

Spinoza. Noveno coloquio

Diego Tatián (comp.)

Abdo Ferez, Cecilia

Spinoza, noveno coloquio / Cecilia Abdo Ferez ; Lisete Rodríguez ; Diego Tatián ; compilado por Diego Tatián. - 1a ed. - Córdoba : Brujas, 2013.
462 p. ; 21x14 cm.

ISBN 978-987-591-405-6

1. Filosofía Moderna. I. Rodríguez, Lisete II. Tatián, Diego. III. Diego Tatián, comp. IV. Título.
CDD 190

© Editorial Brujas

1° Edición.

Impreso en Argentina

ISBN: 978-987-591-405-6

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de tapa, puede ser reproducida, almacenada o transmitida por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o por fotocopia sin autorización previa.



ENCUENTRO
Grupo Editor



Editorial Brujas

Miembros de la CÁMARA
ARGENTINA DEL LIBRO



www.editorialbrujas.com.ar publicaciones@editorialbrujas.com.ar

Tel/fax: (0351) 4606044 / 4691616– Pasaje España 1485 Córdoba – Argentina.

Índice

Presentación.....	9
-------------------	---

Recorrido I

Parte, violencia y lo justo en Spinoza	
<i>Cecilia Abdo Ferez</i>	13
Deus em Tempos Sombrios: Espinosa e Etty Hillesum	
<i>Lisete Rodrigues</i>	29
A questão da violação do contrato em Espinosa	
<i>Antônio David</i>	39
Uma concepção spinozista sobre a noção de mérito	
<i>Pablo Pires Ferreira</i>	45
A crítica spinozana ao livre arbítrio: um novo Direito Penal?	
<i>Rodrigo de Souza Costa</i>	55
Spinoza y la colonialidad del poder	
<i>Gonzalo Javier Criado</i>	63

Recorrido II

La política de la diferencia y la contradicción	
<i>Mariana de Gainza, Ezequiel Ipar</i>	75
Spinoza y la cuestión democrática	
<i>Diego Tatián</i>	87
Trabalho imaterial e a Ética de Spinoza	
<i>Maria Cecilia Lessa da Rocha</i>	99
Apontamentos sobre conflitos e resistências na filosofia política de Espinosa	
<i>Daniel Santos da Silva</i>	109
El amor fati y la libertad de pensamiento. Consideraciones sobre la resistencia	
<i>Miriam Lucero</i>	121
“Acquiescentia in se ipso” y constitución imaginaria del “Sí mismo”	
<i>Francesco Toto</i>	131

Recorrido III

A liberdade política da mulher no <i>Tratado político</i> de Spinoza <i>Emanuel Angelo da Rocha Fragoso</i>	143
Spinoza e os dois sentidos políticos da mutação no <i>Tratado Político</i> <i>Francisco de Guimaraens</i>	153
El Capitulo Inconcluso del <i>Tratado Político</i> <i>Jorge Bilbao</i>	165
<i>Keeping the field</i> : Hobbes, Spinoza y el ejército como concreción del poder soberano <i>Jerónimo Rilla</i>	177
Problema de la continuidad en el pensamiento político de Spinoza <i>Antonieta García Ruzo</i>	187
Público y privado en Spinoza <i>Claudia Aguilar</i>	197

Recorrido IV

La intuición intelectual en Spinoza <i>María Jimena Solé</i>	205
A imaginação no terceiro gênero de conhecimento <i>Jayme Mathias Netto</i>	219
La eternidad humana en el pensamiento de Spinoza <i>Natalia Sabater</i>	231
O conceito e a vida. La experiência do pensamento em Spinoza <i>Marcos F. de Paula</i>	239
Determinação e possibilidade <i>Homero Santiago</i>	245
La filosofía de Spinoza y su pertinencia en la física contemporánea <i>Christian de Ronde</i>	253
Distinción de infinitos en Spinoza <i>Iván Sánchez G. y César Massri</i>	265

Recorrido V

Volição ativa e passiva <i>Juarez Lopes Rodrigues</i>	277
--	-----

Atributo y sentido	
<i>Claudio Marín M.</i>	285
O problema de individuação em Spinoza	
<i>Daniel Nogueira</i>	295
Spinoza: las reglas de vida, su status ético y epistemológico	
<i>Eduardo Álvarez Mosquera</i>	305
Spinoza y su desarrollo del argumento ontológico	
<i>Andrea Pierri</i>	313
A construção do conhecimento em Espinosa e Piaget	
<i>Douglas Balila</i>	321
Observaciones sobre la noción de idea en Spinoza	
<i>María Victoria González</i>	329

Recorrido VI

El ingenio en la *Ética*: la fórmula implícita de las dinámicas sociales

<i>Andrea Pac</i>	341
<i>Ética</i> de Espinosa. <i>Paidéia</i> filosófica e terapêutica de corpo e mente	
<i>Bárbara Lucchesi Ramacciotti</i>	351
Arrependimento e educação em Espinosa	
<i>Fernando Bonadia de Oliveira</i>	361
A memória	
<i>Cátia Cristina Benevenuto de Almeida</i>	373
<i>Melancholiam expellere</i> . Uma leitura spinozista de “Luto e Melancolia” de Sigmund Freud	
<i>Catharina Epprecht</i>	383
O corpo e o tempo: entes reais e entes de razão	
<i>Ravena Olinda Teixeira</i>	393

Recorrido VII

El idealismo absoluto como revolución copernicana del spinozismo

<i>Héctor Ferreira</i>	405
Hegel y la sustancia de Spinoza. Un paradójico desencuentro	
<i>Valeria Rizzo</i>	415

Una ética spinozista en Leibniz	
<i>Hernán Rosso</i>	423
Leibniz y Spinoza: expresión en la inmanencia	
<i>Ana Leila Jabase</i>	433
Deleuze y la interpretación del atributo pensamiento	
<i>Gonzalo Gutiérrez Urquijo</i>	441
Deleuze, Spinoza e as “noções comuns”	
<i>Mauricio Rocha</i>	451

Presentación

El volumen *Spinoza. Noveno coloquio* que el lector tiene entre manos se integra a un archivo común de reflexión spinozista en portugués y en español, conformado por un conjunto de compilaciones que explicitan una suerte de “intelecto general” latinoamericano abocado al estudio y la práctica de las ideas con las que el filósofo de Ámsterdam interpela a nuestro tiempo. A lo largo de los años, el Coloquio de Córdoba se ha nutrido además con la presencia de importantes spinozistas europeos como Chantal Jaquet, Manfred Walther, Toni Negri, Vittorio Morfino, Francesco Toto, Mirian van Reijen, Theo van der Werf, Cemal Bali-Akal, Reyda Ergün, Türker Armaner, María Luísa Ribeiro Ferreira, Lisete Rodrigues o Jesús Blanco Echauri.

En este libro en particular, se reúnen las intervenciones leídas en el encuentro que tuvo lugar en Vaquerías (Córdoba) los días 6, 7, 8 y 9 de noviembre de 2012, organizadas aquí en siete trayectos de lectura según contigüidades temáticas –seguramente abiertas otros agrupamientos y otros recorridos que el lector trazará por sí mismo como más le plazca.

La filosofía de Spinoza es además considerada aquí como lugar común para una fraternidad del portugués y el español, que busca contribuir a la tarea de producir una lengua filosófica latinoamericana común, diversa y propia a la vez.

RECORRIDO I

Parte, violencia y lo justo en Spinoza¹

Cecilia Abdo Ferez (UBA - Conicet)

A Jean y Therese Brierre

Difícil toparse con una filosofía más atenta a la contundencia política de los prejuicios que ésta, la filosofía de Spinoza. La producción de prejuicios está en ella tan enraizada en la condición humana que no sólo los prejuicios son inerradicables, sino *absurdamente productivos*. Ellos dibujan la escenografía de la vida en común y es por ellos que se ordena, se compara, se valoriza y se juzga. No hay ningún capricho en los prejuicios, ninguna arbitrariedad, nada que permita soñar con capacidades excesivas de manipulación. No son lo que está a la mano, dócil, para su uso; ni lo diseccionable y extirpable. Más bien son lo que se ha encarnado, lo que se ha *vuelto carne* y que excepcionalmente se traviste en la grosería de aparecer como un criterio intelectualista de clasificación de las cosas.

Hay uno de ellos, el prejuicio finalista, que está a la base de todos los demás. Para Spinoza, las ideas regulativas de *Bien* y de *Mal* (y otras ideas normativas afines) surgen del *prejuicio finalista*, que es la manera habitual en que la conciencia del hombre reacciona frente a la experiencia repetida del desconocimiento: ella invierte como causa final a lo que la determina a buscar lo útil para sí y que no conoce como motivo de la acción. Como el hombre no sabe qué es lo que lo lleva a desear o apetecer *esto* en detrimento de *aquello* –pero es consciente de que desea y apetece eso y no otra cosa–, la conciencia bloquea la pregunta sobre las causas de esa determinación y juzga *bueno* a lo que desea: esto es, imagina que lo desea porque es bueno en sí y lo erige en un fin, en algo positivizado, a la vez social

¹ Presentado como ponencia también, en versión modificada, en el coloquio “Atenas y Jerusalén”, UB, 2013. En versión completa se publica en el libro *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*, Bs As, Gorla, 2013, de mi autoría. El sentido debe complementarse necesariamente con esa versión: en el movimiento completo del argumento hay una pregunta por lo justo en Dios, que al no poder resolverse en la afirmación de la existencia de un fundamento para la justicia humana, se reenvía al problema de la ciudad, sin resignarse con lo que ella dictamine.

y trascendente². La conciencia es así inversión y desconocimiento, y también, una productora social de valores universales, en tanto fines³.

² El desconocimiento de qué determina a actuar y la construcción del prejuicio del libre arbitrio, en función de ese desconocimiento, se ejemplifica con el ejemplo de la piedra, en la carta 58 de Spinoza a Schuller.

³ Deleuze subraya la relación de la conciencia con la totalidad, de filiación nietzscheana, que aquí sugiero. Para Deleuze, la conciencia es el “sentimiento continuo” que acompaña el movimiento hacia una mayor o menor perfección que nos producen las afecciones. En ese sentido, la conciencia es “testigo de las variaciones y determinaciones del *conatus*” frente al encuentro con otros cuerpos y otras ideas. El objeto con el que convengo, me determina a formar una totalidad superior que nos comprende a ambos y el objeto que pone en peligro mi cohesión o coherencia, me determina a formar totalidades menos integradas, e incluso incompatibles con la relación que me constituye, hasta llegar a la muerte. Pero la conciencia es siempre sentimiento de totalidad y a la vez, de variación. “La conciencia es el paso o, más bien, el sentimiento del paso a estas totalidades menos poderosas a totalidades más poderosas e inversamente. Es puramente transitiva. Pero no es propiedad del todo, ni de algún todo en particular; sólo tiene el valor de una información confusa y mutilada”, y por tanto, desvalorizada frente al pensamiento. La conciencia como inscripción en totalidades aparece claramente en *En torno a la voluntad de poder*, de F. Nietzsche, cuando dice que “la gran actividad, la principal, es inconsciente. La conciencia sólo suele aparecer cuando el todo quiere subordinarse a un todo superior, y es primero la conciencia de este todo superior, de la realidad exterior a mí; la conciencia nace en relación al ser del que podríamos ser función, es el medio de incorporarnos a él” (Barcelona, Península, 1973, 478).

