dizer, então, que a afirmação não pode ser nem ser concebida sem a ideia de triângulo, pelo que cumpre concluir que toda volição deve envolver necessariamente uma ideia. Na sequência do texto, a demonstração realiza a inversão dessa relação, pois seu propósito também é explicar que toda ideia deve envolver necessariamente uma volição. Para isso, ela evoca a definição de pertencer à essência (EII def. 2), por recurso da qual se demonstra que a afirmação de que os três ângulos do triângulo são iguais a dois retos pertence à própria essência do triângulo, fazendo com que este não possa ser nem ser concebido sem tal afirmação. Com isso, temos a seguinte situação: a volição não pode ser nem ser concebida sem a ideia, e a ideia não pode ser nem ser concebida sem a volição, pois esta pertence à sua essência. Isso significa que não se dá ideia sem volição nem volição sem ideia, pois elas seguem inseparável e unicamente juntas. Assim, vemos se constituir a conhecida tese segundo a qual as ideias e as volições são um só e o mesmo ato da mente, pelo qual esta intrinsecamente concebe e afirma ou nega algo.

Embora transpareça em outros trechos do *corpus spinozanum*, como nos prefácio dos *PPC*,¹⁰ a tese de identidade entre ideia e volição constitui uma diferença com relação à crítica apresentada na *Carta 2*. Uma das maneiras de medir essa diferença consiste em observar que em EII

P49 a lâmina da crítica espinosana incide mais sobre o livre-arbítrio do que sobre a impossibilidade de uma relação causal entre uma suposta essência universal e elementos particulares. Isso ocorre não só porque na mente tudo é determinado, mas sobretudo porque a operação do livre-arbítrio, tal como descrita por Descartes, exige uma ideia a respeito da qual a faculdade de querer afirma ou nega livremente. Mas, em função da identidade entre ideia e volição, não há separação entre duas instâncias cognitivas em que uma age absolutamente sobre outra inerte, pois ter uma ideia e afirmá-la ou negá-la constitui o mesmo ato de pensar da mente humana, que é sempre determinada.

Assim como na *Carta 2*, a crítica à vontade livre não se separa de um remanejamento da causa do erro, razão pela qual lemos nas primeiras linhas do escólio a EII P49: “com isso, suprimimos a causa que comumente se estabelece para o erro”. Se a Oldenburg Spinoza indicava que o erro provém de causas externas, podemos ouvir essa indicação ecoar na *Ética II*, quando se diz expressamente que a mente tem de si própria, de seu corpo e dos corpos externos um conhecimento confuso e mutilado quando é determinada externamente, a partir do encontro fortuito das coisas, a contemplar algo (EII P29). Nessa determinação externa, importa ficar claro que a parcialidade e a indistinção envolvidas nessa percepção obtida por meio das ideias das afecções do corpo serão responsáveis por constituir o campo de conhecimento que virá a ser denominado inadequado, no interior do qual a *Ética II* posiciona a noção de erro. Este, por sua vez, não corresponde à menor quantidade de realidade e, por isso, não existe como essência, reduzindo-se à privação de conhecimento envolvida nas ideias inadequadas. Ora, é justamente esse conceito de privação o responsável por guiar a discussão sobre o erro no escólio a EII P49, cujo intuito é mostrar que adesão ao falso não depende de um ato positivo da vontade livre, pois se trata apenas de uma privação de certeza. “Por certeza entendemos algo positivo” (EII P49), escreve Spinoza. Frase significativa, pois revela o fundo ontológico sobre o qual se assentam verdade e certeza. Sabemos, por EII P32, que todas as ideias em referência a Deus são verdadeiras, como também sabemos que uma ideia verdadeira em referência o homem é aquela adequada em Deus

enquanto é explicado pela essência da mente humana. Em vista disso, podemos dizer com Chaui que “uma ideia verdadeira em nós é adequada em Deus: o fundamento ontológico da ideia verdadeira e o da ideia adequada asseguram a certeza intrínseca da ideia da ideia verdadeira”.¹¹ Tal como a mente (ideia de corpo) e o corpo constituem um só e o mesmo indivíduo considerado sob dois atributos diferentes, e tal como a mente (ideia de corpo) e a ideia da mente (ideia da ideia de corpo) são uma só e o mesmo no interior de um mesmo atributo, vale o mesmo raciocínio para a ideia verdadeira e a certeza: situadas no interior do mesmo atributo, elas constituem exatamente o mesmo, pois a certeza nada mais é do que a ideia da ideia verdadeira. Nessa reflexividade, torna-se evidente que uma ideia verdadeira envolve intrinsecamente certeza. É por isso que, ao discutir o erro como privação de certeza, Spinoza afasta a ausência de dúvida como significado da presença de certeza, pois há uma diferença de realidade pela qual se pode estabelecer a distinção entre verdadeiro e falso: “o primeiro está para o segundo como o ente para o não ente” (EII P43). Assim, a adesão ao falso não está a cargo do poder absoluto da vontade que se aplica livremente às representações do entendimento e que, por vezes, as ultrapassa com as suas afirmações ou negações, revestindo de positividade a privação. Ao despojar a privação de qualquer elemento positivo, Spinoza explica essa adesão por circunstâncias que acompanham a formação de ideias inadequadas: não naquilo que estas contêm de afirmação, mas no conhecimento que a mente humana deixa escapar ao ser externamente determinada a produzi-las.

De tudo se nota, portanto, que se estabelece um ponto de contato entre a crítica presente na *Carta 2* e aquela do conjunto de EII P48 e 49, precisamente ali onde Spinoza tira de cena a vontade livre por considerá-la um universal desprovido de realidade e reposiciona as volições particulares e determinadas no centro do discurso. Mas esse ponto de contato não pode ser devidamente tratado sem analisar as razões pelas quais esses textos desenvolveram as suas posições, sem analisar os cortes, os

acréscimos e tudo o mais quanto se pode vislumbrar. Na *Carta 2*, Spinoza desenvolve uma crítica à causa do erro cartesiana cujo argumento central incide sobre a impossibilidade de uma relação causal entre uma suposta essência universal (vontade) e elementos particulares (volições). Na *Ética II*, a demonstração de que a vontade é um termo universal desprovido de realidade integra um movimento argumentativo que, na esteira da dedução da natureza da mente humana, recusa dar-se nela qualquer instância absoluta (porque tudo é determinado), recusa-se dar-se também qualquer faculdade (não passam de universais formados a partir dos singulares) e afirma que volição e ideação constituem um só e o mesmo ato intelectual.¹² A aproximação entre os textos, por consequência, não permite suprimir certas diferenças, embora nenhuma delas diga respeito a qualquer divergência conceitual. Afiançado o trânsito entre a *Carta 2* e EII P48-49, é preciso constatar ainda que ambos os textos tratam de romper com a filosofia cartesiana, convidando-nos, tal como no início, a refletir sobre o significado do legado cartesiano para Spinoza. Parece-nos que nesse caso, em específico, tudo se passa como se a causa do erro cartesiana servisse de ponto a partir do qual Spinoza se esforça para tomar distância e para desenvolver um novo aparato explicativo. Assim, fica no ar a inevitável suspeita de que o esforço de correção e substituição da causa do erro cartesiana na *Carta 2* não se separa do desenvolvimento da tese de identidade entre ideia e volição na *Ética II*.

Notas:

- ¹ Cf. JAQUET, C. *A unidade do corpo e da mente: afetos, paixões e ações em Espinosa*. Trad. Luís César Oliva e Marcos Ferreira de Paula. São Paulo: Autêntica, 2011. p. 48. Consta uma seção dedicada à análise da suposta homenagem spinozana ao engenho (ingenium) cartesiano.
- ² ESPINOSA. *Correspondência completa. Spinoza – Obra Completa II – Correspondência completa e Vida*. Org. J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 296.

- ³ ESPINOSA, Baruch de. *Correspondência completa. Spinoza – Obra Completa II – Correspondência completa e Vida*. Org. J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 42: “O primeiro e maior erro de ambos consiste em que estão muitíssimo distanciados de conhecer a primeira causa e a origem de todas as coisas. A segunda é que não conhecem verdadeiramente a natureza da alma humana. A terceira é que jamais apreenderam a causa do erro”.
- ⁴ ESPINOSA, Baruch de. *Correspondência completa. Spinoza – Obra Completa II – Correspondência completa e Vida*. Org. J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ⁵ Cf. ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015. p. 197-198. O uso do termo ente de razão ecoa no capítulo inicial da primeira parte dos Pensamentos metafísicos, exatamente onde Spinoza se dedica ao estudo do ente. Ali, o filósofo assinala que um ente é “tudo aquilo que, quando é clara e distintamente percebido, constatamos existir necessariamente ou pelo menos poder existir” (p. 197). Por isso, continua o filósofo, não seria apropriado situar um ente de razão nessa categoria, já que ele “nada é além de um modo de pensar que serve para mais facilmente reter, explicar e imaginar as coisas entendidas” (p. 198). E esse modo de pensar a serviço do qual está a imaginação caracteriza-se justamente por “imaginar não entes positivamente, à guisa de entes” (p. 198). Isso mostra que um ente de razão não pode ser colocado entre os entes reais, já que, ao buscarmos fora do intelecto o que é significado com esse modo de pensar, nada poderá ser constatado. Podemos ver, portanto, que ente de razão não é considerado algo em si mesmo, como essência, mas apenas um modo de pensar relativo à mente humana, em função de um funcionamento imaginativo.
- ⁶ ESPINOSA, Baruch de. *Correspondência completa. Spinoza – Obra Completa II – Correspondência completa e Vida*. Org. J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 42.
- ⁷ ESPINOSA, Baruch de. *Correspondência completa. Spinoza – Obra Completa II – Correspondência completa e Vida*. Org. J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ⁸ É precisamente o que Pierre-François Moreau nos fez notar em *Problèmes du Spinozisme* (MOREAU, P.-F. *Problèmes du spinozisme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2006. p. 34-35).
- ⁹ DESCARTES, René. *Meditações. Os pensadores – Discurso do Método; As Paixões da Alma; Meditações; Objeções e Respostas; Cartas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1973. p. 126, §9. No artigo Identidade entre ideia e volição na *Ética* de Espinosa, Juarez Rodrigues revela a profundidade da operação que vemos acontecer no texto de EII P48: “Espinosa nega que a vontade possa ser concebida como um começo absoluto, tal como a concebe Descartes, para quem o homem poderia escolher livremente a despeito das de-

terminações. Para Espinosa, o homem não é um ser destacado da natureza à qual pertence, isto é, um ‘império num império’, pelo contrário, participa da ordem e conexão necessária da natureza” (RODRIGUES, Juarez. Identidade entre ideia e volição na *Ética* de Espinosa. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n° 31, jul-dez. 2014, p. 91).

- ¹⁰ ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chaui. São Paulo: Edusp, 2015. p. 39: escreve Luís Meyer – “E embora julgue ele [Spinoza] umas verdadeiras e confesse ter acrescentado algumas de suas, ocorrem muitas todavia que ele rejeita como falsas e a propósito as quais ele acalenta uma posição bem diversa. Entre outras desse tipo, para mencionar apenas um caso de muitos, há as que se têm sobre a vontade no esc. da prop. 15 da 1ª parte dos Princípios e no Cap. 12 da 2ª parte do Apêndice; embora pareçam provadas com grande desvelo e aparato. Com efeito, ele não a estima distinta do intelecto e muito menos que seja dotada de tal liberdade”.
- ¹¹ CHAUI, Marilena. *A nervura do real*. Volume II: a liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 248.
- ¹² No escólio de EII P43, Spinoza descreve a ideia verdadeira, em contraposição a “algo mudo”, “ao feito de uma pintura inerte”, como um “modo de pensar, quer dizer, o próprio entender” (intelligere). A tradução de *Ética* por nós utilizada justifica a tradução do verbo latino intelligere por entender, visto que o verbo inteligir tem uso limitado no português contemporâneo. Por outro lado, Chaui, ao comentar esse trecho no segundo volume de *A nervura do real*, fala de um ato cognitivo ou ação intelectual (ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chaui. São Paulo: Edusp, 2015. p. 248). O importante é deixar claro que o emprego do verbo latino marca justamente a tese que EII P49 demonstra com todas as letras: longe de haver uma ideia inerte e uma vontade que se exerce livremente sobre ela para formular o juízo, há ideias e volições como um só e o mesmo ato da mente, pelo qual ela concebe e intrinsecamente afirma ou nega.

Expressão envolvente

Kissel Goldblum – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)¹

A ideia e a expressão

Nas definições da segunda parte da *Ética*, vemos que a ideia é um conceito da mente, que a mente concebe, dado que é uma coisa que pensa. Spinoza utiliza a palavra *conceber* por se tratar de um verbo, ou seja, uma ação. O pensamento é ativo e não passivo. As ideias não surgem como representações de um modelo imaginativo, quer dizer, não surgem como resultado da impressão da imagem de um objeto exterior no pensamento. As ideias só podem resultar de outras ideias, assim como os corpos só podem resultar de outros corpos – corpos não produzem ideias.

Na sexta definição da primeira parte da *Ética*, Spinoza expõe uma característica fundamental dos atributos: eles são expressivos. Cada um exprime uma essência eterna e infinita. A *expressão* assume, assim, uma função essencial na dinâmica de conhecimento. A teoria do conhecimento spinozana não trata de conceber um método para que os homens possam compreender a natureza, trata de conceber as próprias maneiras pelas quais a Substância compreende. Se não existe um método,² tampouco existe uma finalidade no conhecimento. Não se trata de uma busca por signos, mas a compreensão da maneira própria pela qual conhecemos as forças que se expressam na natureza tais como elas são em si mesmas. A *expressão* assume uma função fundamental na dinâmica de conhecimento e progresso:³ Deus não fabrica signos, Deus se expressa, e a expressão não é nem simbólica nem mística. A Natureza se expressa e ao expressar-se revela relações. A expressão não pode, assim, ser compreendida como uma coisa fixada pela consciência, mas o conhecimento da natureza da expressão surge da compreensão de que *isso que se expressa é o mesmo que se compreende*.

Deleuze desvenda dois termos correlacionados à expressão:⁴ *explicare et involvere*.⁵ As duas palavras advêm da palavra latina *plicar*, que

significa *dobrar*. Nessa esteira, *implicar* ou *envolver* introduzem a ideia de dobrar para dentro, enquanto *explicar* e *desenvolver*, dobrar para fora. A expressão é, assim, uma manifestação do uno no múltiplo. A Substância se expressa no todo, ou seja, o todo desdobra as suas partes. Em outras palavras o observador é a coisa observada.

As expressões exprimem a própria unidade, “são os olhos da alma. São, portanto, os órgãos que nos colocam em contato com as coisas e, por ocasião desse contato, nos transmitem esse sentimento de nós mesmos”.⁶ A tradição, ao caracterizar a mecânica epistemológica do processo de formação das ideias a partir do modelo imaginativo, ensinou que as ideias surgem como resultado do encontro do pensamento com a extensão. Essa concepção negligencia o caráter expressivo da ideia e falseia o índice da verdade, que está na própria coisa ou na ideia. Gabriel Leitão expõe o erro fatal daqueles que “julgam as coisas pelos nomes e não os nomes pelas coisas”.⁷ Portanto, “compreenderá claramente que a ideia (por ser um modo do pensar) não consiste nem na imagem de alguma coisa, nem em palavras”.⁸

A ideia é outro modo de considerar os corpos da extensão e vice-versa – *res extensa* é igual à *res cogitans* – cada modo expressa a essencialidade eterna e infinita da Substância. Em grego, *ideia* significa *forma*, um aspecto ou aparência de alguma coisa. Para Spinoza, tudo tem ideias: pedras, pássaros, homem etc. Todas as coisas têm uma forma, o que equivale a dizer que todas as coisas têm uma ideia. O objeto da ideia que é, por exemplo, a mente de um ser humano, é o corpo de sua ideia. A forma de um corpo humano é a mente desse corpo, é o que possibilita a distinção de um objeto de outro. A mente de uma planta é muito mais simples do que a de um ser humano, uma planta é animada em um nível muito menor.

A ideia verdadeira distingue-se das demais porque é adequada, e não pela correspondência com seu ideado. Uma coisa é o círculo, outra a ideia de círculo.⁹ O círculo tem centro e periferia, todavia, a ideia do corpo não é o corpo: “querendo dividir a água divido senão o modo da substância e não a substância mesma”.¹⁰ Para que a mente reproduza o modelo da natureza, ela deve produzir todas as suas ideias a partir

daquela que reproduz a origem e a fonte da Natureza; “O escopo, então, é ter ideias claras e distintas, tais que, como se pode ver, sejam feitas a partir da *pura mente* e não de movimento fortuitos do corpo”¹¹ (grifo nosso). Conheceremos a maneira correta de conhecer quando tivermos a ideia do ser perfeitíssimo e, como sabemos, *a ideia é uma sensação em ato*. Esforçar-nos-emos para concatenar as ideias de tal modo que nossa mente reproduza objetivamente a formalidade da natureza, ou seja, que nosso intelecto humano reproduza o intelecto divino, e que as coisas sejam concebidas por meio de sua essência.

A ideia exprime a perfeição das coisas no pensamento. A modificação de um modo exprime a ideia de um corpo que manifesta a essência da Natureza imediatamente. Na demonstração da manifestação da expressão, esta envolve e a explica. Não podemos entender a expressão a partir de suas explicações, apenas por meio da própria expressão. A explicação aponta mas permanece sempre após o acontecimento. A essência formal não é expressa sem que haja entendimento divino, visto que é a expressão que funda a conexão com o entendimento. “Por Deus compreendo as afecções de uma Substância, ou seja, aquilo que existe e que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”.¹² É na medida que a Substância se exprime nos atributos que os atributos exprimem a essência formal.

Os atributos são como pontos de vista da Natureza. Mas, no absoluto, os pontos de vista não são exteriores (no absoluto não existe interior e exterior). A Natureza compreende em si a infinidade de seus próprios pontos de vista. Não é um ponto de vista que adquire um entendimento finito perfeito, que entende todas as propriedades, uma a uma, e as explica ao compará-las com outras coisas próximas. *A coisa que se exprime é ela mesma que se explica*. A expressão não pode ser objeto de repetição e demonstração – é ela própria em ato que se exprime no absoluto, que manifesta imediatamente a essência da Substância. Não é possível entender qualquer ideia sem que haja expressão. Cada expressão é como se fosse a existência do exprimido, de tal forma, que a essência exprimida é a essência da Natureza.

A expressão é como uma semente que exprime, de certa forma, a árvore toda. A essência da Natureza é expressa nos modos, assim como o espelho aponta para o olho que vê a imagem. O que é expresso está envolvido na expressão assim como a árvore e a semente: a essência da Substância é constituída pelos atributos que a exprimem e não meramente refletida nos atributos. A expressão reúne Deus (natureza naturante) e o mundo (natureza naturada). Os modos se exprimem, desenvolvem ou explicam a Natureza. A potência é a coesão absoluta de Deus e o mundo. Mas Deus tem outra potência, outro modo da expressão: Deus se exprime e se entende objetivamente. Quando Spinoza diz: “a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir. Isto é, tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se objetivamente em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão, da ideia de Deus”,¹³ e que “quando a mente humana percebe isto ou aquilo não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado por meio da natureza da mente humana, (...) tem esta ou aquela ideia”,¹⁴ vemos que essência de Deus age formalmente nos modos que constituem sua natureza e objetivamente na ideia que exprime essa natureza. A essência objetiva é uma potência de Deus. Não existe um ser que seja a causa de todas as coisas sem que também seja causa de fato das ideias.

Spinoza estava dizendo que há uma relação da potência infinita de Deus de pensar e da essência objetiva que exprime as ideias. Sabemos que a Natureza pensa infinitas coisas de infinitos modos.¹⁵ Para que ela conceba uma ideia de sua própria essência é necessário que ela possua, no atributo pensamento, uma potência de pensar idêntica à potência de existir. A potência infinita do pensamento de pensar é a essência objetiva de Deus: *não há causa objetiva se não houver uma essência formal*.

Possibilidades e necessidades constituem a potência da existência e das ações de Deus: possibilidades relativas aos modos formalmente distintos e à necessidade relativa à unicidade da Substância. “A essência formal não é por si e tampouco criada; com efeito, os dois suporiam que a coisa existe em ato, mas ela depende só da essência divina, na qual tudo está contido”.¹⁶

Como a Natureza é um ser do qual se afirmam atributos infinitos e contém em si todas as essências das coisas criadas, é necessário que de tudo isso, seja produzido no pensamento uma ideia infinita que contenha em si objetivamente a Natureza inteira, tal qual ela realmente é em si mesma.¹⁷

O atributo pensamento constitui-se de maneira formal de modificações que objetivamente expressam o atributo. Em outras palavras, a diferenciação entre causa formal e objetiva coincide no pensamento com a diferenciação entre essência formal e realidade. Nesse sentido, para tudo que existe de maneira formal há uma ideia que objetivamente corresponda a essa formalidade. “Deus contém eminentemente aquilo que se encontra formalmente nas coisas criadas, isto é, Deus tem atributos tais que contêm todas as coisas criadas da maneira mais eminente”.^{18, 19}

Para investigarmos a natureza da ideia de Deus, é necessário inquirir uma resposta que resida no próprio atributo pensamento, que é dizer, quando investigamos a ideia de Deus, estamos procurando a natureza da expressão. Para tal, é essencial manter uma distinção muito clara na mente entre aquilo que exprime e o que é expresso. O expresso é a causa, mas o que se exprime é a potência de entender as maneiras pelas quais entendemos. No início do apêndice da EI, Spinoza diz que tudo o que acontece tem como causa Deus pela própria natureza da sua forma. As ideias seguem da ideia de Deus e, formalmente falando, de sua potência de pensar.

“Ademais, como para a existência de uma ideia (ou essência objetiva) somente se requer o atributo pensante e o objeto (ou essência formal), o que dissemos é certo: a ideia ou essência objetiva é a modificação mais imediata do atributo”.²⁰ Sem dúvida, nossas ideias de afecções “envolvem” sua própria causa, ou seja, a essência objetiva do corpo exterior, mas elas não a “exprimem” nem a “explicam”. As afecções que temos revelam uma perspectiva de nosso corpo, todavia, não podem explicar a essência da natureza exterior. As imagens que temos são marcas, imagens impressas em nossa retina e não ideias expressivas; são apenas sensações, não compreensões. Devemos lembrar: conceber uma ideia, da perspectiva da eternidade, tem menos relação com interpretar e mais com participar da natureza. “A ideia inadequada é a ideia inexpressiva”.²¹

A essência da Substância e a essência do modo

Há dois processos que coadunam: um referente à essência da Substância e outro, à essência do modo. Todo corpo, por ser uma modificação, está a todo momento afetando e sendo afetado. Desse modo, sua potência é constantemente atualizada. “À *potentia* corresponde uma *aptitudo* (aptidão) ou *potestas* (poder)”.²² Quando nos referimos à essência do modo, devemos notar que ela condiz, de uma certa maneira, com uma potência de poder ser afetado, e como os corpos são todos modificações, afetam-se, ou seja, modificam-se a todo momento, ora por afecções adequadas ora por afecções passivas. “Evidentemente, esta tendência será frustrada por todos os tipos de causas externas que, na maioria das vezes, impedirão que ele se atualize”.²³ Agora, quando falamos da essência da Substância nos referimos a uma potência sempre atual, imanente, a Natureza é absoluta, é tudo que é a todo momento.²⁴ Ela produz como existe, a potência de Deus não se distingue de sua essência. Deus só se afeta adequadamente. “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas”.²⁵

Sabemos que as modificações – os seres finitos – não podem existir por suas próprias causas, são dependentes de uma potência externa para *ser*. Possuem uma essência particular, conquanto essa essência, desacompanhada, não tem poder para realizar-se na existência. Somente quando nós nos concebermos como alguma coisa que só pode ser à medida que é parte de um todo (que existe necessariamente), apreenderemos, de fato, o que é ser uma modificação de um modo da Substância. É por esse caminho que encontraremos a medida da potência, ou seja, do poder ou aptidão que cabe à essência do modo: *participar* ativamente do atributo, o qual somos uma modificação.