Balibar, por su parte, recuerda que la palabra conciencia aparece sólo tres veces en la *Ética* (EIII, P9S; EIII, P30D y EIII, P18S2) y que Spinoza no brinda de ella ninguna definición. Podría tomarse sin embargo EIII, P9S como una “definición implícita”: en esa proposición central, Spinoza define a la esencia individual como “*cupiditas*”, como “apetito” o “deseo” y dice que el deseo es igual al apetito con conciencia de él. La conciencia sería entonces la “diferencia modal” entre apetito y deseo (o lo específicamente humano). Dice Balibar: “‘*conciencia*’ no es sino la diferencia (modal) entre el apetito y deseo, lo específicamente humano. Esto es, la diferencia entre el ‘esfuerzo’ o *conatus* de auto-preservación para el individuo humano como totalidad (*cum ad Mentem et Corpus simul refertur*) y la básica afección que, combinada con tristeza, odio y amor, esperanza y miedo, dan valor emocional o polarización a nuestra relación con cualquier objeto” (p. 12). Utilizo esta imbricación entre valoración y conciencia en este texto. Cf. Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 1981, cap. 2, pp. 27–41; Balibar, E.: “A Note on ‘Consciousness/Conscience’ in the ‘Ethics’”, en *Studia Spinozana* 8, Würzburg, Königshausen und Neumann,

Si esto es así y dado que todo lo que hay es necesario y que, por tanto, “el Ser está más allá del Bien y del Mal” –como dirá Deleuze–, Spinoza afirmaba que debía trazarse una genealogía de los valores para inscribir a la normatividad en una teoría de los cuerpos y de sus producciones imaginarias necesarias. O como traducirá Nietzsche después, quizá traicionando y munido de la jerga de las disciplinas científicas del XIX: que los valores están enraizados en la fisiología. En esta genealogía se develará que los valores que *aparecen* como trascendentes y universales son el efecto de la relación de desconocimiento que hay entre el cuerpo complejo del hombre y su conciencia⁴. Pero no sólo eso. Que esa producción normativa necesaria *porque* anclada en los cuerpos conscientes, obliga a una “hermenéutica del delirio”, porque es con esa palabra, delirio, que Spinoza nombra a las ficciones finalistas que los hombres forjan sobre la naturaleza, al hacer proyección sobre ella de *sus* mecanismos imaginativos. La moral aparece así, en resumen, como un delirio subjetivista, una especie de síntoma de la enfermedad incurable de la conciencia y a la vez, como un deseo de esa conciencia de inscribirse en un mundo compartido, que ella postula como un mundo regido por universales⁵.

1992, pp. 37–54; Balibar, E., *Spinoza: from Individuality to Transindividuality*, Mededelingen vanwege het Spinozahuis 71, Eburon Delft, 1997. Propia traducción del inglés (aquí, p. 6. Hay traducción española de Anselmo Torres publicada en la *Rieuwertsz*. Biblioteca de filosofía spinozista, Brujas, Córdoba, 2009).

⁴ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Libro I, Apéndice. Utilizo la edición de Orbis Hyspamerica, Madrid, 1980.

⁵ El delirio, la locura, es una constante aparición en este período. En su estudio sobre el escepticismo, Richard Popkin trae a colación a Henry More, un lugar-teniente de Ralph Cudworth. Para ambos, la persistencia en la duda sobre las facultades de los sentidos o de la razón no sólo era intelectualmente inconducente, sino moral y teológicamente peligrosa. Pero dado que no se podía rebatir la incerteza sobre las facultades, empezaron a usar el argumento de la enfermedad. El escepticismo radical y cierto racionalismo pasaron a ser enfermedades incurables. Dice More que, a menos que una persona esté enamorada/poseída (*besotted*) o loca, hay verdades naturales en lógica, física y matemática que son tan palpables que “aparecen tanto a los malos como a los buenos, si ellos están *Compotes mentis* y no ejercen violencia sobre sus facultades”. *Compotes mentis* implica tener comando de la mente y era usado como un término jurídico que designaba lo contrario de estar confuso, intoxicado, fuera de sí o poseído. Los que están *non compotes mentis* aquí, esto es, los enfermos, prejuiciosos y ejer-

Dentro de esa producción normativa necesaria de la conciencia, quisiera abordar la producción de lo justo y de lo injusto, en la obra de Spinoza. Entiendo que lo justo y lo injusto, lejos de ser un problema menor en el materialismo anómalo del pensador, es una llave relevante para abordar cómo Spinoza construye una teoría del conflicto político, que es un conflicto por la sobreimpresión de identidades. En otras palabras, que lo justo y lo injusto son una perspectiva que en Spinoza articula una teoría del poder político como conflicto. Esto supone dos movimientos. Por un lado, se afirma la *identificación de lo justo con lo jurídico*, es decir, se afirma a lo justo como la sanción hegemónica de una “parte social imperante” (la que tiene el control legislativo) sobre las otras partes sociales⁶. Por el otro lado, y al mismo tiempo, al reponer a la venganza como derecho perenne en el Estado y mixturar su definición con las definiciones clásicas de Justicia, se traza una genealogía de la producción de valores que muestra la arbitrariedad de la identificación de lo justo y de lo jurídico, y que devela a todo valor universal (también a la Justicia) como signo de desconocimiento/delirio y de dominación política por consentimiento (EIV, P37). Esta genealogía de los valores, inscripta en la crítica a la conciencia, en el estudio de la naturaleza humana, introduce la posibilidad –también necesaria– de la disputa social por el imperio de los universales. Es decir, y para resumir los dos movimientos: el tratamiento de lo justo y de lo injusto

ciendo violencia sobre las facultades, son los que no darían asentimiento rápido a las verdades “palpables”. Exactamente a lo contrario es a lo que alude Spinoza con lo que aquí llamamos la “hermenéutica del delirio”: alude al imaginario, en el que suele no dudarse y en el que se producen fenómenos de imitación afectiva, dados los “valores” comunes en los que se enraízan las conciencias. Este asentimiento –en el que se incluye la ética normativa– es el delirio en el que se vive, cotidianamente, o para decirlo mejor: un sistema necesario de representaciones ilusorias que aparecen como certidumbres. Cf. Popkin. R. H., *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press, 2003, cap. 11, pp. 174–188.

⁶ Parte social imperante es un concepto de Leo Strauss en *La ciudad y el hombre*. Hablar de parte implica en Spinoza no poder identificar los grupos que se oponen en el conflicto político con categorías sociológicas, como por ejemplo, el pueblo o la oligarquía o cualquier otro (además de no aceptar como dado al individuo-átomo). Para el contrapunto de este texto con Strauss, ver sobre todo el capítulo I. “Sobre la *Política* de Aristóteles”, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 27–79.

to en Spinoza se monta sobre una *ambivalencia* que introduce, por un lado, la fusión de legitimidad y legalidad (la fusión de lo justo y lo jurídico), fusión que muestra el *quién* de la sanción legislativa (lo que aquí llamamos, siguiendo a Leo Strauss, la parte social imperante) y simultáneamente, al reponer la presencia de la venganza en el Estado, de cuenta de los posibles quiebres de esta fusión –o de la productividad política de lo injusto.

Quisiera sostener aquí, además y como único presupuesto metodológico, que lo justo y lo injusto no se abordan en Spinoza como una polaridad excluyente, ni como una antítesis, sino que son pares operativos, típicos del barroco, o lo que Elías Palti llama “categorías límite” que no llegan a forjarse como oposiciones, en tanto se abordan por medio de desplazamientos “metafóricos” de términos, que hacen que una tal oposición no llegue a darse⁷. Estos desplazamientos acecharán en la teoría (por medio del privilegio del concepto de *partes en la naturaleza*), al presupuesto moderno que afirma que la responsabilidad jurídica supone un *quién*, un *quién* de la conciencia y de la intención libre, capaz de verse y presentarse a sí mismo como propietario –de sus acciones, de sus pensamientos, de su cuerpo.

Primer movimiento: el Estado, el pecado y la parte imperante

La discusión sobre lo justo y lo injusto debiera aparecer –pero no lo hace– en el Apéndice de la parte I de la *Ética*, cuando Spinoza aborda, como si fueran pares antinómicos, los derivados del “prejuicio” que está a la base de todos los demás: el prejuicio finalista, por el que los hombres imaginan que todas las cosas en la naturaleza (incluso y sobre todo, ellos) actúan dirigidas a un fin. Allí Spinoza dice que “el bien y el mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad, el calor y el frío” –citados en esta suerte de “cadena equivalencial”, para usar una expresión de moda– son “ficciones” que los hombres “imaginan” para explicar(se) la naturaleza de las cosas. Son ficciones que surgen de la *subjetivización* del juicio: los hombres las elaboran de acuerdo a cómo las cosas los afectan a ellos. Estas ficciones son,

⁷ Palti, Elías: Presentación en el *III Encuentro de Discusión de Grupos de Teoría Política*, Córdoba, 2012, mimeo.

estrictamente, entes de imaginación, que no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo, dice Spinoza, “la contextura de la imaginación”.

Lo curioso es que la lista de pares que surgen del prejuicio finalista no está cerrada, sino que incluye a “otros de este género”, se dice, que no pueden sin embargo ser explicados en el Apéndice. Son los prejuicios derivados de aquellos que, aunque citados aquí (la alabanza y el vituperio; el pecado y el mérito), deben explicarse recién en las partes III y IV, cuando se haya tratado la naturaleza humana, de la que se “deducen”⁸.

Lo justo y lo injusto hacen aparición, entonces, específicamente, en la parte IV de la *Ética*, de la mano de la discusión –ahora sí– sobre los *prejuicios* del pecado y del mérito. Dice Spinoza que había “prometido” en el Apéndice de la parte I tratar qué es lo justo y qué lo injusto (en realidad no hubo tal promesa, pero permite que confirmemos que también lo justo y lo injusto son ramas del prejuicio finalista, es decir, que también son prejuicios derivados de aquel) y que ingresará en ellos a través del pecado y del mérito.