Dado que seu potencial abarca plenamente a totalidade do que existe, a Natureza é absoluta, ela abrange a integralidade da duração e da eternidade. Russell, em *História da filosofia*, afirma sobre a filosofia spinozana: “só a ignorância nos faz supor que podemos modificar o futuro: o que há de ser será, e o futuro está fixado de modo tão inalterável quanto o passado”.²⁶ Seus modos (os atributos) são as condições que permitem ao intelecto perceber aquilo que constitui a essência da Substância, que

por sua vez, às contêm formalmente.²⁷ As modificações dos seus atributos envolvem distinções racionais e são implicados pelos modos na duração. Como um composto de corpo e alma, ou seja, de modificações dos modos da Natureza e que possuem cada qual uma essência objetiva, o homem é, a todo momento, de certa forma, determinado pela essência da Substância à medida que as essências do seu corpo e de sua alma (mente humana) exprimem sua imanência. A dinâmica de conhecimento da Natureza formaliza esse processo de coadunação de duas essências (da Substância e do modo), processo que podemos observar, descrito de uma determinada abordagem no TEI, quando o autor da *Ética* fala sobre a necessidade de inquirir uma ordem correta – seguir a partir das coisas particulares “a fim de que sua essência objetiva seja também a causa de todas as nossas ideias e, então, nossa mente venha a reproduzir maximamente a Natureza”.²⁸ Em seguida, fala sobre como progredir desde os *entes reais* como uma estrutura a ser desvelada uma a uma, progredindo “segundo a série das causas”. Não obstante, devemos “notar que eu aqui não entendo por série das causas e dos entes reais, a série das coisas singulares mutáveis, mas exclusivamente a série das coisas fixas e eternas”.²⁹ Pois bem, com isso em mente, temos uma perspectiva que mostra o porquê não é através da interpretação dos significados das palavras que a Natureza manifesta sua perfeição aos homens – “poder-se-ia perguntar com razão como Deus pode fazer-se conhecer ao homem (...) Respondemos: jamais por palavras”.³⁰ A essência imanente expressa pelos modos, por meio das essências objetivas, não transmite suas verdades de uma maneira transcendental ao próprio movimento da matéria ou ao intelecto na coisa pensante. Ao contrário, ela os determina iminentemente, a todo momento, desde sempre para sempre.

Para entender em que medida podemos enunciar uma potência das essências objetivas nos seres criados – dada a imanência da essência da Substância –, temos que investigar a *aptidão*³¹ das coisas finitas para agir, existir e perseverar na sua existência, em outras palavras, em que consiste sua potência. Na oitava definição da quarta parte da *Ética*, Spinoza afirma que *virtude* e *potência* têm o mesmo sentido. Desse modo, enquanto referida, por exemplo, ao homem é sua própria *essência* ou *natureza*,³² quando

age exclusivamente por meio de leis próprias.³³ As coisas na duração, ou seja, que dependem das coisas eternas, têm potencial para agir à medida que se compreendem como causa adequada. Assim, “Padecemos à medida que somos uma parte da natureza, parte que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais”.³⁴ Notamos que padecemos quando somos apenas uma causa parcial, quando temos uma ideia inadequada, por meio da ideia de nossa própria mente separada da Natureza, por exemplo, à medida que imagina, a mente humana não tem um conhecimento adequado.³⁵ De modo contrário, persevera quando é consciente que suas ações fazem parte do movimento da extensão, e além do mais, “não pode ocorrer que o homem não seja uma parte da natureza”.³⁶ A potência do homem é uma parte da potência infinita de Deus. Expressamos nosso quinhão da potência de Deus quando explicamos essa *potentia* por nossa própria essência. Essa aptidão, essa disposição inata das essências objetivas, só pode ser compreendida em termos de uma participação na potência, na capacidade de se mover na matriz da experiência da duração. Veja bem, a participação não acaba com as diferenças entre as essências: “minha potência continua sendo minha própria essência, a potência de Deus continua sendo a sua própria essência, ao mesmo tempo em que minha potência é uma parte da potência de Deus”.³⁷

Do ponto de vista da produção dos modos, o que se deduz imediatamente da natureza de Deus é que Deus doa necessariamente a si mesmo todos os modos concebidos pelos atributos. O modo infinito imediato de cada atributo é a propriedade pela qual Deus produz tudo o que é concebível em suas modificações. Em sua obra, *Etudes sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*,³⁸ Alexandre Matheron atribui ao *movimento e repouso* a função de transmitir, na prática, a comunicação da essência formal com a essência dos modos no atributo extensão. “Na extensão, a propriedade que Deus tem necessariamente para doar a todos os modos concebíveis é precisamente o movimento e o repouso, posto que é unicamente pelo *movimento e repouso* que os corpos podem aparecer; e com todas as suas leis, produzir tudo que existe”.³⁹ A essência de um modo possui realidade ontológica na medida que é constituído por aquilo doado por Deus. A essência de um corpo é justamente uma certa quan-

tidade de movimento e repouso⁴⁰ caracterizado por certas leis, que não podem constituir para si nada além de uma combinação particular das leis universais da Natureza. As essências de nossos corpos, como verdades eternas, compreendem eternamente os padrões de encadeamento lógico que nossos corpos devem seguir para receber e doar, enquanto as causas exteriores não atrapalham.⁴¹ Nós temos, portanto, eternamente, o conhecimento da forma de encadeamento e da aptidão de nosso corpo, mesmo se uma imaginação o mantiver escondido por uma grande parte de nossas vidas.

Nossa mente, a ideia de um corpo existente em ato, possui dois aspectos. Como Matheron coloca, “ela é ao mesmo tempo, a eterna ideia daquela verdade eterna que é a essência de nosso corpo e a ideia não eterna dessa verdade não eterna que é a existência presente, aqui e agora, do nosso corpo na duração”.⁴² Desses dois aspectos da nossa mente, só o primeiro conhece adequadamente, posto que alcança o ponto de vista da eternidade. A ideia de nosso corpo presente, aqui e agora, não é capaz de exprimir a eternidade do meu próprio corpo. A própria palavra *agora* deriva do latim *hac hora*, que podemos descrever como *neste momento*, e este momento está sempre na duração. Por sua vez, a palavra *momento* deriva do latim *momentum*, uma contração de *movimentum* – este momento é sempre uma expressão de um Deus ativo e imanente. “O principal atributo a ser considerado antes de todos, é a eternidade de Deus, pela qual explicamos sua duração”.⁴³ Essa noção, só pode, portanto, vir do aspecto de nós mesmos que é a ideia eterna da nossa essência.

E na medida exata em que temos uma parte da ideia de que somos, isto é, onde nós mesmos sabemos algo da essência do nosso corpo – e, reflexivamente, da nossa mente – sob o aspecto da eternidade, (...) que somos esse conhecimento do terceiro tipo que forma a Deus: sabemos que estamos em Deus e que somos concebidos por Deus.⁴⁴

Vimos como na metafísica de Spinoza, dois processos se harmonizam; um descrevendo a essência da substância, e outro, a essência do modo. Toda *potentia* (potência) representa um poder de ser afetado que é sempre exercido, e sendo assim, todo poder⁴⁵ é absolutamente atual.

Como sabemos, os modos não têm poder de existir por si só, eles precisam, a todo momento, ser conservados pela Substância; “Portanto, tampouco Deus é, em relação a seus efeitos ou criaturas, outra coisa que uma causa imanente”.⁴⁶ É nesse sentido que a essência objetiva é constantemente afetada. Essa dinâmica é imprescindível para que as criaturas possam perseverar no seu ser, e como não param de se afetar – afetam-se sempre, seja por meio de ideias inadequadas, seja por meio de ideias adequadas (descritas por nossa essência particular).

Assim, a distinção da potência e do ato, no nível do modo, desaparece em benefício de uma correlação entre duas potências igualmente atuais, potência de agir e potência de padecer, que variam em razão inversa, mas cuja soma é constante, e constantemente efetuada. Eis por que Espinosa pode apresentar a potência do modo, ora como um invariante idêntico à essência pois que o poder de ser afetado permanece constante, ora como sujeita a variações, pois a potência de agir (ou força de existir) “aumenta” ou “diminui”, segundo a proporção das afecções ativas que contribuem para preencher esse poder a cada instante.⁴⁷

Agora, se analisarmos a essência da Substância, veremos, primeiramente, que sua potência é eterna.⁴⁸ Desse modo, caracterizá-la como “sempre atual” não satisfaz, pois não a diferencia das essências dos modos. Precisamos dizer que a essência da Substância também é uma força plenamente ativa. A essência pode ser caracterizada como potência, no sentido em que é essência de alguma coisa na qual predomina, em que exerce força. De outro lado, a essência dos modos só pode ser caracterizada como *potentia* quando em relação à essência da Substância. “É de notar enfim que a necessidade, que pela força da causa está nas coisas criadas, é dita ou em relação à essência delas ou em relação à existência delas”.⁴⁹ Os modos têm aptidão para exprimir o eterno posto que são como suas criaturas, e, assim, dependem só da essência divina na qual tudo está contido. É impossível para o homem conhecer a si mesmo sem conhecer a origem da sua natureza, de sua causa; da mesma maneira, é impossível, partindo da natureza da parábola ainda não conhecida, conhecer a natureza de suas ordenadas.⁵⁰

Provavelmente, a conjunção das essências é um dos temas mais complexos dentro da metafísica spinozana. A dificuldade reside na tarefa de conciliá-las ao passo em que conservamos suas diferenças. O próprio autor reconhece este fato pelo menos duas vezes em *Pensamentos metafísicos*: “nenhum homem quer ou opera algo a não ser o que Deus decretou desde toda eternidade que ele quisesse e operasse. De que modo isso pode ocorrer, preservada a liberdade humana, excede nossa compreensão”.⁵¹ E, também, quando afirma:

Agora, para que se pudesse entender devidamente a ubiquidade de Deus ou sua presença em cada coisa, necessariamente dever-se-ia penetrar a natureza íntima da vontade divina, pela qual criou as coisas e pela qual as procria continuamente; como isso supera a compreensão humana, é impossível explicar de que maneira Deus está em toda parte.⁵²

Bom, é certo que, como *modos*, os homens têm a aptidão para partilhar da natureza divina e, dessa maneira, têm o poder de formar ideias que explicam a causa da natureza das coisas. Tudo o que compreendemos adequadamente compreendemos da ideia da Substância e de quem a expressa, não por palavras, “mas de uma forma ainda mais excelente e adequada à natureza da mente, como, sem dúvida, sabe por experiência própria todo aquele que alguma vez experimentou a certeza do entendimento”.⁵³ Deus produz uma infinidade de coisas e ele não se limita em apenas criá-las, ele se comunica imanente, eterna e absolutamente com elas, “tudo o que o homem tem de forma, movimento, e outras coisas, *são igualmente modos dos outros atributos que referimos a Deus*”.⁵⁴

Notas:

- ¹ Kissel Goldblum é bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre em Lógica e Metafísica pelo PPGLM/UFRJ. Professor da Universidade de Vassouras.
- ² No TEI, Spinoza diz várias vezes que há um Método (com m maiúsculo), no caso, este Método não trata de um método analógico. Spinoza não trata de um “método” no sentido analógico, de um certo mecanismo de mediação entre a finitude humana e a infinidade da natureza. No entanto, Método no sentido spinozano é o próprio entendimento. Não podemos tratar em termos de uma metodologia, pois a Beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude, ou seja, a compreensão.
- ³ Utilizo a palavra progresso em referência à passagem do Tratado da emenda do intelecto: “À medida que confundimos a imaginação com intelecto, julgamos entender o que imaginamos. (...) Por isso antepomos o que devemos pospor e assim se desfaz a verdadeira ordem do progresso e não se conclui nada legitimamente” (ESPINOSA, Baruch de. *Tratado da emenda do intelecto*. Trad. Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora Unicamp, 2015. §90).
- ⁴ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze. São Paulo: Editora 34, 2017.
- ⁵ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze. São Paulo: Editora 34, 2017.
- ⁶ MOREAU, Pierre François. *Spinoza l'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. p. 547, tradução nossa.
- ⁷ LEITÃO, Gabriel. O problema da linguagem em Espinosa. *Linguagens e Diálogos*, v.1, n° 1, p. 30, 2010.
- ⁸ EII, Prop.49esc (ESPINOSA, Baruch de. *Ética (Ethica)*. Trad. Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008).
- ⁹ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado da emenda do intelecto*. Trad. Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora Unicamp, 2015. §33.
- ¹⁰ ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado*. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. PI, Cap. 2, §21.
- ¹¹ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado da emenda do intelecto*. Trad. Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora Unicamp, 2015. §91.
- ¹² EI, Def.6 (ESPINOSA, Baruch de. *Ética (Ethica)*. Trad. Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. Grifo nosso).
- ¹³ EII, Prop.7, cor (ESPINOSA, Baruch de. *Ética (Ethica)*. Trad. Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008).
- ¹⁴ EII, Prop.11, cor (ESPINOSA, Baruch de. *Ética (Ethica)*. Trad. Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008).
- ¹⁵ Cf. EI, Def.6 (ESPINOSA, Baruch de. *Ética (Ethica)*. Trad. Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008).

- ¹⁶ PM, PI, Cap. 2 (ESPINOSA, Baruch de. *Pensamentos metafísicos*. Trad. Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015).
- ¹⁷ BT, PII, Con, §3 (ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado*. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014).
- ¹⁸ PM, PI, Cap. 2 (ESPINOSA, Baruch de. *Pensamentos metafísicos*. Trad. Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015).
- ¹⁹ Poderíamos nos questionar se na *Ética* Spinoza dá espaço para a noção de Deus como causa eminente. No EII7esc, o autor afirma: “E por isso o intelecto, enquanto concebido como constituindo a essência de Deus, é, realmente, a causa das coisas, tanto de sua essência como de sua existência, o que parece ter sido percebido também por aqueles que afirmaram que o intelecto, a vontade e a potência de Deus são uma única e mesma coisa. Portanto, como o intelecto de Deus é a única causa das coisas, isto é, tanto de sua essência como de sua existência, ele deve necessariamente delas diferir, seja no que toca à essência, seja no que toca à existência. Como efeito, o que é causado difere da respectiva causa precisamente naquilo que ele recebe dela”.
- ²⁰ BT, PII, Con, §7 (ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado*. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014).
- ²¹ DELEUZE, Gilles. Espinosa e o problema da expressão. Trad. GT Deleuze. São Paulo: Editora 34, 2017.
- ²² DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 101.
- ²³ MATHERON, Alexandre. *Etudes sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*. Paris: Ens Edition, 2011. p. 698, tradução nossa.
- ²⁴ “A existência de Deus e sua essência são uma única e mesma coisa”. (ESPINOSA, Baruch de. *Ética (Ethica)*. Trad. Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. prop. 20)
- ²⁵ ESPINOSA, Baruch de. *Ética (Ethica)*. Trad. Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. Prop. 18.
- ²⁶ GUINSBURG, J. *Spinoza: obra completa II: correspondência Completa e Vida*. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 370.
- ²⁷ Cf. ESPINOSA, Baruch de. *Ética (Ethica)*. Trad. Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. Def. 4.
- ²⁸ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado da emenda do intelecto*. Trad. Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora Unicamp, 2015. §99
- ²⁹ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado da emenda do intelecto*. Trad. Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora Unicamp, 2015. §100
- ³⁰ ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado*. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. PII, cap. XXIV, §9-10.

31 Ou poder.

32 Nesse sentido, vale ressaltar, como conceitos clássicos da metafísica que o autor conserva da filosofia grega e da escolástica, como potência, essência, Substância, modo etc., assumem, na filosofia spinozana, uma função diferente da tradição. Suas investigações se afastam de uma visão antropomórfica, transcendental ou mitopoética da Natureza. Por mais complicado que seja abandonar, por exemplo, as características religiosas que o termo Deus carrega.

33 Cf. ESPINOSA, Baruch de. *Ética (Ethica)*. Trad. Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. IV, Def. 4.

34 ESPINOSA, Baruch de. *Ética (Ethica)*. Trad. Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. IV, Prop. 2.

35 Cf. ESPINOSA, Baruch de. *Ética (Ethica)*. Trad. Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. II, Prop. 26.

36 ESPINOSA, Baruch de. *Ética (Ethica)*. Trad. Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. IV, Prop. 4.

37 DELEUZE, Gilles. *Spinoza e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 99-100.

38 MATHERON, Alexandre. *Etudes sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*. Paris: Ens Edition, 2011.

39 MATHERON, Alexandre. *Etudes sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*. Paris: Ens Edition, 2011. p. 699, tradução nossa.

40 “A essência objetiva dessa proporção existente e que está no atributo pensante, dizemos que é a mente do corpo. Assim, se uma dessas modificações (o repouso ou o movimento) se altera para mais ou para menos, também a ideia se altera para mais ou para menos, também a ideia se altera na mesma medida; por exemplo se o repouso vem a aumentar e o movimento a diminuir, assim é causada a dor ou tristeza que denominamos frio. Pelo contrário, se o movimento é que cresce, assim é causada a dor que denominamos calor” (ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado*. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. PII, Apên, §15).

41 “Durante o tempo em que não estamos tomados por afetos que são contrários à nossa natureza, nós temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto”. (ESPINOSA, Baruch de. *Ética (Ethica)*. Trad. Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. V, Prop.10)

42 MATHERON, Alexandre. *Etudes sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*. Paris: Ens Edition, 2011. p. 702, tradução nossa.

43 ESPINOSA, Baruch de. *Pensamentos metafísicos*. Trad. Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. PII, Cap.I

44 MATHERON, Alexandre. *Etudes sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*. Paris: Ens Edition, 2011. p. 703, tradução nossa.

- 45 Ou aptidão.
- 46 ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado*. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis Cézár Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. PI, cap. II, Diálogo entre o intelecto, o amor, a razão e a Concupiscência, §12.
- 47 DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 102.
- 48 “O principal atributo, a ser considerado antes de todos, é a eternidade de Deus, pela qual explicamos a sua duração; ou antes, para não atribuímos nenhuma duração a Deus, dizemos que ele é eterno” (ESPINOSA, Baruch de. *Pensamentos metafísicos*. Trad. Homero Santiago e Luís Cézár Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. PII, cap. I).
- 49 ESPINOSA, Baruch de. *Pensamentos metafísicos*. Trad. Homero Santiago e Luís Cézár Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. PI, cap. III.
- 50 Cf. ESPINOSA, Baruch de. *Pensamentos metafísicos*. Trad. Homero Santiago e Luís Cézár Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. PI, cap. II.
- 51 ESPINOSA, Baruch de. *Pensamentos metafísicos*. Trad. Homero Santiago e Luís Cézár Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. PI, cap.III.
- 52 ESPINOSA, Baruch de. *Pensamentos metafísicos*. Trad. Homero Santiago e Luís Cézár Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. PII, cap.III.,
- 53 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. cap. 1.
- 54 ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado*. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis Cézár Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. PII, §3.

Filosofia da potência e filosofia do objeto

Eduardo Weisz – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Alexandre Koyré, no Prefácio do livro *Do mundo fechado ao universo infinito*, diz que alguns historiadores entendem que as mudanças ocorridas no pensamento filosófico, nos séculos XVI e XVII, significaram uma mudança na forma de ver e entender a realidade. Em seu entendimento, a mente humana mudou seu foco, em tradução livre, “da *theoria* para a *praxis*, da *scientia* contemplativa para a *scientia* activa e operativa, que transformou o homem de espectador em dono e mestre da natureza”.¹ Em resumo, a ciência empírica se estabeleceu.

O objetivo do presente estudo é refletir acerca dos efeitos da natureza ontológica do objeto de estudo científico na forma de se fazer ciência em um período histórico em que as sucessivas revoluções científicas, ocorridas ao longo dos séculos, ainda não haviam tido uma influência sobre a forma de se fazer ciência relevante o suficiente para tornar a tarefa proposta algo extremamente complicado. Com esse intento, adotou-se como referência a filosofia da potência (ou das essências singulares) de Spinoza e buscou-se compará-la com outras formas de se fazer ciência, a saber, o empirismo de Boyle, o mecanicismo cartesiano e o realismo medieval.

Spinoza e Boyle: filosofia da potência e filosofia do objeto

A fim de entender o pensamento de Spinoza em relação ao pensamento de seu tempo, observa-se que este parece estabelecer com muita clareza a ideia de que sua percepção de Deus deve ser entendida como o lugar ontológico metafórico, que engloba todos os aspectos possíveis de toda existência. Seu pensamento deve ser visto como uma filosofia da potência que fundamenta toda a existência na potência infinita de Deus, em detrimento da filosofia do objeto que busca definir seu objeto de estudo através de propriedades empiricamente estabelecidas. Isso se torna claro

ao se observar as críticas feitas por Spinoza aos experimentos de Boyle com nitro em uma carta a Oldenburgh (Carta 6).

Em determinado momento da carta, Spinoza afirma discordar que o estudo de propriedades dos elementos químicos como, por exemplo, estado físico (líquido, sólido e gasoso) e temperatura sejam a maneira adequada de se estudar fenômenos químicos, por serem definidos pela relação do cientista com seu objeto de estudo, ao invés de serem expressão de uma singularidade – o objeto como é em si. Nas palavras dele:

Não concordo que se coloquem entre os gêneros supremos as noções que o vulgo forma sem método e que representam a natureza não como é em si mesma, mas relativamente aos nossos sentidos, e não quero que misturemos (para não dizer que as confundamos) com as noções claras que explicam a natureza tal como é em si. Desse gênero são o movimento, o repouso e suas leis; de outro, o visível, o invisível, o quente, o frio e também – não rezearia dizê-lo – o fluido e o sólido, que entram na classe das noções devidas ao uso dos sentidos.²

Apontando na mesma direção, ao discutir o conhecimento dos particulares no TIE, parágrafos 98 a 103, Spinoza define que é necessário para o conhecimento partir de um ente que seja causa efetiva e essência de todas as coisas. Baseado nessa fundamentação ontológica, passa-se então a buscar o conhecimento dos particulares por meio do estudo sistemático dos entes reais por meio do estudo de suas causas e, seguindo sua trilha, passar de um ente real para outro. Em um contexto no qual o termo causa deve ser entendido como se referindo a coisas eternas, fixas e imutáveis, que deverão ser tomadas como universais a serem entendidos como causa próxima de todas as coisas mutáveis. Partindo dessas verdades, Spinoza propõe que sejam realizados experimentos que evidenciem com quais leis eternas uma determinada coisa singular é feita, de forma que sua natureza íntima ou essência possa ser conhecida.³ Em outras palavras, para Spinoza, dados empíricos devem ser vistos com cautela, no sentido de que servem fundamentalmente para que se aceite ou refute resultados teóricos. Boyle, por sua vez, entendia que uma teoria tende a possuir o papel de hipótese de trabalho que orienta a experimentação. As cartas

nas quais as filosofias dos dois é discutida refletem essencialmente a diferença entre filosofia da potência e filosofia do objeto.

Spinoza e Descartes

No entanto, as cartas com Boyle demonstram afinidade entre os pensamentos de Spinoza e Descartes, no sentido de que ambos fundamentam ontologicamente sua filosofia em uma percepção do divino e no fato de Spinoza endossar explicitamente o atomismo cartesiano. Além disso, nos parágrafos 36 e 37 da segunda parte do livro *Princípios de filosofia*, Descartes defende o argumento cosmológico e que o processo de criação do mundo por Deus deve ser entendido como algo contínuo, de forma que a quantidade total de movimento existente no universo permaneça constante. Defende, além disso, a ideia da existência de regras ou leis da natureza que devem ser entendidas como imutáveis em função da perfeição divina.⁴ O que, mais uma vez, sugere alinhamento com a filosofia de Spinoza.

No entanto, o que diferencia o pensamento dos dois autores parece ser o conceito spinozano de “necessidade da natureza divina”. Em Descartes, a ideia de uma divindade transcendente aparece em diversas obras como as *Meditações* onde é a ideia de transcendência o que estabelece os principais argumentos do livro, como, por exemplo, o argumento do demônio mau ou a bondade divina enquanto fundamentação ontológica do mecanicismo cartesiano.⁵ Há quem pense em Descartes como um filósofo católico e há quem pense que suas referências a Deus são reflexo de um profundo pavor da possibilidade de passar pela mesma situação vivenciada por Galileu em seu julgamento pela Igreja católica. Ambas as visões apresentam argumentos fortes e relevantes, no entanto, essa discussão se trata de debate especializado acerca da obra de Descartes e não poderia ser adequadamente desenvolvido em um estudo que não trate especificamente do tema. Portanto, para fins do presente artigo, serão observados os argumentos apresentados em trechos selecionados da obra do autor com base em sua literalidade.