Pero para poder hablar del pecado y del mérito, en el escolio II de la proposición 37, Spinoza dice *primero* cómo se establece un Estado o lo que llama un “común consenso” (*communi consensu*) sobre lo bueno y lo malo. Las palabras elegidas, *común consenso*, son indicativas de lo que no hay en el *estado natural* –que, como sabemos, no es ningún origen sino una intermitencia posible que acompaña al estado político–: en el estado natural no hay consenso común respecto de lo bueno y de lo malo, sino que cada cual juzga lo bueno y lo malo de acuerdo a su “índole propia”⁹. La existencia

⁸ *Ética*, Libro I, Apéndice.

⁹ Es decir, el consenso común decretado sobre lo bueno y lo malo supone un aparato de coerción, que pueda efectivizarlo. Dice Spinoza en el escolio de la proposición 37: “...ningún afecto puede ser reprimido a no ser por un afecto más fuerte que el que se desea reprimir, y contrario a él... Así, pues, de acuerdo con esa ley, podrá establecerse una sociedad, a condición de que esta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de dictar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos (...) sino por medio de la coacción”. Giuseppe Saccaro del Buffa Battisti apunta una tesis interesante en torno al consenso en Spinoza: la facultad de definir qué es o no pecado distingue regímenes, sólo

de un consenso común “decretado” sobre lo bueno y lo malo da cuenta de la existencia del Estado. Y como sabemos, en Spinoza un consenso no es nunca una perorata discursiva, sino un consenso afectivo, una puesta en común de poderes y derechos para formar un poder y derecho mayor.

Pero lo interesante es que simultáneamente que surge el consenso “decretado” sobre lo bueno y lo malo (o el Estado) se instituye al pecado, y se lo instituye como *delito*, esto es, como desobediencia castigada por el derecho positivo. Por tanto, el consenso sobre lo bueno y lo malo forja al Estado y éste forja al pecado, pero como delito, como desobediencia castigada por un código común decretado. Es decir, el Estado forja al delito como desobediencia ya castigada, como aquello que ya ha concitado a las fuerzas coactivas para limitar el derecho natural de cada quién de seguir juzgando, según su índole propia, lo que es bueno o malo. O, lo que es igual, por la definición de los afectos: el Estado surge por la *ambición* exitosa de una parte imperante sobre las otras partes para hacer que vivan según la índole propia de esa parte imperante, según sus encarnaciones de lo bueno y lo malo. Esta ambición exitosa –esa “potestad para prescribir una norma común de vida”– se estabiliza y perdura mientras logre limitar la ambición de las demás partes a hacer lo mismo. De ahí la funcionalidad del pecado y del delito. El delito/pecado es aquello que el Estado forja como indicador de la fuerza coactiva de ese consenso común sobre lo bueno y lo malo, dispuesto por la existencia de una parte imperante sobre las otras que ostenta el dominio legislativo; y, a la vez, es lo que sirve para restringir a las partes subyugadas en su igual ambición de imponer como común consenso lo que es bueno y malo para ellas. En ese sentido, el pecado es una desobediencia siempre ya castigada, al menos por su inscripción en el código común decretado de lo bueno y lo malo: es una desobediencia codificada que pulsa la fuerza del consenso común.

Recién una vez introducida la funcionalidad del pecado, Spinoza

en la democracia está la posibilidad de establecer un consenso social en este punto (no en las autocracias, ni las teocracias, y en menor grado en los demás regímenes). En ese sentido, la pregunta por el crimen, es una pregunta por los límites de la sociedad. Cf. Giuseppa Saccaro del Buffà Battisti, “Il consenso politico da *Hobbes a Spinoza*” en *Hobbes e Spinoza, Scienza e politica*, Napoli, Bibliopolis, 1992.

pasa a definir lo justo y lo injusto. Este predominio de unas partes sociales por sobre otras que es el Estado, esta muestra de hegemonía y de acumulación de poder correlativa a la normatividad, instaura un criterio para distinguir lo justo y lo injusto como *propiedad*. Dice en el Escolio II de la misma proposición 37 que en el estado natural “no puede concebirse [...] voluntad alguna de dar a cada uno lo suyo, ni de quitarle a uno lo que es suyo, es decir, que en el estado natural no ocurre nada que pueda llamarse ‘justo’ o ‘injusto’ y sí en el estado civil, donde por común consenso se decreta lo que es de uno y lo que es de otro”. Y agrega: “es evidente que lo justo y lo injusto, el pecado y el mérito son nociones extrínsecas, y no atributos que sirvan para explicar la naturaleza del alma”. Es decir, la pregunta por qué es lo justo y qué es lo injusto y por qué es lo propio y qué lo ajeno no alude a ningún criterio trascendente a lo político (como sí era la Justicia, para el derecho natural clásico), sino que es una pregunta que sólo puede hacerse en términos políticos: es decir, la pregunta relevante en términos políticos no es qué es lo justo y qué es lo injusto en abstracto (como si lo justo y lo injusto fueran nociones que aludieran a algo en lo real), sino qué es lo justo y qué es lo injusto *dado ese régimen político*. O lo que es igual, qué es lo justo y qué lo injusto *para la parte social imperante* que puede prescribir su norma de vida como norma general, en ese régimen político¹⁰.

El poder de la producción normativa para conservar el dominio de las partes imperantes y para restringir las ambiciones de las otras partes, en un régimen dado, harían de la presencia de lo justo y lo injusto una marca de la predominancia de unas partes sobre otras en la producción de imágenes y de leyes. Según esa predominancia es injusto, pecador o delincuente, aquel que no se adviene a obedecer el consenso común sobre lo bueno y lo malo, aquel que no respeta lo que es de cada quien, sancionado por ley (o es delincuente, pecador e injusto aquel que no refrena su ambición, cuando no puede im-

¹⁰ G. Albiac dice al respecto: “Derecho no es otra cosa más que el código mediante el cual la potencia dominante normaliza su hegemonía” (en *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: de Maquiavelo a Spinoza*, Madrid, Tecnos, 2011, p. 243). Coincido con A. Negri en su objeción al término hegemonía, que me realizara en el coloquio sobre Spinoza en el que se presentó este texto. Hegemonía sólo alude al movimiento positivista del tratamiento del derecho en Spinoza.

ponerla). En ese sentido, decíamos, la pregunta por lo justo y lo injusto es una pregunta por las relaciones políticas entre las partes en un régimen. Es una pregunta, en particular, por el régimen jurídico, asentado sobre la desigualdad y el dominio entre las partes sociales. En ese sentido, lo justo es lo jurídico¹¹.

Segundo movimiento: la venganza y las partes

En el mismo escolio II de la proposición 37 y en varios párrafos del *Tratado Político*, Spinoza, a la vez que sanciona esta fusión de lo justo y lo jurídico como marca de la predominancia de unas partes sociales sobre otras, contamina el argumento con la presencia

¹¹ Antonio Negri dice, para situar exactamente esta fusión de lo justo con lo legal como momento en el pensamiento de Spinoza, que “lo justo es un proceso, que la potencia constituye. Las leyes, cada definición de delito, de lo legal y lo ilegal, son filtros formales de una progresión material y colectiva de lo humano. El positivismo spinozista es la positividad de la potencia, persigue su fuerza, organiza sus límites –de cualquier modo, se arrastra y subordina a su proyecto, se somete a la dinámica del antagonismo en la cual se desarrolla la potencia... El positivismo de Spinoza es la creatividad jurídica, no de la ley, sino del consenso, de la relación, de la constitución”. En Negri, A., *La anomalía salvaje Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos, México, UAM, 1993, p. 326.

Algunas de las afirmaciones que hace Spinoza sobre la justicia, en su obra “política”, son: “la justicia y la injusticia sólo son concebibles en el Estado. Pues en la naturaleza no existe nada que se pueda decir, con derecho, que es de éste y no del otro, ya que todas las cosas son de todos y todos tienen potestad para reclamarlas para sí.” (TP, II, 23); “la justicia sólo depende del decreto de las potestades supremas, y nadie, por tanto, puede ser justo, si no vive según los decretos de ellas emanados” (TTP, XX, p. 412); “la práctica de la justicia y la caridad no recibe fuerza jurídica más que del derecho estatal” (TTP, XIX, p. 394); “justicia es la permanente disposición de ánimo a atribuir a cada uno lo que le pertenece por el derecho civil” (TTP, XVI, p. 342); justicia, “tal como suele definírsele” –esto es, como la define la tradición jurídica clásica, la del *Digesto* (I.1.Ley X) y de Santo Tomás (*Summa Theologica* II)– “es la voluntad constante y perpetua de conceder a cada uno su derecho” (TTP, IV, p. 138).

Es de notar que la caridad puede ser leída, en la tradición del derecho canónico, también como una posibilidad de ir más allá de la ley escrita.

Un análisis de estas apariciones es realizado por Evaristo Palomar en *Una lectura de la justicia en Baruch Spinoza*, España, Tradere, 2011. Utilizo la edición de Alianza del *Tratado Teológico-Político*, Madrid, 1986.

de la venganza. Como han mostrado Chantal Jacquet y Sebastián Torres, la presencia de la venganza fue curiosamente desconsiderada en la revisión de la obra política de Spinoza, cuando es signo de su anomalía: en su obra, no sólo el deseo de venganza es motivo de *unión* y de *conservación* de un cuerpo político, sino que —contradiciendo al presupuesto básico del derecho moderno, que distingue entre lo público y lo privado e invalida la venganza como acto privado inadmisible en un Estado—, en Spinoza la venganza permanece como *derecho* en el Estado¹².

La venganza es un derecho natural de cada quien que, al formar el estado político, pasa a ser *condición* de todo derecho común. Dice Spinoza en el mismo escolio que “podrá establecerse una sociedad, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y del mal”¹³. Creo sin embargo, al contrario de Jacquet, que esta reivindicación para sí de la sociedad del derecho natural a la venganza no es una “transmisión” de ese derecho de cada quien a la sociedad —que no lo es incluso en el *Tratado Político*, donde la venganza aparece como “móvil” de la unión de la multitud en VI, 1—, sino una captura condicionada de ese derecho, una captura condicionada de un derecho/poder que sólo en tanto capturado, es condición de todo lo jurídico¹⁴. Es decir, que no hay transmisión del derecho a vengarse,

¹² Jacquet, Chantal: “El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político” y Torres, Sebastián: “Spinoza y la venganza. Notas sobre ‘El deseo... de Chantal Jacquet’”, en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Séptimo Coloquio*, Córdoba, Editorial Brujas, 2011, pp. 281–295 y 295–303.

¹³ *Ética* IV, P37, escolio. “Reivindicar para sí el derecho” por parte del colectivo aparece desmenuzado en el *Tratado Político* II, 15, como propiedad común sobre la tierra y uso común de la fuerza, cuando Spinoza afirma: “Cada uno tiene tanto menos poder y, por tanto, tanto menos derecho, cuanto más razones tiene de temer. Añádase a ello que, sin la ayuda mutua, los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente. Concluimos, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, que puedan habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos. Pues (*por el § 13 de este capítulo*), cuantos más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos”.