Assim, no parágrafo 75 da primeira parte do livro *Princípios de filosofia* é afirmado que o mecanicismo cartesiano é aplicável a tudo o que

não tiver sido objeto de revelação divina, caso no qual a razão não pode ser aplicada.⁶ Já na primeira parte da *Ética*, Spinoza substitui as ideias de revelação e perfeição divinas, que caracterizam o pensamento cartesiano, pelo conceito de necessidade da natureza divina enquanto fundamentação ontológica da garantia de continuidade de toda existência e de sua dinâmica de funcionamento.⁷

Assim, para Spinoza, Deus é uma substância absolutamente infinita⁸ que existe em si mesma⁹ e por si mesma veio a existir.¹⁰ Analogamente, em seu pensamento, como “tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa”,¹¹ conclui-se que tudo existe em Deus e que nada pode ser concebido ou existir sem Deus.¹² Ou seja, Deus é causa de sua própria existência e da existência de todas as coisas que existem em Deus. Sendo, portanto, absurdo entender que algo, que não a própria natureza divina, possa coagir a substância spinozana a fazer alguma coisa, qualquer que seja ela. Daí se concluir que o Deus de Spinoza é livre para agir exclusivamente de acordo com a perfeição “de sua própria natureza”.¹³ Nesse sentido, para Spinoza, uma divindade que “escolha” uma forma de ser para as coisas que existem em atualidade entre as muitas possibilidades por ela concebidas, concebe coisas mais e menos perfeitas em seu intelecto. De onde se conclui que essa separação ontológica, que deriva do fato de poderem existir maiores ou menores graus de perfeição nas coisas concebidas pelo intelecto divino enquanto possibilidades, podem mudar por não serem expressões da absoluta perfeição de Deus. Daí, para esse autor, o dualismo definido pela percepção de que existem diferentes graus de perfeição naquilo que determina a ação do Ente absolutamente perfeito deve ser entendido como uma contradição de termos,¹⁴ de onde se conclui que tudo aquilo que pode ser concebido pelo intelecto do Deus de Spinoza, é expressão da necessidade da natureza divina e, portanto, deve existir em atualidade.¹⁵ De forma que o dualismo definido por meio da existência de uma divindade transcendente enquanto causa é substituído, na filosofia de Spinoza, pelo monismo definido pela necessidade da natureza de um Deus imanente enquanto causa.¹⁶ Vale observar que os termos monismo e dualismo não aparecem na obra de Spinoza, mas são termos que parecem expressar adequadamente a diferenciação ontológi-

ca que o autor estabelece entre a natureza dual que caracteriza e define a ação de uma divindade transcendente enquanto causa e a natureza única, inviolável e indivisível do Deus imanente enquanto causa de Spinoza. O que quer dizer que, de uma perspectiva ontológica, a filosofia de Spinoza se fundamenta em uma divindade imanente enquanto causa e a de Descartes em uma divindade transcendente enquanto causa. O que estabelece uma diferença significativa na forma de fazer ciência dos dois autores:

Para Spinoza cada coisa deve ser compreendida em sua singularidade e estudada por meio da teia de causalidade que se estende até o infinito e determina o que faz dessa coisa singular especifica ela mesma, uma filosofia das singularidades (ou da potência) por buscar conhecimento das essências (entender o objeto como ele é em si mesmo e derivar daí suas propriedades). Por sua vez, para Descartes, é uma filosofia do objeto que trabalha um mecanicismo baseado em propriedades de seu objeto de estudo – conforme discutido nos parágrafos 58-62 da parte I do livro *Princípios de filosofia*.

Spinoza e o realismo medieval

Cabe então, como próximo passo, discutir a diferença entre a filosofia de Spinoza e o realismo medieval: segundo Étienne Gilson argumenta no capítulo 2 de seu livro *Deus e a filosofia*,¹⁷ a chave para o entendimento da filosofia cristã, do século II em diante, é a percepção de que ela recorre ao pensamento grego para responder a problemas filosóficos que jamais teriam ocorrido a qualquer filósofo da Grécia Antiga. A filosofia cristã se preocupa com a questão da natureza do ser. Nesse sentido, Santo Agostinho tem uma percepção sobre o ser mais essencial do que existencial por buscar reduzir a existência de alguma coisa à sua essência (remete ao idealismo platônico). Apesar de ser inegavelmente cristão ao perceber que criar alguma coisa *ex-nihilo* significa fazê-la ser: criar é conceder a ddivida da existência em suas diversas formas (ritmo, número, forma, ordem, beleza e unidade). Ou seja, trabalha com uma divindade transitiva enquanto causa.

Em um segundo momento, para Gilson, a questão do ser toma forma na filosofia de São Tomas de Aquino por meio da diferenciação entre

ens (ente) e *esse* (ser). Em sua filosofia, o conhecimento humano é definido pela identificação de um ente, definição de sua essência (natureza) e afirmação de existência por meio de juízo. Já no que toca a ordem metafísica da realidade a coisa se inverte: criação (dádiva divina) significa existência, o ato de existir circunscreve uma essência e isso permite a uma substância se transformar em um ente. Como isso define um espaço ontológico onde ser deve ser entendido como o ato que define que alguma coisa é ou sua existência, nele todas as existências devem ser explicadas pela existência suprema: um Deus existencial (aquele que é) que relaciona uma autoexistência absoluta e suprema a um universo de atos existenciais particulares.¹⁸ Ou seja, o realismo medieval estabelece um Deus emanativo que deve ser entendido como causa transcendente de toda a existência, de forma que esta deve ser vista como dádiva divina. Esse é o pilar fundamental que fundamenta ontologicamente o relacionamento do Homem com sua realidade.

Henri Meschonnic, no livro *Spinoza poema del pensamiento*,¹⁹ busca analisar a quinta parte da *Ética* como se estivesse fazendo a análise de um poema, uma obra de arte onde deve estar contida a objetividade da obra e dos materiais com que foi feita, o sujeito do artista e de seu objeto, a realidade do artista que seu sujeito expressa e o mundo exterior a ele com o qual se relaciona através da obra. Por essa perspectiva, a *Ética* deve ser entendida como arte por nela “*a relação entre a inteligência e o mundo, anula a oposição entre objeto e sujeito, o sujeito pelo contrário tende a, e se estende até, absorver a si mesmo e absorver a Deus ou a Natureza. A imanência come a transcendência*”.²⁰

O que sugere que é por essa perspectiva que a adoção do termo “*produci*” deve ser entendido: o Deus de Spinoza gera (*produci*) a si mesmo ao mesmo tempo em que produz (*produci*), dentro de si, todas as outras coisas. O mesmo verbo ser usado para expressar as ideias de “vir a existir por si mesmo” e de “conceder existência a todas as outras coisas” aponta na direção de que as duas coisas são, em essência, interligadas por um significado compartilhado, refletem uma mesma ação. O que sugere que o abandono do uso do termo “criar” na *Ética* I, para se referir a esta ideia

compartilhada, significa a explicitação de que a imanência come, devora, a transcendência através da ponte que estabelece a ligação entre os dois conceitos por meio da opção pelo uso do termo *produci* e que se concretiza filosoficamente por meio do conceito de necessidade da natureza divina.

O que quer dizer que a filosofia da potência ou das essências singulares de Spinoza se diferencia do realismo medieval porque enquanto este trabalha com uma fundamentação ontológica da existência das coisas singulares por meio da definição de uma divindade transcendente em relação à sua criação, Spinoza trabalha com um Deus que se identifica com a natureza no sentido de que, para Ele, o ato de gerar a si mesmo e o de produzir todas as outras coisas são a mesma coisa. Em Spinoza, o mesmo ato que confere existência ao ser divino confere também existência a todas as outras coisas, de forma que a diferença ontológica entre ser e existir, *ens* e *esse*, não existe, e isso define o escopo de seu pensamento enquanto filosofia da potência. No realismo medieval, em suas múltiplas versões, conhecimento reflete uma ontologia definida através de um Deus transcendente enquanto causa, onde ser não é idêntico a existir. Filosofia do objeto seja por definir seu estudo por meio de categorias analíticas de origem aristotélica ou por identificar uma existência e partindo desse ponto, buscar a sua afirmação por meio do juízo, que possui o papel de estabelecer esse *ens* enquanto *esse*, definindo assim um objeto a ser estudado e estabelecendo uma filosofia onde o ser e o existir divergem ontologicamente.

No presente estudo foi desenvolvida uma reflexão acerca do efeito que mudanças no ser do objeto de estudo científico possuem sobre a forma de desenvolvimento do trabalho científico. Para isso, tomando a filosofia da potência ou das essências singulares de Spinoza como referência, refletiu-se sobre o papel da ontologia tanto na filosofia do próprio Spinoza quanto no empirismo de Boyle, no mecanicismo cartesiano e no realismo medieval, de forma a tentar evidenciar de que forma a natureza ontológica de um objeto de estudo científico pode influenciar a forma de se fazer ciência.

Não se pretende aqui entrar na discussão de toda metafísica ser uma ontologia ou toda ontologia consistir, ainda que implicitamente, em uma metafísica. O objetivo do presente artigo é apenas a busca pelo debate acerca de se câmbios no entendimento da natureza ontológica da coisas e entes que compõem a realidade onde o ser humano existe, significam mudança na própria forma de se fazer ciência. Algo que se torna perceptível com mais facilidade ao observar-se a ciência seiscentista, por esta trabalhar com objetos de estudo menos complexos do que a contemporânea em decorrência de um menor acúmulo de revoluções científicas, como as delineadas por autores como Koyré e Popper, que progressivamente adicionaram complexidade à ontologia da ciência a ponto de ter se tornado extremamente difícil definir qualquer objeto de estudo científico, enquanto filosofia da potência ou do objeto, por meio de sua natureza ontológica. Observou-se que a forma de se fazer ciência parece mudar de acordo com as mudanças existentes na visão dos autores analisados acerca da natureza ontológica de seu objeto de estudos.

Notas:

- ¹ KOYRÉ, André. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Radford: Virginia, Estados Unidos: Wilder Publications, 2007. E-book. p. 6.
- ² SPINOZA, Baruch de. *Spinoza: Obra Completa (Vol. II)*. Trad. J. Guinsburg, N. Cunha e R. Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 57-58
- ³ SPINOZA, Baruch de. *Tratado da emenda do intelecto*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- ⁴ DESCARTES, René. Principles of philosophy. In: *René Descartes: The Essential Collection*. Trad. J. Veitch. Copenhagen: Titan Read, 2014. Principles of Human Knowledge, §§ 36-37.
- ⁵ DESCARTES, René. Principles of philosophy. In: *René Descartes: The Essential Collection*. Trad. J. Veitch. Copenhagen: Titan Read, 2014.
- ⁶ DESCARTES, René. Principles of philosophy. In: *René Descartes: The Essential Collection*. Trad. J. Veitch. Copenhagen: Titan Read, 2014. Principles of Human Knowledge, §75.
- ⁷ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- ⁸ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. I, Def. 6, exp.

- ⁹ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. I, p. 8
- ¹⁰ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. I, p. 7, dem.
- ¹¹ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. EI, ax. 1
- ¹² SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. I, p. 15.
- ¹³ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. I, p. 17.
- ¹⁴ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. I, p. 17, corol. 2
- ¹⁵ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. I, p. 16.
- ¹⁶ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. I, p. 18.
- ¹⁷ GILSON, Étienne. *Deus e a filosofia*. São Paulo: Edições 70, 2018.
- ¹⁸ GILSON, Étienne. *Deus e a filosofia*. São Paulo: Edições 70, 2018.
- ¹⁹ MESCHONIC, Henri. *Spinoza poema del pensamiento*. Trad. H. Savino. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2015.
- ²⁰ MESCHONIC, Henri. *Spinoza poema del pensamiento*. Trad. H. Savino. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2015. p. 317. Tradução nossa.

As hipóteses e a boa imaginação para Spinoza¹

Carlos Roberto de Freitas Leal – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

A ilusão da alegria contínua

Existe algo que se for achado ou adquirido dará para sempre o gozo de uma alegria contínua e suprema?

A pergunta² foi formulada por Spinoza que, após dizer que as coisas não têm nada de bom nem de mau em si, senão enquanto o ânimo se deixa abalar por elas, disse buscar a suprema e contínua alegria. Tal proposta, para fazer algum sentido em sua filosofia, só poderia estar exatamente no local onde se encontra: no primeiro parágrafo do *TIE*, obra que antecede a *Ética*, sendo esta última o local onde o filósofo desenvolveu sua teoria sobre os afetos.

Spinoza completou sua busca, tanto assim que, no último parágrafo da *Ética*,³ disse: “dou por concluído tudo que queria demonstrar a respeito do poder da mente sobre os afetos e sobre a liberdade da mente”.

A resposta à pergunta feita no *TIE*, que está demonstrada ao longo da *Ética*, é expressamente citada em diversas passagens, tal como na seguinte: “não temos, com efeito, um domínio absoluto sobre os afetos”, o que não significa, entretanto, que não possamos ter algum poder sobre eles, ainda que não seja absoluto.