¹⁴ Spinoza, B., *Tratado Político*, Madrid, Alianza, 1986. Hablo de “captura” y no de delegación, porque así se deduce de los párrafos III, 2 y III, 3 del TP.

sino la captura para sí de la sociedad, limitada en el tiempo, de ese derecho, como condición del imperio de lo jurídico y a la vez, como su condicionante.

¿Qué es la venganza? La venganza, por la definición de los afectos, aparece como “el esfuerzo por devolver el mal que nos han hecho” (EIII, P40). El verbo “devolver” usado por Spinoza, como bien señala Sebastián Torres, inscribe a la venganza en la tradición de las definiciones clásicas de la Justicia, que es lo que se supone que se le opone –al menos, en la Modernidad. Hacer justicia implicaba una restitución, una retribución, una reposición de las condiciones anteriores que el daño había perturbado; pero se hacía justicia y no venganza porque se suponía que el acto de restituir estaba desligado de la pasión que impediría toda proporcionalidad entre daño y castigo. Al inscribir a la venganza dentro del legado clásico de la Justicia, Spinoza disuelve esa oposición moderna. La venganza anida en la Justicia, o es, si se quiere, su diferencia interna.

Al poner su definición de la venganza en la estela del legado clásico de las definiciones de Justicia, Spinoza destituye esas definiciones clásicas en dos planos: primero, en que no hay devolución posible del daño, porque *no hay proporcionalidad posible entre el daño y la restitución*; y segundo, en que no hay devolución posible del daño, porque *no hay homogeneidad posible entre las partes*. No obstante, luego de hacer esa destitución, Spinoza repone lo que considera que homologa a la venganza y a la justicia: ambas implican una división social, una partición, una puesta en cuestión de cualquier amalgama entre las partes. Existe *un* lo justo como existe *una*

En un tramo del último, Spinoza afirma: “Por consiguiente, no hay razón alguna que nos permita siquiera pensar que, en virtud de la constitución política, esté permitido a cada ciudadano vivir según su propio sentir; por tanto, este derecho natural, según el cual cada uno es su propio juez, cesa necesariamente en el estado político. Digo expresamente *en virtud de la constitución política*, porque, el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa en el estado político. Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad. El hombre, insisto, en ambos estados es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer u omitir esto o aquello. Pero la diferencia principal entre uno y otro consiste en que en el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir. Lo cual, por cierto, no suprime la facultad que cada uno tiene de juzgar...”.

venganza, porque hay división social. El problema es la proporción de esa divisibilidad, que es lo que distingue a la justicia de la venganza. Pero ambas suponen la división social y cualquier intento de eliminar esa distinción social –como la que sustituye a la justicia por el efecto empático de la indignación, por ejemplo– produce una abolición de la ley, y con ella de toda convivencia pacífica¹⁵. Como dice en E IV, P29: “aunque la indignación parezca ofrecer la apariencia de equidad, lo cierto es que se vive sin ley allí donde a cada uno le es lícito enjuiciar los actos de otro y tomarse la justicia por su mano”.

Para hacer esta destitución de la definición clásica de Justicia como restitución, Spinoza debe hacer de la venganza no sólo un esfuerzo o un acto, sino una condición, casi un estatuto perenne de la condición de los hombres, ligada a que 1) los hombres se empeñan en imaginar de sí aquello que los hace perseverar en la existencia y que, por tanto, los hombres se estiman en “más de lo justo” y nunca se ven como causa “justa” de odio por parte de los otros¹⁶; 2) los

¹⁵ Debo remitir aquí a Alexandre Matheron y su marcante análisis de la indignación, en *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Minuit, 1969. Sin embargo, no uso el término indignación en su sentido, que es el fundamento de una teoría de la emancipación, sino como un intento de pátina moral igualadora (y en ese sentido, como una pasión *también* conservadora). La indignación como fenómeno político que decreta el paso a un estado de guerra al interior del Estado se afirma, entre otros párrafos, en TP IV, 4, donde se dice que “para que la sociedad sea autónoma, tiene que mantener los motivos del miedo y del respeto; de lo contrario, deja de existir la sociedad. Pues, para aquellos o aquel que detenta el poder del Estado, es tan imposible correr borracho o desnudo con prostitutas por las plazas, hacer el payaso, violar o despreciar abiertamente las leyes por él dictadas y, al mismo tiempo, mantener la majestad estatal, como lo es ser y, a la vez, no ser. Asesinar a los súbditos, espoliarlos, raptar a las vírgenes y cosas análogas transforman el miedo en indignación y, por tanto, el estado político en estado de hostilidad”.

¹⁶ Tanto en la soberbia, como en la sobreestimación, como en el desprecio (en la definición general de los afectos de la parte III de la *Ética*), aparece la desproporción del “más” o “menos de lo justo”, que es central aquí. No obstante, la desproporción no está sólo en esos afectos, sino que está implícita en la misma definición general de afecto en la parte III de la *Ética*, cuando se dice: “un afecto, que es llamado una pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra” (p. 241). Confusa implica que no tiene por qué afirmarse nada verdadero de la fuerza de existir, cuando

hombres se estorban entre sí por ambición, por querer imponer a los otros la propia norma de vida como “buena”, “justa” o lo que sea; y 3) que los hombres positivizan al mal e imaginan al que les causa daño como si fuera un agente libre, lo que aumenta el mal que se esfuercen en devolver, bloqueando así de cuajo la posibilidad de una restitución proporcionada.

Cuando la venganza aparece en *Tratado Político* como motivo de unión de la multitud (TP VI, 1), no se elimina este estatus que hace de ella no sólo una imaginación de causa final, sino una condición humana y Spinoza mismo lo afirma, cuando antes que afirmar que la multitud se une por miedo, esperanza o venganza dice que los hombres tienden más a la venganza que al perdón y que cada uno está bajo el propio derecho (*sui juris*) mientras pueda vengar lo que estima que fue un daño.

Por tanto, la venganza es una condición, un estatuto de lo humano que se vuelve situación política cuando se exagera la lógica de la divisibilidad de las partes. Cada parte, juzgándose necesariamente desigual, se supone imperio y pretende ser la que establezca cuándo hubo daño en su contra y cómo se lo restituye. Pero como las partes no suelen imaginarse causando daño a otros, la venganza introduce a los que se presumen *sui juris* en una escalada de odios y retaliaciones en las que es el otro el que suele ser percibido como injusto (EIII, P41, Esc.). Por tanto, la venganza implica siempre individualización, oposición y a la vez, fetichismo de la parte: supone la partición de unos respecto de otros a partir del daño y de las imaginaciones de dominio que el daño suscita, y supone a otro, a otra parte, vista como otra, en tanto estorba. Por tanto, la venganza se da siempre y reproduce las condiciones de servidumbre.

Es esta lógica exacerbada de la individualización y del fetichismo de las partes lo que la sociedad debe capturar y “reivindicar” para sí. Porque, repetimos, la venganza anida en la producción de lo justo, y también la producción de lo justo supone la división social entre partes, el dominio y por tanto, la desigualdad entre ellas. Pero la venganza es la exacerbación de estos elementos hasta que inestabiliza cualquier producción de lo justo-jurídico. *El problema no es*

se tiene una pasión. Como los hombres están necesariamente sometidos a los afectos (TP I, 5), esta desproporción constante en la afirmación de la propia fuerza de existir se multiplica y soporta la conflictividad social.

la partición social que la producción de lo justo supone, sino que la venganza, eso que anida en lo justo, desbarate e inestabilice, por exacerbar la lógica individualizadora de las partes, la posibilidad de cualquier “lo justo”. Para eso, hay que evitar que la desproporción de la parte imperante sobre las otras sea tan marcada que lo único que les reste a las demás partes sea la venganza. Es decir, cuanto más minúscula sea la parte imperante, más arbitraria será para las demás la imposición de su norma de vida como la general (o lo que es igual: cuanto más minúscula sea la parte imperante, más pecadores, delincuentes y desobedientes habrá y por tanto, más inestable e ilegítimo será el régimen). Esto aparece claro en el *Tratado Político*, cuando Spinoza reemplaza a lo injusto por lo tiránico y lo corrupto y analiza cómo en los regímenes monárquico y aristocrático puede evitarse que lo justo devenga una imposibilidad, por desatarse la espiral de la venganza entre las partes subyugadas.

En una filosofía como esta, a la que Deleuze describió como de “univocidad del ser” y otros de “monismo”, la diferencia entre lo justo y lo injusto permite pensar también lo que Lévi-Strauss llamó en las *Mitológicas*, un deseo de otro, un deseo de alteridad, un deseo de que el otro sea otro, para poder pensar entonces sí la mismidad¹⁷. Tanto en el análisis de lo justo-jurídico como en el de la venganza, Spinoza da a pensar que lo justo no implica la igualdad, sino lo contrario: que lo justo implica la *desigualdad* entre las partes. Que esta es la marca de lo justo: que presupone la presencia de desigualdad y que sanciona desigualdad. Lo que funda el Estado es una desproporción entre las partes sociales y es esa misma desproporción, esa misma desigualdad, la que sanciona como consenso común a lo

¹⁷ Dice al respecto Etienne Balibar: “Tomaremos aquel Lévi-Strauss que escribió, por ejemplo, “El hombre desnudo” (Mitologías IV) cuya conclusión lleva a cabo la tarea anunciada en *El pensamiento salvaje*: lo que, del sujeto, está aquí ‘constituido’ (véase *constituido en tanto constituyente*), es el ‘pensamiento’ mismo ‘cuya experiencia constitutiva no es aquella de una oposición entre el yo y el otro, sino la del otro aprehendido como oposición. A falta de esta propiedad intrínseca –única en ser, en verdad, absolutamente *dada*– ninguna toma de conciencia constitutiva del yo sería posible. No siendo captable como relación, el ser equivaldría a la nada””. En: “El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?”, en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas* IX (4–5), Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2007, pp. 155–173 (aquí pp. 167–168).

justo e injusto. La venganza también supone desigualdad, pero motoriza la lógica exacerbada de la partición, de la individualización por odio entre las partes sociales. Incluso si ella se consumara como acto, la desigualdad volvería a producirse, porque no hay conteo posible que restituya a tal daño, tal venganza. Cualquier intento de homogeneización (cualquier intento de eliminar el conflicto de estas partes, esto es, de obliterar que la venganza anida en lo justo), como pretende el flujo empático de la indignación y su apariencia moralista de equidad, por ejemplo, abole la ley y la justicia. Lo justo está, entonces, entre la venganza y la indignación, pero mientras que la primera es su diferencia, la segunda lo elimina.