A servidão

A impossibilidade de domínio absoluto dos afetos é demonstrada por Spinoza em detalhes. Para compreender o que está ao alcance do homem, no que se refere ao seu ânimo (afetos), Spinoza afirma: O homem é corpo e este corpo existe tal como o sentimos.⁴ Corpo que se compõe de muitos indivíduos que, para conservar-se, têm necessidade de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado.⁵

Essa interação com outros corpos modifica os indivíduos que compõem o corpo humano de muitas maneiras⁶ (afecções). Assim, é certo dizer que o corpo está em constante modificação. Algumas afecções aumentam ou diminuem a potência de agir do corpo, enquanto outras não tornam sua potência de agir nem maior nem menor,⁷ mas ainda assim são afecções. Logo, é certo dizer que o corpo está em constante modificação.

Acrescido a isso tem-se, ainda, que o homem não é só corpo, o homem é também mente, que tem por objeto o próprio corpo, esse corpo citado acima, que está, a todo instante, variando em razão das afecções. Assim, para que o homem, que consiste de corpo e mente, pudesse viver algum estado contínuo de ânimo (alegria contínua, por exemplo), seria necessária ou (1) uma separação entre corpo e mente, para que as alterações do corpo não modificassem a mente ou (2) que o estado contínuo de ânimo tivesse por causa exclusivamente a atuação da mente, que poderia, então, governar o estado afetivo do homem, independentemente e apesar das constantes alterações vividas pelo corpo em razão das afecções, ou seja, a mente deveria possuir um funcionamento autônomo e ser capaz de manter-se inabalável apesar das constantes e inevitáveis modificações do corpo. Porém, essas duas possibilidades não correspondem à descrição de Spinoza sobre corpo e mente.

Para Spinoza, mente e corpo não estão separados, estão juntos,⁸ constituindo uma só coisa e, como o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo,⁹ nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente.¹⁰ Assim, tudo aquilo que acontece no corpo humano, ou seja, que modifica o corpo humano, modifica também a mente, cuja ação sobre o corpo se dá por meio da formação de ideias. Essa dinâmica envolvendo corpo e mente dá origem aos afetos, que são “as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”.¹¹

Dessa forma, modificar-se, e frequentemente afetar-se ou, em outras palavras, ter o ânimo modificado, constitui-se algo próprio da essência humana. Próprio e inevitável. Daí advém não só a impossibilidade de um

ânimo contínuo mas, conseqüentemente, a própria servidão denunciada por Spinoza: “Fica evidente que somos agitados pelas causas exteriores de muitas maneiras e que, como ondas do mar agitadas por ventos contrários, somos jogados de um lado para o outro, ignorantes de nossa sorte e de nosso destino”.¹²

Apesar do reconhecimento dessa constante e inevitável interação do homem na natureza (da qual ele é parte), seria um erro grosseiro concluir que, em razão dessa interação, não há nada que se possa fazer, ou seja, seria um erro supor que o ânimo humano está exclusivamente submetido ao acaso dos acontecimentos e que, portanto, o único estado possível é o de servidão.

O poder sobre os afetos

Para Spinoza é, sim, possível (não como permanência, mas em ato, ou seja, ação com efeito de validade instantânea e não perene) sair da servidão. Embora não exista poder absoluto sobre os afetos, isso não significa que não exista nenhum tipo de poder sobre os afetos. Entre a servidão, flutuação de ânimo vivida acidentalmente, e a ilusão, falsa ideia de separação de corpo e mente ou de controle do ânimo pela mente, está o poder de regular e refrear os afetos.

Mas o que é esse poder do homem sobre seus afetos se o próprio Spinoza afirma que a única coisa que pode refrear ou anular um afeto é um outro afeto contrário e mais forte?¹³

Como já ficou demonstrado, esse poder não é um poder de não se afetar, já que afetar-se é a própria essência do homem, mas um poder de interferir propositalmente na dinâmica dos afetos e escapar de ser afetado exclusivamente por meio do acaso, da sorte e do destino dos acontecimentos, ou seja, escapar da experimentação exclusivamente acidental da alegria ou da tristeza e de suas derivações e combinações.

A descrição que Spinoza faz dos afetos nos inspira a pensá-los como uma fórmula matemática, de maneira que duas variáveis (as afecções do corpo e as ideias dessas afecções na mente) se combinam de um lado da fórmula, produzindo, do outro, os afetos. Isso equivale a dizer que para

interferir propositalmente nos afetos, será preciso interferir propositalmente nas afecções e/ou nas ideias.

Afecções Ideias = Afetos

As afecções

Começando pelas afecções, uma primeira medida que pode ser pensada para regular e refrear os afetos é a “seleção dos encontros”. Selecionar as interações e buscar afecções favoráveis ao aumento da potência do corpo é algo que todos já praticamos em nosso cotidiano. Uma boa refeição, uma condição térmica confortável, o uso de medicamentos, são exemplos que tornam fácil a compreensão do efeito que o direcionamento das afecções produz sobre os afetos e sobre suas intensidades.

A “seleção dos encontros” é muito útil enquanto usada como um mecanismo transitivo, ou seja, ação intencionalmente produzida para a geração de alegria em oposição à tristeza. Todavia, existem advertências, que demonstram o risco de se utilizar esse mecanismo de regulação dos afetos, que devem ser sempre consideradas, pois (1) não é possível viver apenas as interações escolhidas; (2) nos encontros, é comum que a potência do homem seja superada pela potência das causas exteriores,¹⁴ ou seja, não é possível prever com exatidão o resultado afetivo das afecções; (3) não existe garantia de que as ideias que se formam em razão das afecções e que com essas se relacionam serão sempre as mesmas,¹⁵ e (4) não é saudável (útil) condicionar o próprio corpo a um número limitado de interações.¹⁶

A respeito dessa última advertência, importa chamar a atenção para o fato de que o corpo envolvido nas afecções possui um estado ou disposição variável, conforme já foi dito antes, e que esse estado ou disposição tem papel de destaque na própria afecção, nas ideias formadas¹⁷ e, conseqüentemente, no próprio afeto.¹⁸ É por isso que Spinoza afirma que o resultado de uma afecção indica mais “o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores”.¹⁹

Assim, fora dos casos extremos e de sabida impossibilidade de composição com o corpo humano²⁰ (como no caso substâncias que o envene-

nam, por exemplo), o homem não deve buscar a “seleção dos encontros” como único mecanismo de regulação dos afetos. Aliás, a própria necessidade (de ordem necessariamente imaginária) de selecionar os encontros já é, em si, um indicativo de possível desconhecimento do corpo, da mente e, por consequência, dos próprios afetos.

As ideias

A relação da mente com o afeto se dá tanto de forma constituinte quanto de forma reflexiva, ou seja, existe uma atuação da mente no afeto (ideia do corpo) e outras tantas sobre o afeto (ideia da ideia, ideia da ideia da ideia, e assim sucessivamente), com potencial para reavivar o afeto continua e infinitamente.

A primeira ideia, que é sempre uma ideia verdadeira, no sentido que é um fato (ideia do corpo) não pode ser modificada.²¹ Se, por exemplo, o efeito concomitante da afecção foi a redução da potência de agir do corpo, o afeto será necessariamente de tristeza, e isso não pode ser modificado por atuação da mente, ou seja, diante de uma afecção que reduziu a potência de agir do corpo, não será possível que a mente reverta esse movimento por meio da formação de uma ideia contrária a afecção do corpo.²²

A outra atuação da mente realiza-se sobre o afeto.²³ Essa sim, ideia propriamente reflexiva, pode ser modificada ou produzida com relativa independência das afecções. E ela dá origem a afetos ativos e a afetos passivos.²⁴

Começaremos falando dos afetos ativos, formados com uso da razão.

A razão

Apesar de ter sido compartilhada por muitos pensadores ao longo da história da filosofia, a ideia de que a razão é uma qualidade inata do homem, algo que o homem detém por ser homem, não é compartilhada por Spinoza. Para ele a razão é uma qualidade eventual das ideias do homem e não uma característica. Para Spinoza, racional não é propriamente o homem, mas, eventualmente, as ideias que o homem é capaz de formar e, a partir das ideias racionais, ter segurança de que sua ideia é verdadeira, dinâmica essa, segundo a qual, nos termos do próprio Spinoza, dá origem

às ideias adequadas. Por ter conhecimento da essência do fenômeno, ou por ter conhecimento da cadeia causal de sua produção, quando o homem forma ideias adequadamente, está ele fazendo uso da razão e, conseqüentemente, formando ideias verdadeiras.

Sendo assim, se por meio da razão o homem afeta-se ativamente e, como os afetos ativos são sempre de alegria,²⁵ o homem não poderia viver em contínua alegria caso se afetasse exclusivamente de forma ativa?

Sim, poderia. Todavia, não é possível para o homem afetar-se apenas ativamente. Vejamos o que diz Spinoza: “Não pode ocorrer que o homem não seja uma parte da natureza, e que não possa sofrer outras mudanças que não aquelas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio de sua própria natureza e das quais é causa adequada”.²⁶

Sofrer mudanças que sejam compreendidas exclusivamente por meio da própria natureza e ser causa adequada dessas mudanças é a própria definição de afeto ativo, ou seja, é exatamente a possibilidade de afetar-se exclusivamente de forma ativa que Spinoza está negando nessa proposição. Ele complementa afirmando, ainda, que “o homem está sempre, necessariamente, submetido às paixões”.²⁷

Afetar-se, ativamente, é sim uma forma excelente de regular os próprios afetos, mas não é sempre que o homem pode afetar-se dessa forma.

A imaginação

Quando não é pela razão, e de forma bem mais frequente, conforme demonstra a experiência, a formação das ideias do homem se dá pela imaginação, podendo dar origem aos afetos passivos. Sem deter o conhecimento da essência do acontecimento ou da cadeia causal, o homem cria uma autoexplicação para o fenômeno vivenciado “imaginando” seu processo produtivo (por ouvir dizer ou por vaga experiência, por exemplo), dinâmica essa que, segundo o filósofo, dá origem às ideias inadequadas.

Ocorre que, enquanto nos afetos ativos há garantia de produção do afeto alegria, nos afetos passivos não há essa garantia. Assim, tanto pode ocorrer de o homem, por meio da imaginação, afetar-se de alegria quanto de tristeza.²⁸

Todavia, embora com as ideias adequadas o homem forme ideias verdadeiras, nem por isso pode-se dizer que o homem necessariamente erre ao formar ideias inadequadas, ou seja, o homem não necessariamente erra ao imaginar.²⁹ Por meio da imaginação pode ocorrer (e certamente ocorre) de o homem acertar em seu processo mental de autoexplicação. Nesse caso, ainda que imaginativa, a ideia seria verdadeira. A diferença entre as ideias adequadas, sempre verdadeiras, e as ideias verdadeiras e inadequadas é, portanto, a garantia de verdade que o homem pode ter acerca das ideias que forma.³⁰ Se, conforme já explicado, o homem pode acertar ao imaginar, sem a garantia quanto ao procedimento de formação das ideias, o homem pode, também, errar (e certamente ocorre), ou seja, produzir ideias falsas sem, entretanto, saber que está errando.

Surge aqui, portanto, no âmbito dos afetos passivos, a possibilidade ou necessidade, esta última inexistente nos afetos ativos, de regulação dos afetos (1) no que diz respeito ao aumento da intensidade, da duração e da frequência³¹ das alegrias e de suas derivações³² e (2) no que diz respeito à redução da intensidade, da frequência e da duração das tristezas e de suas derivações, já que essas últimas indicam o próprio homem em estado menos potente.

Spinoza ensina como regular os afetos passivos de uma forma que não leva em consideração a razão, necessariamente, mas a própria imaginação: “as imaginações não se desvanecem pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro, mas porque se apresentam outras imaginações mais fortes que excluem a existência presente das coisas que imaginamos”.³³

Portanto, para neutralizar uma tristeza é preciso gerar, a partir de outra imaginação, um outro afeto, desta vez de alegria. Todavia, com o sempre possível engano, típico das ideias inadequadas, tanto pode ocorrer de o homem, imaginando, conseguir formar uma ideia verdadeira (ainda que inadequada) sobre uma tristeza e com isso diminuir sua intensidade, como pode ocorrer de o homem formar uma ideia falsa sobre o afeto e intensificar cada vez mais a tristeza que pretendia refrear. Como assegurar que, com essa dinâmica proposta por Spinoza, não estaremos produzindo um resultado contrário ao desejado?