Deus em Tempos Sombrios: Espinosa e Etty Hillesum¹

Lisete Rodrigues (CFUL, Portugal)

Uma nota prévia sobre o título «Deus em Tempos Sombrios: Espinosa e Etty Hillesum», no qual fazemos uma referência explícita à expressão «tempos sombrios» com o sentido proposto por Hannah Arendt no prefácio do seu conjunto de ensaios biográficos sobre o século XX, intitulado *Homens em Tempos Sombrios*:

[os tempos sombrios] não são idênticos às monstruosidades deste século, que são de facto de uma novidade horrenda. Os tempos sombrios, pelo contrário, não só não são novos, como não são raros na história [...]. Mas mesmo no mais escuro dos tempos temos o direito de expectar alguma iluminação, e tal iluminação pode muito bem provir menos de teorias e conceitos, do que daquela luz incerta, bruxuleante e com frequência débil, que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e nas suas atividades, manterão acesa em quase todas as circunstâncias e a derramam no intervalo de tempo que lhes foi concedido sobre a Terra [...].²

De certa forma é a esta luz que propomos uma leitura do lugar e da função que a noção de Deus ocupa tanto no pensamento de Espinosa como no de Etty Hillesum. Esta leitura toma fôlego num ‘ar de família’ que um leitor de Espinosa encontra ao ler as páginas da correspondência e dos diários de Etty Hillesum. Esta familiaridade passa por dois planos: um primeiro, circunstancial, que motiva uma escrita militante, e um segundo, teórico, que encontra na noção de Deus o nome da possibilidade de resistência e de transformação.

Faremos este percurso em 3 pontos.

¹ Trabalho desenvolvido no âmbito do programa de doutoramento, apoiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia –SFRH / BD / 48795 / 2008 – .

² Arendt, H.; *Homens em Tempos Sombrios*, trad. por Ana Luís Faria, ed. Relógio d’Água, Lisboa, 1991, pp. 9–10.

§1. «Você tem autorização para comprar aí?»

«Você tem autorização para comprar aí?» é a pergunta de um estranho a Etty Hillesum, numa rua da Amsterdão sob ocupação nazi, da qual ela dá conta numa entrada do seu diário, datada de julho de 1942, onde se lê:

Uma pessoa deve lidar com tudo o que lhe aparece pela frente, mesmo que seja sob a forma de um outro ser humano que vem ter contigo ao sair da farmácia onde acabaste de comprar uma pasta de dentes e te toque com um indicador e te pergunte com uma cara de inquisidor: «Você tem autorização para comprar aí?» E eu disse tímida, mas decidida e com a normal amabilidade de sempre: «Sim, senhor, porque isto é uma farmácia.» «Ora, ora», disse ele então muito seco e desconfiado e continuou a andar.³

Este anónimo é alguém zeloso pelo cumprimento das normas vigentes, segundo as quais se impunha um conjunto de restrições de mobilidade, comunicabilidade e aparecimento no espaço público a determinados grupos da população, durante a ocupação nazi dos Países Baixos, entre 1940 e 1945. Este estranho encarna com efeito uma forma de autoridade diluída e infiltrada em todos os domínios de aparecimento e que passa a sobre-determinar a configuração do regime de existência entre-singulares. A esta estranheza inquisidora, dir-se-ia que Etty Hillesum contrapõe o estranhamento de Rilke, citando o seguinte verso: «.../ e estranhamente ouvi um estranho dizer:/Estou contigo.»⁴

Etty Hillesum viveu entre 1914 e 1943, foi uma cidadã dos Países Baixos, que conheceu a ocupação nazi durante os seus últimos quatro anos de vida. Os textos de Etty Hillesum são de natureza íntima, tratando-se de reflexões que ocupam as páginas dos diários e da sua correspondência, sem pretensões de ordem sistemática. Dão conta de uma sensibilidade estético-filosófica⁵ em relação ao mun-

³ Hillesum, E.; *Diário 1941–1943*, traduzido por Maria Leonor Raven-Gomes, pref. de José Tolentino Mendonça. Assírio & Alvim, Lisboa, 2008. (4/7/1942), p. 226. Daqui em diante: *Diário*.

⁴ *Diário*, p. 84 [.../ und hörte fremd einen Fremden sagen:/Ichbinbeidir.].

⁵ Cf. in Molder, F.; “Why is Hetty Hillesum a great thinker?” *Spirituality in the Works of Etty Hillesum*, Brill Editions, Boston, 2010, pp. 399–418.

do e à existência humana, onde uma jovem mulher apaixonada por poesia e literatura russa, em busca da sua vocação e de um lugar no mundo, vai desenrolando um processo de autoconsciência de si, dos outros, das coisas e de Deus. Este processo é no entanto agudizado pelas circunstâncias históricas, as quais lhe imprimem um sentimento crescente da urgência e da necessidade de encontrar palavras para a sua justa descrição. O seu esforço de compreensão concentra-se pois na percepção da singularidade do lugar de cada coisa ou ser, e da ordem que conecta todas as coisas. Ao mesmo tempo, Etty faz da possibilidade de compreensão algo de vital, muito próximo da associação espinosana entre o verdadeiro conhecimento, o contentamento do ânimo e a beatitude (E4App.4). As seguintes palavras são da pena de Espinosa:

Pois, à medida que compreendemos, não podemos desejar senão aquilo que é necessário, nem nos satisfazer, absolutamente, senão com o verdadeiro. Por isso, à medida que compreendemos isso corretamente, o esforço da melhor parte de nós mesmos está em acordo com a ordem da natureza inteira. (E4App.32)

A radicalidade da experiência de verdadeira compreensão é ela mesma portadora da evidência da sua postulação como dever para qualquer ser dotado de intelecto. Entenda-se por intelecto a designação do poder de compreensão ou de leitura do que está entre os vários elementos, como interligação, relembando o sentido originário de *intelligere*, que envolve na sua própria definição a verificação de uma ordem e conexão imanente à própria existência. É neste sentido que a «verdadeira satisfação do ânimo» é possível na medida do acordo da melhor parte de nós mesmos, i.e., como diz Espinosa, «aquela parte de nós que é definida pela inteligência» (E4cap.32) com aquilo que a inteligência alcança, não sendo senão a verdade acerca do que existe.

É desta determinação em ato, pela definição daquele que compreende adequadamente segundo o que é compreendido, que decorre a configuração do que seja verdadeiramente um dever ou o fim para o homem ou para a mulher conduzidos pela experiência de compreensão, e cito Espinosa novamente:

Por isso, o fim último do homem que se conduz pela razão, isto é, o seu desejo supremo, por meio do qual procura regular todos os outros, é aquele que o leva a conceber, adequadamente, a si mesmo e a todas as coisas que podem ser abrangidas pela sua própria inteligência. (E4App.4)

Este vínculo decisivo entre a experiência de verdadeira compreensão e a compreensão como dever, está igualmente presente nos esforços intelectuais e na opção ética de Etty, conduzindo-a uma atitude de entrega ao apelo das circunstâncias. É esta a base da sua repetida recusa dos convites de fuga, bem como da sua apresentação voluntária no campo de trânsito de Westerbork. Aqui permanecerá quase até ao final, usufruindo por algum tempo de um estatuto privilegiado pela sua relação com o Conselho Judaico, que lhe permitia algumas saídas, até ser deportada para Auschwitz, onde faleceria em 1943. Durante uma dessas saídas, escreve a um dos amigos do mesmo campo:

Caminho pelo nunca mais acabar de ruas e Westerbork está sempre comigo. É estranho sentirmos uma tamanha ligação a um lugar e aos seus moradores em tão pouco tempo. Quero muito regressar, mesmo sendo difícil ter de me separar daqueles que aqui me são queridos. Mas, de certa forma, sinto-me compelida a voltar a esse ponto no meio da charneca para onde tantos destinos humanos foram atirados.⁶

A possibilidade de entrar e sair deste campo, e deste modo, de regressar pontualmente a uma versão, progressivamente empobrecida, da sua existência anterior, permitindo-lhe ver os dois lados do «arame farpado», articulada com um profundo desejo de verdadeira compreensão, moldam um ponto de vista unificador, coletivo e com uma sensibilidade de índole historicista, sem nunca ceder ao diagnóstico da perspectiva única do absurdo ou da vítima. Cito Etty:

Gostaria de estar em todos os campos da Europa, estar em todas

⁶ Hillesum, E.; *Cartas 1941–1943*, traduzido por Ana Leonor Duarte e Patrícia Couto, Assírio & Alvim, Lisboa, 2009. Carta a Osias Kormann, 14/08/1942, pp. 47–48. Daqui em diante: *Cartas*.

as frentes, eu não quero “estar a salvo”, por assim dizer. Quero estar presente, quero confraternizar em cada local onde estou, entre os chamados inimigos. Quero compreender o que está a acontecer, gostava que todos aqueles que eu consiga alcançar [...] conseguissem compreender os acontecimentos mundiais à minha maneira.⁷

O carácter militante da sua escrita reside neste empenho na compreensão e na comunicabilidade do processo em causa, vislumbrando aí uma possibilidade de resistência para lá dos corpos, sobretudo depois do facto da exterminação total se ter tornado para ela uma evidência (*Diário*: 323).

A expressão «arame farpado» assume gradualmente nos seus textos o valor de metáfora para um processo de «comunidade forçada». Esta noção de comunidade forçada refere-se a um modelo de existência dotada de todas as características de uma sociedade humana, na qual se configura um regime de normalidade objetivo e comunicável, que dota de sentido a evidência de determinados grupos da população passarem a ser «transportáveis» (*Diários*: 338). O «arame farpado» designa igualmente a redução do horizonte de existência a um regime biológico, acompanhado de uma discursividade decalcada da lógica da contagem, da medição, da função e da facticidade. É neste sentido que diz:

A Europa está, toda ela, a ser gradualmente transformada num grande campo de concentração. Toda a Europa passará por esta mesma amarga experiência. Registrar, simplesmente, os factos nus e crus de famílias separadas, de posses e liberdades roubadas tornar-se-ia monótono. Tão-pouco é possível falar de forma pitoresca sobre arame farpado e batatas cozidas com legumes aos do lado de fora.⁸

Etty tem como horizonte da sua interpelação um sentido amplo de comunidade, comprometendo-se com a contestação prática «de todas as teorias artificiais e forçadas sobre raça, povo, etc. Como prova de que a vida não se deixa prender num determinado

⁷ *Diário*, (2/10/1942), pp. 320–321.

⁸ *Cartas*. Carta às duas irmãs de Haia, dezembro de 1942, p. 79.

esquema.»⁹ O arame farpado nomeia assim também uma fronteira artificial, cuja edificação obedece a uma esquematização da vida, a um critério biopolítico, diríamos nós hoje. A verdadeira compreensão é pois entendida na medida da sua comunicabilidade, desta feita desativando o esquematismo que rege todos os corpos, tanto de um lado como do outro do arame farpado.

§2. Um ‘ar de família’

Ao leitor de Espinosa, os textos de Etty podem conter algumas ressonâncias que chamam a atenção para um certo ar de família: tanto quanto ao ambiente persecutório em que um sentido de urgência ganha força, quanto ao objeto teórico onde ambos reconhecem as possibilidades da verdadeira compreensão e da comunicabilidade própria de um regime de existência coletiva sem «aramé farpado». Com efeito, aquela mesma pergunta com que um estranho confrontou Etty, poderia ter toda a legitimidade ao ser colocada a Espinosa, na Amsterdão do século XVII. É bem conhecido o decreto de expulsão com que a Comunidade Judaica puniu as heresias desviantes de Espinosa, procurando dessa forma proteger a mesma Comunidade ou mais corretamente, a Nação, de alguém que constituía uma ameaça aos seus fundamentos. Desta forma, Espinosa é objeto de uma violenta separação da comunidade a que sempre havia pertencido, sendo-lhe interdita qualquer partilha própria daqueles que têm lugar a uma existência na mesma Comunidade. É assim digno de punição qualquer contacto físico ou forma de hospitalidade; qualquer troca comercial ou de favores; qualquer troca de palavras, que implicariam, respetivamente, a partilha do mesmo espaço, a partilha de benefícios e a partilha de alguma forma de comunicabilidade. Esta expulsão configura como que uma sentença de morte ao avesso, mantendo intacto o corpo daquele que é expulso, mas condenando-o à invisibilidade, à incomunicabilidade e à imobilidade. Sem decretar uma morte tangível, é no entanto ativado um dispositivo de imunização (segundo critérios muito distintos dos do programa de exterminação nazi) que engendra uma dinâmica de esvaziamento de todos os planos da existência em comunidade, certificando-

⁹ *Diário*, (15/03/1941), p. 70.

se simultaneamente de diluir a responsabilidade do sucesso dessa imunização por todos os membros da Comunidade assim defendida (que asseguram uma vigilância ativa em relação à ameaça a conter, sempre latente na medida em que o seu corpo perseverar – uma boa ilustração disto seria o zelo do jovem que tentou apunhalar Espinosa à saída do teatro–). Estão assim reunidas as condições para que uma forma intangível de «arame farpado» se edifique, neste caso concreto, entre Espinosa e a Comunidade Judaica.

Sob a forma daquela inquisição sem rosto, tanto um como o outro são reconhecíveis sob o aspecto mais radical da experiência da excomunhão, no sentido etimológico de *excommunicatio*, enquanto decreto de interrupção e de destruição das condições de comunicabilidade e de transmissibilidade de sentido. Tanto Espinosa como Etty reagem filosoficamente ao esquematismo que organiza um sentido de comunidade: teológico, no primeiro, e biopolítico, na segunda. Essa reação desenvolve-se através do pensamento e do reforço das condições da comunidade de sentido, enquanto modelo de resistência a qualquer sentido de comunidade. E esta resposta leva-nos ao terceiro e último ponto.

§ 3. «Tudo o que há entre nós» ou Deus *sive* Natura

Este esforço de desmontagem das condições de existência subsumidas na metáfora do «arame farpado» encontra na noção de Deus o seu objeto teórico angular. Lido sob um ângulo de militância, o primeiro parágrafo do *Tratado da Reforma do Intelecto* convoca os elementos chave com vista a superação de um certo estado de coisas teórico e prático:

Depois que a experiência me ensinou que tudo o que acontece com frequência na vida comum é vão e fútil, [e] vendo que todas as coisas pelas quais e às quais temia não têm em si nada de bom nem nada de mau, senão na medida em que a mente é afetada por elas; resolvi finalmente investigar se haveria alguma coisa que fosse um verdadeiro bem, capaz de se comunicar por si mesmo, e pelo qual a mente, rejeitando tudo o resto, fosse afetada unicamente; mais ainda, se existia alguma coisa cuja descoberta e aquisição levasse à fruição para a eternidade de uma alegria

suprema e contínua (Espinosa; TIE, §1).

Este projeto acompanhará Espinosa até às últimas linhas da *Ética*, culminando na forma de um programa de emancipação, intelectual, ética e política, fiel ao carácter de auto-evidência que apenas uma concepção imanentista de Deus pode suportar. Assim, a necessidade de investigar sobre a existência de algo *sui communicabile* – capaz de se comunicar por si e em si mesmo – surge a Espinosa como um modo de resistir e desativar uma ordem que poderíamos hoje dizer ideológica – na medida em que a vida se deixa conter pelas coisas que induzem na mente um afecto de medo.

No outro extremo deste arco estarão as linhas finais da *Ética*, e a uma defesa da inextricável associação entre verdadeira compreensão, liberdade e beatitude (E5PP32–42).

Da parte de Etty, e de um modo assistemático, a noção de Deus assume também ela um carácter gradualmente mais imanente, na medida em que a sua verdadeira compreensão ativa as condições da comunidade de sentido: comunicabilidade, mobilidade e liberdade. Esta ativação passa, em Etty, pela compreensão da dimensão coletiva dos acontecimentos e pela responsabilização coletiva pelos mesmos, procurando a visão do todo sem o qual continuaremos a «ser lançados violentamente uns contra os outros, deixando cobertos de escombros os caminhos que nos ligam.»¹⁰ A ativação destes caminhos que nos ligam, ou a possibilidade de efetivação de «tudo o que está entre nós» (usando aqui a expressão arendtiana para resumir a noção de mundo), determina em Etty a tarefa de um certo cuidar de Deus, e do que esta palavra pode conter. E cito de novo: «O que há de mais essencial e profundo em mim escuta o que há de mais essencial e profundo no outro. Deus a Deus».¹¹

Trata-se pois de um regime de existência que escapa e supera qualquer fundo identitário (seja ele religioso, étnico, linguístico, etc.) que a precede e valida. Em alternativa, permite-se pensar uma existência coletiva que a todo o momento dispõe dos processos e dos instrumentos da sua auto-compreensão enquanto processo expressivo, cuja realidade ou perfeição exige – exigência aqui entendida segundo aquele vínculo entre compreensão e dever de compre-

¹⁰ *Diário*, 11/07/1942, p. 248.

¹¹ *Diário*, 17/09/1942, p. 289.

ensão – a afirmação de uma «singularidade qualquer», importando o agente agambeniano da *Comunidade que Vem*¹².

Tanto Espinosa como Etty Hillesum tomaram o gesto da escrita como um modo de romper com aquilo que foi chamado por outros o «assassínio pelo silêncio», independentemente das enormes diferenças entre os processos históricos e políticos que um e outro conheceram. Talvez a resposta mais digna à pergunta daquele anónimo a Etty, tenha mesmo sido o seu derradeiro gesto público, ao lançar pela janela do comboio já em andamento o seu último postal, insistindo na afirmação de outras possibilidades dentro do necessário.

¹² Agamben, G.; *A Comunidade que Vem*, tradução do italiano por António Guerreiro, Presença, Lisboa, 1993.

A questão da violação do contrato em Espinosa

Antônio David (USP, Brasil)

I. A presença da noção de *contrato* em Espinosa

Há entre os comentadores de Espinosa um debate a respeito da relação entre Espinosa e a tradição jusnaturalista, em especial Hobbes. Não pretendo tomar parte neste debate. O presente trabalho limita-se a examinar o emprego do termo “contrato” (*contractus*) no Tratado Político¹ [TP], notadamente em TP IV 6 – única vez em que o termo é empregado no TP – e a buscar, no corpo do TP, o sentido deste emprego.

Assim, lemos em TP IV 6:

O contrato, ou as leis pelas quais a multidão transfere o seu direito para um só conselho ou para um só homem devem, sem dúvida, ser violadas quando interessa à salvação comum violá-las. (TP IV 6)

Uma vez que essa passagem fala da transferência do direito da *multitudo* “para um só conselho ou para um só homem”, é imperativo relacioná-la com TP II, 17, a fim de não cairmos no erro de supor, que o problema da violação do contrato estaria restrito à Aristocracia e à Monarquia:

Este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se Imperium. E detém-no absolutamente quem, por consenso comum, tem a incumbência da república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc. E se esta incumbência pertencer a um conselho que é composto pela multidão comum, então o imperium chama-se democracia; mas, se for composto só por alguns eleitos, chama-se aristocracia; e se, finalmente, a incumbência da república e, por conseguinte, o estado estiver nas mãos de um só, então chama-se monarquia. (TP II, 17)

¹ Espinosa, Baruch de., *Tratado Político*, Martins Fontes, São Paulo, 2009.

Note-se, portanto, que também na democracia há conselho, de modo que o problema da violação do contrato, tal como aparece em TP IV 6, abrange também a democracia.

Mas como pode haver no TP menção a “contrato”, levando-se em conta o lugar do direito de natureza no estado civil, conforme TP III, 2–3 e a Carta 50?

/.../ o direito do imperium, ou dos poderes soberanos, não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela poltência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por uma só mente. /.../ o direito de natureza da cada um (se atentarmos corretamente no assunto) não cessa no estado civil. O homem, tanto no estado natural como no civil, age segundo as leis de sua natureza e atende ao seu interesse. (TP III, 2–3)

No que respeita à política, perguntas qual é a diferença entre mim e Hobbes. Consiste nisso: conservo o direito natural sempre bem resguardado e considero que em qualquer Civitas o magistrado supremo só tem o direito sobre os súditos na medida exata em que seu poder sobre eles supere o deles, como sempre ocorre no estado natural. (Carta 50)

Independentemente de Espinosa ser ou não um antijusnaturalista – questão da qual me abstenho de tratar –, o fato é que a noção de *contractus* está presente no pensamento político de Espinosa. Se aparentemente há contradição entre a presença dessa noção e a concepção de que o direito de natureza preserva-se resguardado no estado civil, cabe investigar qual é o sentido por Espinosa ele atribuído ao termo *contractus*, tal como aparece em TP.