A ideia fictícia e as hipóteses

A saída está nas ideias fictícias. Para Spinoza, no âmbito das ideias inadequadas, além das ideias verdadeiras e das ideias falsas, existem, ainda, as ideias fictícias. Também formadas inadequadamente, as ideias fictícias surgem quando o homem não se vincula às ideias que forma, independentemente de elas serem verdadeiras ou falsas, aliás, é justamente pelo fato de ele não conferir a tais ideias o status de verdadeiras ou falsas que ele não se vincula a elas e as torna fictícias.³⁴

A primeira ação contrária à vinculação é, portanto, duvidar da ideia formada imaginariamente. A mente que duvida já está em vantagem quando comparada à mente que adere a qualquer tipo de imaginação. Se o homem sabe que tem uma ideia verdadeira quando tem uma ideia verdadeira,³⁵ ele também pode/deve, por entender os possíveis danos que os efeitos afetivos da adesão a uma ideia falsa podem produzir em sua própria potência, com uma eventual e imprevisível intensificação de um afeto de tristeza, cuidar-se de modo a conseguir saber que não está diante de uma ideia verdadeira.³⁶

Todavia, ainda que vantajosa, a ideia fictícia terá pouco (ou nenhum) proveito regulador sobre os afetos se ela for apenas suscitadora de dúvida ou incerteza. Como o objetivo é a regulação intencional dos afetos, será preciso, portanto, ir além. Será preciso que a ideia fictícia seja desconectada de uma pretensa verdade, existente na ideia inadequada falsa ou verdadeira, ainda presente na ideia duvidosa.

A maneira de regular os afetos fora da razão é, portanto, não produzindo apenas dúvida, que decorre da ideia duvidosa, mas produzindo ideias múltiplas, ou seja, hipóteses. Para escapar do erro da imaginação o homem precisa saber que imagina e assim usar essa potência da mente como força criadora. As ideias fictícias não precisam pretender ser verdadeiras. As ideias fictícias precisam, sim, ser livres, criativas, múltiplas.

Para que haja a regulação intencional dos afetos no âmbito dos afetos passivos, é preciso que as ideias fictícias gerem hipóteses. Acostumemo-nos, então, com sucessivos e livres “e se...”, “e se...”, “e se...”.

Notas:

- ¹ Este artigo foi originalmente apresentado como trabalho de conclusão do curso “A imaginação em Spinoza, associação de imagens e ideia inadequada” do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ (PPGF-IFCS-UFRJ), ministrado por André Martins e dialoga com as ideias nele apresentadas.
- ² Desde que a experiência me ensinou ser vão e fútil tudo o que costuma acontecer na vida cotidiana, e tendo eu visto que todas as coisas de que me arreceava ou que temia não continham em si nada de bom nem de mau senão enquanto o ânimo se deixava abalar por elas, resolvi, enfim, indagar se existia algo que fosse o bem verdadeiro e capaz de comunicar-se, e pelo qual unicamente, rejeitado tudo o mais, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se existia algo que, achado e adquirido, me desse para sempre o gozo de uma alegria contínua e suprema (A edição do Tratado da reforma do intelecto utilizada neste capítulo é: SPINOZA, B. (1632-1677). *Tratado da reforma da inteligência – benedictus de Spinoza*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004).
- ³ EV, 42, escólio (Edição de *Ética* utilizada neste capítulo: SPINOZA, B. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3ª ed. 2ª reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016).
- ⁴ *Ética* II, 13, Corolário.
- ⁵ *Ética* II, Postulado 4.
- ⁶ *Ética* II, Postulado 3.
- ⁷ *Ética* III, Postulado 1.
- ⁸ *Ética* II, 13, Escólio (“(...) do que precede, compreendemos não apenas que a mente humana está unida ao corpo, mas também o que se deve compreender por união de mente e corpo. Ninguém, entretanto, poderá compreender essa união adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente, a natureza de nosso corpo (...”).
- ⁹ *Ética* II, 13.
- ¹⁰ *Ética* II, 12.
- ¹¹ *Ética* III, Definições, 3.
- ¹² *Ética* III, 59.
- ¹³ *Ética* IV, 7.
- ¹⁴ *Ética* IV, 3.
- ¹⁵ *Ética* II, 28.
Ética III, 59, Escólio (“(...) quando imaginamos algo que comumente nos agrada por seu sabor, desejamos desfrutá-lo, ou seja, comê-lo. Mas enquanto assim o desfrutamos, o estômago torna-se cheio e o corpo fica diferentemente disposto. Se, pois, com o corpo agora diferentemente disposto, por um lado, a imagem desse alimento é, por sua presença, intensificada, e, conseqüentemente, é também intensificado o esforço ou o desejo por comê-lo, por outro lado, a esse esforço ou desejo

se oporá aquela nova disposição e, conseqüentemente, a presença do alimento que apeteçíamos se tomará odiosa. É a isso que chamamos de fastio ou enfado (...).”

16 *Ética* II, 13, escólio: (“(...) quanto mais um corpo é capaz, em comparação com outros, de agir simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou de padecer simultaneamente de um número maior de coisas, tanto mais sua mente é capaz, em comparação com outras, de perceber, simultaneamente, um número maior de coisas (...).”).

Ética II, 14.

Ética II, 16, Corolário 2.

17 *Ética* III, 2, Escólio.

18 *Ética* II, 16.

19 *Ética* II, 16, Corolário 2.

20 *Ética* IV, 39.

21 Cf. MARTINS, André. A primeira ideia verdadeira no TIE. *Revista Trágica*, v. 10, nº 3, 2017. Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/27184>. Acesso em 8 jan. 2021.

22 *Ética* III, 2.

23 *Ética* II, 22.

24 Defendemos, por meio dessa argumentação, que a classificação de afetos ativos e afetos passivos, não se aplica aos afetos primitivos ou primários (alegria, tristeza e desejo).

25 *Ética* III, 58 e 59.

26 *Ética* IV, 4.

27 *Ética* IV, 4, Corolário.

28 Importa dizer aqui que em qualquer dos casos há sempre atuação da mente por meio da formação das ideias: se houve um afeto de alegria, houve atuação da mente (desempenho de função da mente), se houve um afeto de tristeza, também houve atuação da mente, pois, se houve afeto, houve formação de ideia pela mente.

29 *Ética* II, 17, Escólio. “(...) as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm nenhum erro; ou seja, a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes. Pois, se a mente, quando imagina coisas inexistentes como se lhe estivessem presentes, soubesse, ao mesmo tempo, que essas coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é, se ela fosse livre”.

30 Tal como enfatiza André Martins em seus cursos ministrados no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ.

- ³¹ Tal como enfatiza André Martins em seus cursos ministrados no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ.
- ³² Com a devida atenção das excitações, que podem ser más.
- ³³ *Ética* IV, 1, escólio.
- ³⁴ MARTINS, André. A primeira ideia verdadeira no TIE. *Revista Trágica*, v. 10, nº 3, p. 58-71, 2017. Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/27184>. Acesso em 8 jan. 2021.
- ³⁵ *Ética* II, 43 (Quem tem uma ideia verdadeira sabe, ao mesmo tempo, que tem uma ideia verdadeira, e não pode duvidar da verdade da coisa).
- ³⁶ *Ética* II, 49, Escólio. “(...) quando dizemos que um homem se satisfaz com ideias falsas e não duvida delas, não dizemos com isso que ele está certo, mas apenas que não duvida, ou seja, que se satisfaz com ideias falsas porque não existem quaisquer causas que façam com que a sua imaginação flutue (...)”.

El imposible afuera de Spinoza

Gonzalo Gutiérrez Urquijo – Universidad Nacional de Córdoba (UNC)

*Hay catástrofe tras el origen porque debe haber,
desde el origen, un segundo nacimiento.¹*

Gilles Deleuze

I.

Muchas veces se ha comparado a la Tierra con una nave espacial. Pero, por bella que esta imagen resulte, ciertas limitaciones la vuelven poco más que una metáfora con aspiraciones de idea. Sucede, en principio, que la Tierra no nos conduce a ningún lugar. Tripulada o desierta, ella flotaría de todas maneras tras el Sol. Y si se dice que quizás no haya dónde ir, que, además de un vehículo, una nave es también un hogar, entonces sería nuestro planeta el que se presta para la metáfora y no al revés. Además, la Tierra no sólo es indiferente a sus pasajeros, sino que resiste también cualquier capitania, incluso la del capital. Errante e ingobernable, el que sea *como* una nave – y que de hecho se encuentre *en* el espacio – no basta para despejar los miedos ni acompañar las esperanzas que impulsan esta imagen hecha de deseo. Al carecer de un manual de instrucciones, la figura de la *Spaceship Earth* se revela como una sátira bondadosa que, a fin de mancomunar la humanidad en el amor por su hogar, esconde una profunda relación de impertinencia: Si la Tierra es un vehículo, la humanidad ha existido antes y deberá existir después.

No es extraño que la suspensión de una posible relación con nuestro planeta surja al contemplarlo contra el fondo del espacio exterior. Allí, la ausencia de una ruta fijada para la Tierra resuena en nuestra propia carencia de motivos para conducirla. Y es que, de cara al Afuera, las certezas no se proyectan sin hundirse en lo desconocido. ¿Será por eso que, allende todo territorio, sólo conocemos la Tierra en lo súbito de sus

irrupciones, en las violencias que ejerce o que padece, en las inflexiones del límite que la separa de la humanidad? En un planeta que siempre está por venir, el magma subterráneo o un pedazo de cielo pueden resultar más próximos que el próximo continente. Es, en este sentido, completamente normal (pero totalmente increíble) que civilizaciones antiguas hayan conocido la ubicación del Sol en la Galaxia mientras ignoraban quiénes se encontraban del otro lado del mar. Asumiendo entonces tal distancia, *¿qué sucedería si fuese el pensamiento, en lugar de la Tierra, el que es como una nave espacial?* Al menos esta imagen no nos promete un destino extraterrestre. Y si bien no es seguro que el pensamiento sea por sí sólo capaz de orientarnos, todavía es cierto que las ideas nos hacen viajar. Además de reordenar el mapa de categorías, pensar podría analogarse a tensar una vela ante fuerzas invisibles que de otra manera permanecerían en el estado mínimo de un puro virtual.

Como es sabido, fue en el marco del debate sobre el panteísmo que Kant comparó con la brújula de un viajero aquellas creencias racionales que conducen al pensamiento más allá de los límites de la experiencia. Si, para ser fundado, la idea de un ser originario exige el concepto de lo ilimitado, nuestro Dios spinozista nos conduce por un desierto donde el cielo se hunde y la tierra se abre bajo nuestros pies. Pero, ¿por qué la continuidad entre geografía y subjetividad sería un medio propicio para expresar la vertiginosa horizontalidad de la causa inmanente? Dado que ella no nos sostiene sin excedernos, ni nos excede sin entramarnos, tal terreno resulta, de cara a un sujeto emplazado, un tanto extraño y otro tanto familiar. Basta con mirarse las manos para comprobar una asimetría congénita capaz de dividir el cielo en dos mitades. Ahora bien, si así se empalma un interior con un exterior, al considerar que todo ello se da en un mismo y único espacio infinito, el sujeto enfrenta una aberrante comunicación de lo suprasensible y lo infrasensible. ¿Cómo orientarse en la inmanencia, cuando su idea huye hacia lo inmenso y se hunde en lo inmediato?

Se sabe también que Kant, quien “insistía desde hacía tiempo en la necesidad de encontrar un método propio para la metafísica”, critica

a Spinoza por aplicar el método geométrico a la filosofía “esperando obtener un sistema tan cierto como el de las matemáticas”.² Este ajuste de cuentas vuelve a ser pertinente hoy, cuando atestiguamos que se amenaza por ambos extremos el espacio crítico con el que Kant sostenía la correlación entre el pensamiento y el mundo. Por un lado, el Giro ontológico presenta un creciente interés en la función colectiva de la imaginación, situando la producción de subjetividad en una trama recursiva donde las historias crean mundos y los mundos crean historias.³ Del otro extremo, el Realismo especulativo reclama los derechos del pensamiento puro y vuelve a erigir la matemática como vía de acceso al reino de lo objetivo, postulando un renovado concepto de absoluto que confirma a su manera la vocación ontológica de nuestro tiempo.