II. O sentido do *contrato* em Espinosa

Cabe a pergunta: se, como advoga grande parte dos comentadores, Espinosa rejeita o sentido atribuído pela tradição jusnaturalista à formação e manutenção do *imperium*, por que falar de “contrato”? Gostaria de propor a hipótese de que a resposta a essa pergunta requer que se recorra à teoria do conhecimento de Espinosa, em parti-

cular pela leitura do Tratado da Emenda do Intelecto² [TIE]:

Assim, em TIE 17 e TIE 88–89, lê-se:

/.../ somos obrigados antes de tudo a supor como boas algumas regras de vida, a saber: I. Falar ao alcance do vulgo e fazer tudo o que não traz nenhum impedimento para atingirmos o nosso escopo. Com efeito, disso podemos tirar não pequeno proveito, contanto que nos adaptemos, na medida do possível, à sua capacidade; acresce que desse modo oferecerão ouvidos prontos para a verdade. (TIE 17)

/.../ as palavras são parte da imaginação /.../ formadas de acordo com o arbítrio e a compreensão do vulgo, de modo que não são senão sinais das coisas como se acham na imaginação, mas não como estão no intelecto /.../. (TIE 88–89)

Penso que, ao colocar o problema em TP IV 6 em termos de “violação do contrato”, Espinosa põe em ação uma estratégia: falar ao alcance do vulgo. Não se deve daí concluir que o contrato, tal como aparece em TP, seja *apenas* uma metáfora – pois disso poderíamos concluir que Espinosa não acredita no contrato, como se o contrato fosse uma mentira útil.

O ponto a ser destacado e que, assim penso, encontra amparo em sua teoria do conhecimento e nas passagens de TIE transcritas, é que *o contrato é uma imagem*, e como tal *é parte da realidade e exprime uma verdade* – a maneira como o vulgo percebe a política.

III. O sentido da violação do contrato em Espinosa

A passagem que destacamos de TP IV 6 poderia levar a crer que, em Espinosa, têm o direito a “violar o contrato” o Rei (na Monarquia); o conselho composto por alguns eleitos (na Aristocracia); o conselho composto pela multidão comum (na Democracia). A continuação do parágrafo reforçaria essa leitura:

Mas o juízo acerca deste assunto, ou seja, se interessa à salvação

² Espinosa, Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1979.

comum violá-los, ou outra coisa, nenhum privado o pode fazer por direito (pelo art. 3 deste cap.); só aquele que detém o *imperium*. Portanto, pelo direito civil, só aquele que detém o *imperium* permanece intérprete dessas leis. A isto acresce que nenhum privado, por direito, as pode defender e, portanto, não obrigam realmente aquele que detém o *imperium*. (TP IV 6)

Contudo, penso que essa seria uma leitura errônea, pois desconsideraria o que vimos anteriormente, a saber: que o direito de natureza não cessa no estado civil (TP III 3) e que o direito ou a potência do *imperium* não é outro senão o direito de natureza, o qual é determinado pela só potência da *multitudo* conduzida como que por uma só mente (TP III 2).

Ora, é a *multitudo* quem detém o *imperium*, de modo que, *em todos os regimes*, apenas a *multitudo* detém o direito ou a potência de violar o contrato³.

Ademais, uma vez que o direito de natureza é uma potência que não é outra senão a potência de Deus (TP II 2), e uma vez que “as instituições da natureza são instituições de Deus, que Deus instituiu com a mesma liberdade com que existe e que, além disso, resultam da necessidade da natureza divina, sendo por conseguinte eternos e não podendo ser violados [violari]” (TP II 18), deve-se concluir que o contrato só seria inviolável se as instituições de Deus pudessem ser violadas, o que é absurdo.

Eis aqui o sentido ontológico da violação do contrato em Espinosa. Cabe agora investigar como opera a passagem do campo ontológico para o campo da experiência. Ao fazê-lo, veremos que, não obstante no campo ontológico a *multitudo* detenha a potência de violar o contrato, no campo da experiência a violação do contrato não é obra *da* *multitudo*, mas opera *na* *multitudo*.

³ Evidencia-se aqui a razão pela qual é inapropriado traduzir *imperium* por “Estado” e *multitudo* por “multidão”. Pois facilmente conduziria o leitor desavisado a tirar conclusões anacrônicas, como supor que quem detém o *imperium* é aquele que detém a posse do Estado, ou ainda que a “multidão” detém o direito de violar o contrato.

IV. O problema da violação do contrato no campo da experiência

Até aqui, vimos quem pode violar o contrato: a *multitudo*. Resta entendermos como tal concepção ajusta-se à experiência. Pois, mesmo que se concebesse a *multitudo* como um ente homogêneo, ainda assim caberia examinar de que maneira ou em que condições a *multitudo* assume a posição de agente da violação do contrato.

Há três passagens que parecem oferecer a chave para essa questão. Vejamos:

Com efeito, lá por um tolo ou um louco não pode ser induzido com nenhuma recompensa ou ameaça a executar ordens, e por um ou outro dos que estão ligados a esta ou àquela religião julgar que os direitos do estado são piores que todo o mal, nem por isso os direitos da civitas estão feridos de nulidade, porquanto os cidadãos em geral são por eles contidos. (TP III 8)

Em terceiro lugar, finalmente, deve ter-se em conta que pertence menos ao direito da civitas aquilo que provoca a indignação da maioria. É, com efeito, certo que os homens por inclinação da natureza conspiram, seja por causa de um medo comum, seja pelo desejo de vingar algum dano comumente sofrido. E uma vez que o direito da civitas se define pela potência comum da multidão, é certo que a potência e o direito da civitas diminuem na medida em que ela própria ofereça motivos para que vários conspiram. Há certamente coisas de que a civitas deve ter medo, e da mesma forma que cada cidadão ou cada homem no estado natural, assim também a civitas está tanto menos sob o senhorio de si própria quanto maior é o motivo que tem para temer. Isto quanto ao direito dos poderes soberanos sobre os súdios. (TP III 9)

Se, contudo, elas [leis de transferência] são de natureza tal que não podem ser violadas sem que ao mesmo tempo se debilite a robustez da civitas, isto é, sem que ao mesmo tempo o medo comum da maioria dos cidadãos se converta em indignação, a civitas, por isso mesmo, dissolve-se e cessa o contrato, o qual, por conseguinte, não é defendido pelo direito natural mas pelo direi-

to de guerra. E, portanto, aquele que detém o *imperium* também não tem de observar as condições deste contrato por nenhuma outra causa a não ser aquela por que o homem no estado natural, para não ser seu inimigo, tem de precaver-se para que não se mate a si mesmo, como dissemos no artigo anterior. (TP IV 6)

Essas passagens do TP são taxativas. Nelas, vê-se claramente que, para Espinosa, os direitos do *imperium* correm o risco de cair em nulidade exatamente na medida em que perdem a capacidade de conter a maioria [*plerique*] dos cidadãos e em que o medo comum da maioria [*plerorumque*] dos cidadãos se converte em indignação, pois pertence menos ao direito da *civitas* aquilo que provoca a indignação da maioria [*plurimi*].

Note-se, em particular, que os homens conspiram “por inclinação da natureza” (TP III 9), mas que a violação do contrato ocorre apenas quando a *civitas* oferece motivo para que vários [*plures*] conspirarem.

Para o objetivo aqui proposto, seria necessário empreender o exame do emprego da noção de “sedição” [*seditio*] na obra de Espinosa. Mas esse é um estudo por fazer. Tal lacuna não impede que tiremos uma conclusão fundamental para o estudo da política em Espinosa, a saber, de que não é possível pensar a *multitudo* como um ente homogêneo; ao contrário, agem no interior da *multitudo* forças que a tornam heteronênea e dividida.

Assim, não se concebe política em Espinosa que prescindia da noção de *correlação de forças* no interior da *multitudo*, de modo que aqueles leituras de Espinosa, ou nele inspiradas, que advogam em prol da existência de um ator político chamado “multidão” (no singular) nada mais fazem do que vocalizar uma imagem da *multitudo* e, por conseguinte, da política.

Uma concepção spinozista sobre a noção de mérito

Pablo Pires Ferreira (UFRJ, Brasil)

O objetivo deste artigo é pensar a noção de mérito sob um ponto de vista spinozista. Pretendemos, por meio da explicação de alguns conceitos presentes na *Ética*, demonstrar por que entendemos o mérito como uma ideia inadequada, para então lançar alguns elementos para pesquisas futuras sobre os atuais mecanismos de ascensão social, conhecidos como meritocracia, presentes nas chamadas sociedades democráticas ocidentais.

Em termos históricos, o mérito, baseado no talento e na capacidade intelectual, passou a ser critério para a busca de uma posição social a partir das revoluções burguesas que transformaram a Europa nos séculos XVIII e XIX. A partir do século XX, inspira o surgimento da meritocracia¹, definida por Lorenzo Fisher² como “o poder da inteligência que, nas sociedades industriais, estaria substituindo o poder baseado no nascimento ou na riqueza [...]”.

Sabemos que as sociedades industriais tiveram sua origem intelectual no Iluminismo. Nesse sentido, interessante observar o que Kant, um de seus mais célebres e influentes autores, diz sobre nosso tema:

É meritório (*meritum*) aquilo que alguém faz em conformidade com o dever para além daquilo a que pode ser obrigado de acordo com a lei; aquilo que faz apenas em conformidade com a lei é o devido (*debitum*); por último, aquilo que faz a menos em comparação com o que a lei exige é demérito (*demeritum*) moral. O efeito jurídico de um delito é a pena (*poena*); o de um acto meritório, a recompensa (*praemium*) (na suposição de que esta, prometida na lei, tenha sido a causa da acção); a conformidade da conduta ao que é devido é desprovida de qualquer efeito jurídico³.

¹ O termo “meritocracia” foi criado pelo sociólogo britânico Michael Young e empregado pela primeira vez em 1958, no ensaio satírico de sua autoria, intitulado *The rise of the meritocracy 1870–2033*.

² Bobbio, N., Matteucci, N., Pasquino, G., *Dicionário de Política*, Editora UnB, Brasília, 1994, p. 747.

³ Kant, I., *A metafísica dos costumes*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa,

A escolha dessa citação não é um acaso. Além de observarmos definições de mérito claramente inspiradas na obra de Kant em três dicionários de filosofia⁴, o senso comum contemporâneo, tanto no domínio público, quanto no privado, considera moralmente justo beneficiar, por meio do reconhecimento e riqueza, os sujeitos racionalmente capazes, talentosos e esforçados que tenham se mostrados autônomos em relação aos prazeres mundanos para cumprir com suas metas e deveres.

Vejam agora o que diz Spinoza: “[...] a obediência é creditada ao cidadão como mérito, pois, por causa dela, ele é julgado digno de desfrutar dos benefícios da sociedade civil”⁵. Apesar de trazer novos termos e não diferenciar mérito de dever como faz Kant, a princípio Spinoza parece não contrariá-lo. No entanto, ao final do mesmo escólio, Spinoza vai além, dizendo ser evidente que “o pecado e o mérito são noções extrínsecas e não atributos que expliquem a natureza da mente”⁶ (*Ibid.*). Uma conclusão que, como veremos, o distancia da tradição filosófica fundada na crença de uma moral universal, visto que Spinoza parece recusar o mérito como efeito de algo inerente, de um valor *a priori* da mente. Mas o que permite interpretá-lo dessa maneira? Expliquemos, então, o que é, para Spinoza, a mente humana para assim verificar por que o mérito lhe é uma noção externa e não a explica.