Es entre estos extremos donde cabría situar un análisis de la imposible función del Afuera en Spinoza. Pues, aunque todo el mundo sepa que su filosofía toma de las matemáticas el modelo de lo verdadero, nadie olvidará que el número es para él un auxiliar de la imaginación. Sucede como si entre la matemática y la imaginación hubiese una total necesidad y una absoluta prescindencia; como si sólo la primera guardase el secreto para forjar en la segunda aquello que – en palabras de Spinoza – no puede ser visto más que por los ojos de las demostraciones. Por ello, en la medida en que la matemática tampoco puede prescindir de la imaginación, es el propio método geométrico el que necesita ser reconducido al absoluto. “Si la filosofía es justiciable de las matemáticas – dice Deleuze – es porque las matemáticas encuentran en la filosofía la supresión de sus límites ordinarios”.⁴ Pero dada la facilidad con la que lo absoluto se confunde con lo abstracto, no es siempre claro cuándo dejamos de tratar con entes de razón para reencontrar la potencia que los piensa.

II.

El 21 de diciembre de 2012 – fecha que recuerda la perenne importancia de sincronizar calendarios para ubicarnos en el Cosmos – Eduardo Viveiros de Castro y Barbara Danowski pronunciaron una conferencia sobre la creciente proliferación de discursos relativos al fin del mundo. Entre ellos, el realismo especulativo de Quentin Meillassoux se presenta

como uno de tantos síntomas que extreman y precipitan la separación entre Humanidad y Naturaleza. Ante la dicotomía “mundo sin nosotros” y “nosotros sin mundo”, los autores proponen una ontología animista colegida del perspectivismo amerindio. Lo que aquí nos interesa de su texto, no obstante, se encuentra en dos notas al pie.

La primera opone el inerte *dehors* de Blanchot al “afuera saturado de vida, intencionalidad y agencia” de Castaneda. La segunda aborda el problema de la interioridad del pensamiento. Si Meillassoux afirma que el ser es exterior al pensamiento y que el pensamiento accede al ser, Viveiros y Danowski plantean “la cuestión (materialista) del ser real del pensamiento, es decir, el hecho de que, incluso si el ser no es (‘solo’) pensamiento, el pensamiento es o tiene (‘algún’) ser”.⁵

Ahora bien, aunque nada le concierna a Spinoza respecto del primer problema, todo su sistema se presta para responder al segundo. Más aún, es la propia imposibilidad del Afuera lo que permite afirmar que, aunque no todo ser sea un pensamiento, el pensamiento piensa todo el ser. ¿Cabría entonces aproximar a Spinoza al perspectivismo? No sin cierto forzamiento pues, en principio, las perspectivas en la inmanencia son sólo dos y una es tan difícil como rara. Sin embargo, cuando los autores definen el pensamiento como un fenómeno ópticamente interior al mundo, pero ontológicamente exterior a sí mismo, esta distinción ilustra vivamente ciertas dificultades que arrastramos en el esfuerzo por hacer de Spinoza nuestro contemporáneo.

Saltemos de lleno a la célebre proposición XVIII de *Ética* I: Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas. La primera parte, positiva, descansa en una interioridad elevada a su máxima potencia: todo lo que es es *en* Dios y Dios es causa de todo lo que contiene. La segunda, negativa, en la imposibilidad ontológica de un exterior, pues fuera de Dios (*extra Deum*) ninguna sustancia pueda darse ni concebirse.⁶ Conscientes de que en este rompecabezas ninguna pieza está de más, la parte negativa debe ser tan importante como la positiva. Para llevar a buen término la inmanencia, la conjura del Afuera persevera entonces como forma invertida de un interior cuyo carácter absoluto asegura la

subordinación de la existencia física a la inclusión lógica. Va de suyo que la espectralidad de este Afuera imposible arrastra consigo algunas paradojas, pues es propio de la imaginación forzar al pensamiento a extraer su contenido de una oscuridad de la que nunca puede terminar de despejarse. Así, si se dice que Dios es Todo, ¿qué hacer con ese fondo irreductible donde todo se emplaza? ¿No es el caos la condición de todo mito, la incompletitud absoluta la condición de posibilidad de toda determinación?⁷ Quizás sea esta la razón por la cual Spinoza afirma, en la carta L, que sólo muy impropriamente Dios puede ser nombrado con el primero de los números naturales:

Ninguna cosa se puede llamar una o única, sino después de concebir otra que (...) coincida con aquella. Pero puesto que la existencia de Dios es su esencia misma y puesto que de su esencia no podemos formarnos una idea general, es cierto que quien llama a Dios uno o único no tiene de Dios ninguna idea verdadera.⁸

Este equívoco entre la sustancia absoluta y el número abstracto se encuentra a la base de la relación entre matemática y filosofía que mencionábamos más arriba. Para comprenderla de forma adecuada debemos referir a la proposición XV (*Todo lo que es es en Dios...*), pues si ella fundamenta la parte positiva de la fórmula inmanente, es en su complejo escolio donde se condensa la ingeniería conceptual necesaria para hacerla funcionar. Tal como en la carta LXXIII a Oldenburg, se trata allí de balancear la afirmación según la cual Dios es causa inmanente de todas las cosas y la negativa a identificarlo con la naturaleza corpórea. *Se trata de decir que Dios no es exclusivamente corpóreo, pero que la sustancia corpórea no está separada de él ni le es indigna.* En la lógica de la inmanencia, siempre hay un término que se distingue de otro, sin que éste se distinga de aquél: las criaturas se distinguen de Dios como los efectos de las causas, pero Dios como causa no se distingue de la totalidad de sus efectos.

En la carta XII Spinoza repite los argumentos del escolio la proposición XV: una gradación de infinitos impide confundir aquello que sólo puede ser entendido (la sustancia y la eternidad) con lo que puede ser entendido e imaginado (los modos y su duración). El argumento, como se

sabe, descansa en la paradoja de la composición del continuo y expresa la incompatibilidad entre la noción de sustancia y la de partes. Tal como una superficie no se compone de una sumatoria de líneas, ni el tiempo de una sucesión de momentos, tampoco la sustancia se compone de partes reales e independientes. La cantidad abstracta que da lugar al tiempo y a la medida no es más que el producto de un corte imaginario en el flujo de lo eterno. Si es propio del sentido común representarse el espacio como un ilimitado vacío euclídeo que no se resiste a ser dividido, la indivisible substancia extensa difiere radicalmente de la concepción ordinaria del espacio. Podría decirse que ella constituye una suerte de ubicuidad localizada pues, al ser causa de toda extensión, no existe fuera del lugar que engendra sin tampoco someterse a las transformaciones que allí tienen lugar.⁹

Si Spinoza ofreciese sus intuiciones en el marco de la teoría de conjuntos, diríamos que el infinito de la duración se sigue de un infinito mayor, el de la eternidad, tal como los naturales son un subconjunto de un orden infinito menor al de los reales que los contienen. Por ello, si bien siempre nos movemos en el mismo mundo, el horizonte cambia según la dirección: no podemos construir una línea sumando puntos infinitamente próximos pero sí podemos, dada una línea, identificar los puntos que la componen. Incluso entre los modos finitos hay rastros de una potencia que ningún número puede igualar, de allí que no se trate de vedar la imaginación sino, por el contrario, de buscar en su interior las huellas del infinito que la excede.

Cabe además señalar que el propio Cantor introduce la falla de la conmutatividad de los ordinales infinitos con una discusión sobre la metafísica de Spinoza.¹⁰ La repetición del problema es hoy en día significativa cuando un pensador como Badiou atribuye a la matemática axiomatizada en la teoría de conjuntos el rol ontológico que antaño se atribuía a la metafísica. En *El ser y el acontecimiento*, éste acusa a Spinoza de suturar una falla entre lo finito y lo infinito ubicada específicamente en el lugar de los modos infinitos. Si existen, dice entonces, son inaccesibles y su mención nos devuelve un vacío “para nosotros”. Si no existen, entonces

el vacío vuelve y lo indivisible se fractura. Si bien no podemos evaluar aquí los complejos argumentos de Badiou, tomaremos de ellos la idea de que estos modos especiales son “el nombre técnico del abismo”.¹¹ Mientras hay quienes piensan asomándose a él, nosotros dejamos que el abismo se asome en nosotros y tanto unos como otros jugamos a divisar un punto de exceso en la inmanencia: allí donde se figura la capacidad de concebir en lo finito, no sólo lo infinito, sino la inagotable sucesión de infinitos diferentes.

III.

En la disputa entre Viveiros/Danowski y Meillassoux, la elección spinozista no es un asunto claro y distinto, pues una y otra vez vemos que la sustancia no se presenta como una unidad estable y sacrosanta sin disrumpir el orden de lo simbólico. Insistiendo, no obstante, en este Afuera imposible e impensable, lo que emerge es una suerte de spinozismo a contraluz, un spinozismo invertido que explora el límite común de la imaginación y el pensamiento. ¿Qué permanecería igual y qué cambiaría radicalmente si, en lugar de enfrentar la mitología creacionista del judeocristianismo, el pensamiento de Spinoza se hubiese desplegado en el marco del perspectivismo amerindio o en un politeísmo generalizado? Este spinozismo hacía el origen, por ahora meramente fantasioso, continuaría el esfuerzo contemporáneo por revalorizar la potencia mítica con la que la imaginación expresa la continua creación de un mundo inseparable de su causa. Como una suerte de *ciencia ficción del pasado*, este intento se alinearía con el interés que Deleuze mostraba ya en sus primeros textos por la coextensividad entre la imaginación y el mundo.¹² Esta búsqueda de antepasados que podrían hacernos más libres no constituye una mera suma de ficciones convincentes¹³ sino, más bien, cristalizaciones del tiempo y sus potencias. Cuando miro dentro de un cristal, hay lo mismo que afuera, pero afuera del cristal es el presente y dentro del cristal es el pasado mismo. Así, la imaginación guarda la huella de un tiempo virtual, un tiempo de pura potencia capaz de alterar lo lineal de nuestros decursos históricos.

Decimos entonces, con Deleuze, que al acoger el Afuera en el seno de su esfuerzo, el pensamiento media con lo que no puede ser pensado y figura en la sensibilidad lo que no puede ser sentido. Cuando lo real y lo imaginario se vuelven indiscernibles, el pensamiento accede a la posibilidad de modular lo sensible. Por eso, contra el espacio ilimitado del vacío que envuelve toda presentación, el imposible afuera de Spinoza no es más que la proyección saturada de una plenitud imperceptible. El endeble vacío del Cosmos se opone así a la densa y nutritiva oscuridad de donde emergen nuestros pensamientos. Después de todo, se dice que hay más neuronas en el cerebro que estrellas en el universo.

Notas:

- ¹ DELEUZE, Gilles. Causas y razones de las islas desiertas. In: *La isla desierta y otros textos*. Valencia. Pre-Textos, 2005. p. 15-20.
- ² SOLÉ, María Jimena. *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Córdoba. Editorial Brujas, 2011. p. 311.
- ³ HARAWAY, Donna. *Seguir con el problema*. Bilbao, Consonni, 2019.
- ⁴ DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, Muchnik, 1999.
- ⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; DANOWSKI, Barbara. *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los medios y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019. p. 71.
- ⁶ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Madrid: Alianza, 2004. p. 73.
- ⁷ GABRIEL, Markus; ZIZEK, Slavoj. *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in german idealism*. New York: Continuum, 2009. p. 19.
- ⁸ SPINOZA, Baruch de. *Epistolario*. Buenos Aires: Colihue, 2007. p. 203.
- ⁹ Cabe recordar el ejemplo de Spinoza en el escolio de la proposición XV de *Ética I*: “(...) concebimos que el agua, en cuanto que es agua, se divide, y que sus partes se separan unas de otras; pero no en cuanto que es substancia corpórea, pues en cuanto tal ni se separa ni se divide. Además el agua, en cuanto agua, se genera y se corrompe, pero en cuanto sustancia ni se genera ni se corrompe” (SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Madrid: Alianza, 2004. p. 66).
- ¹⁰ EKLUND, Samuel. A Cardinal Sin: The Infinite in Spinoza’s Philosophy. *Philosophy Honors Projects*. Paper 7. 2014. p. 68. Disponível em http://digitalcommons.macalester.edu/phil_honors/7. Acesso em 8 jan. 2021.

- ¹¹ BADIOU, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 2003. p. 140.
- ¹² DELEUZE, Gilles. Causas y razones de las islas desiertas. In: *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos, 2005. p. 15-20; DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009. p. 330.
- ¹³ GATENS, Moira. *Spinoza's hard path to freedom*. Assen: Royal Van Gorcum, 2011.