Em EII, prop. 13, a natureza, ou essência⁷ da mente humana é deduzida nos seguintes termos: “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão,

2005, p. 39.

⁴ Cf. o verbete “mérito” em Baraquin, N. (org.), Baudart, A., (org.), Dugué, J. (org.), Laffitte, F. (org.), Wilfert, J. (org.), *Dictionnaire de philosophie*, Armand Colin, Paris, 2007; Cabral, R. (org.), *Logos: enciclopédia luso-brasileira de filosofia*, Verbo, Lisboa, 1989–1992; Lalande, A. (org.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1960.

⁵ Spinoza, B., *Ética*, Autêntica, Belo Horizonte, 2007, parte IV, proposição 37, escólio 2. A partir desta nota, considere-se as seguintes abreviações: “E” seguido do algarismo romano para a parte da *Ética* a que se refere; “prop.” para proposição; “dem.” para demonstração; “cor.” para corolário; e “esc.” para escólio. Desse modo, o trecho desta nota diz respeito a EIV, prop. 37, esc. 2.

⁶ *Ibid.*

⁷ Na filosofia de Spinoza os dois termos *essentia* (essência) e *natura* (natureza) são substituíveis um pelo outro. Cf. Macherey, P., *Introduction à l'Étique de Spinoza: la seconde partie, la réalité mentale*, PUF, Paris, 2001, p. 31.

existente em ato, e nenhuma outra coisa”. Importante notar que Spinoza considera a mente como a ideia de um corpo, de um modo da extensão, e que tanto este quanto a sua ideia “são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras⁸”. Dessa linha de raciocínio, depreende-se que a mente de um homem é também uma modificação que, como seu corpo, não pode ser eterna, mas durável⁹, e que corpo e mente estão absolutamente unidos¹⁰.

A união radical entre pensamento e extensão, atributos de uma única substância eterna, infinita e imanente, é uma das teses de mais difícil compreensão na filosofia de Spinoza¹¹. Para afastar qualquer tipo de fantasia do primado da consciência sobre o corpo, Spinoza deixa claro que “nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento¹²”. Para ilustrar o que diz o filósofo, Henri Atlan realiza uma bem sucedida analogia entre a imanência spinozista e a tese de Hilary Putnam sobre a existência de uma identidade ou equivalência sintética de propriedades para se exprimir certas grandezas físicas¹³. De acordo com Putnam, as grandezas que representam o estado físico de um gás podem ser designadas por meio de duas propriedades analiticamente distintas, porém com resultados sintéticos idênticos. Ora podemos descrever esse estado macroscopicamente por meio de sua temperatura, ora microscopicamente por meio da energia cinética média de suas moléculas, com os resultados dos dois processos coincidindo propor-

⁸ EII, prop. 7, esc.

⁹ EII, prop. 8, cor.

¹⁰ EII, prop. 13, cor.

¹¹ Tal complexidade fica patente quando alguns autores se utilizam do paralelismo como metáfora geométrica para comentar e elucidar o que são os atributos. Como bem aponta Itokazu, tal ferramenta acaba trazendo elementos estranhos ao sistema spinozista. Dois exemplos célebres são os de Gueroult e Deleuze, cujos paralelismos confundem-se, respectivamente, com elementos cartesianos e leibnizianos, afirmadores da dicotomia entre corpo e mente justamente tão combatida por Spinoza. Cf. Itokazu E., M., Revista *Conatus – Filosofia de Spinoza*, vol. 4, no 8, dezembro de 2010.

¹² EIII, prop. 2. Essa proposição ganhou o maior escólio de toda a *Ética*, o que atesta a preocupação do filósofo em deixar claro que mente e corpo são uma só e mesma coisa, ora vista sob o atributo pensamento, ora sob o da extensão.

¹³ Atlan, H., “Auto-organização intencional: uma «neurofisiologia spinozista»?”, in Martins, A. (org.), Santiago, H. (org.), Oliva, L. C. (org.), *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2011, p. 537.

cionalmente¹⁴; ambos nada mais sendo que duas maneiras distintas de expressar um único e mesmo estado físico do gás. Atlan faz então sua analogia afirmando que “nada nos impede de admitir, portanto, que tal identidade sintética possa existir entre estados mentais e estados cerebrais, mesmo que ignoremos como descrevê-la por meio de um enunciado único¹⁵”. Logo, podemos dizer que um “estado mental” é uma ideia causada pelo contato entre a ideia de um objeto qualquer e minha mente, ou dizer que um “estado cerebral” é uma conformação neural causada pelo contato entre o corpo desse mesmo objeto e meu corpo¹⁶ – duas análises de um mesmo evento oriundas de dois processos epistemológicos sem absolutamente nenhuma relação causal entre si; que, no entanto, sintetizam um único e mesmo processo ontológico.

Atlan vai adiante e faz referência aos resultados de um experimento contemporâneo de neurociência para ajudar a desmistificar a fantasia do corpo comandado por uma vontade consciência da mente:

De acordo com as constatações de Benjamin Libet e seus colaboradores, a decisão consciente e espontânea de agir, no curto prazo e sem plano prévio, não precede ao movimento, mas, ao contrário, se segue em cerca de 300 milésimos de segundo do início dele, segundo a medida da eletroatividade do córtex cerebral, chamada “potencial de preparação” (*readiness potential*). Assim, o início de uma ação voluntária é, de fato, desencadeado por uma atividade cerebral inconsciente, e a consciência que se tem dela em seguida é interpretada como sua causa. Com efeito, quando os sujeitos são interrogados sobre o momento de sua decisão, eles o percebem por uma espécie de *antedatação*, isto é, tendem a conferir a ela um início anterior à ação de fato¹⁷.

Observe-se que o autor deixa sempre claro ser o movimento cor-

¹⁴ Sempre na relação de T para a temperatura e $3/2kT$ para a energia cinética média, onde k representa um valor constante.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 538.

¹⁶ A mente tem como objeto todo o corpo, sendo o cérebro apenas mais uma de suas partes (assim como o coração, as células etc.). Logo, podemos dizer que a ideia do cérebro é apenas uma entre as inúmeras que formam a totalidade da mente humana (cf. EII, prop. 15).

¹⁷ *Op. cit.*, p. 550.

poral causado por uma atividade cerebral e não por uma ideia da mente. Talvez o mesmo evento pudesse ser descrito nos seguintes termos no atributo pensamento: a ideia de um movimento qualquer do corpo é desencadeada por uma ideia inconsciente da mente, que causa também uma ideia consciente daquela primeira de ideia de movimento. Fato é: o exemplo de Atlan fortalece a desmistificação da supremacia de uma consciência mental sobre os movimentos do corpo, contestando a representação deste como uma máquina, um “navio pilotado” por uma “alma racional”¹⁸.

O corpo visto como invólucro de uma alma é o senso comum resultante de uma filosofia que sempre o desprezou ou o viu como fonte de erro. Em oposição, Spinoza recupera-lhe o prestígio e o coloca como elemento central para o entendimento da mente humana¹⁹. Não à toa, a segunda parte da *Ética* (consagrada à mente) se inicia com a definição de corpo e apresenta, entre as proposições 13 e 14, um pequeno tratado de física e fisiologia. Neste, o filósofo abstrai²⁰ a existência de corpos simples absolutamente singulares, únicos²¹, que se diferenciam pelo movimento, repouso, lentidão e velocidade²², para daí partir para a realidade dos corpos compostos, formados pela justaposição de outros (independentemente de suas grandezas), formando um indivíduo que também “se distingue dos outros por essa união de corpos”²³. Órgãos construídos por células, todos estruturando o corpo, união absolutamente singular na natureza, objeto de uma ideia, sua mente, também ela única, os dois expressões de um homem também singular.

¹⁸ Cf. a quinta parte de *O discurso do método*, de Descartes.

¹⁹ “Ninguém, entretanto, poderá compreender essa união [corpo e mente] adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente, ou seja, distintamente, a natureza de nosso corpo. [...] E, por isso, para determinar em quê a mente humana difere das outras e em quê lhes é superior, é necessário que conheçamos, como dissemos, a natureza de seu objeto, isto é, a natureza do corpo humano.” (EII, prop. 13, esc.)

²⁰ Afirmamos os corpos simples como uma abstração, pois, sendo a substância absolutamente infinita, não haveria – na extensão – a possibilidade de se conceber um corpo como sendo a menor partícula possível, pois sempre haveria outro – na verdade uma modificação da substância infinita – menor, assim até o infinito.

²¹ EII, lema 2, dem.

²² EII, lema 1.

²³ EII, lema 3, dem.

Estabelecida a natureza da mente humana como a ideia do corpo, os dois expressões de um único indivíduo, caberia agora determinar qual a natureza desse indivíduo, isto é, qual é a essência do homem. Para tanto, é preciso antes observar a concatenação que Spinoza faz entre as proposições 4 e 8 da parte III da *Ética*, quando demonstra primeiramente a inexistência de algo na essência das coisas pela qual elas possam ser destruídas, tal destruição não podendo ocorrer senão por causas exteriores; em segundo lugar, que a essência atual de todas as coisas envolve o esforço por perseverar em seu ser por tempo indefinido na duração, tal esforço sendo entendido como *conatus*. Disso resulta-se que:

Esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar. Além disso, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite²⁴.

Mais uma vez, uma tese que problematiza uma moral universal, pois “o desejo de um indivíduo discrepa do desejo de outro, tanto quanto a natureza ou a essência de um difere da essência do outro²⁵” e desse modo o que é bom ou correto para um pode não ser para outro.

A introdução do desejo no entendimento do que é o homem permite distinguir o bem e o mal em termos de utilidade singular, simplesmente como “aquilo que estimula ou refreia a conservação de nosso ser, isto é, aquilo que aumenta ou diminui, estimula ou refreia nossa potência de agir²⁶”. Em contraposição, temos as noções universais ou transcendentais do bem e do mal da moralidade, resultantes da imaginação como signos ou consequência da “experiência errática²⁷”. Como surgem esses signos? Incapaz de formar distinta

²⁴ EIII, prop. 9, esc.

²⁵ EIII, prop. 57, dem.

²⁶ EIV, prop. 8, dem.

²⁷ EII, prop. 40, esc. 2.

e simultaneamente um grande número de imagens²⁸, o homem as confunde, imaginando e agrupando as ideias que forma dos corpos das coisas exteriores “como se de um único atributo se tratasse, a saber, o atributo de ente, coisa, etc.”²⁹. Como aponta Macherey³⁰, descartam-se as realidades singulares e aplicam-se, indiferentemente a todas as coisas, princípios gerais formulados pela imaginação, a matemática e a linguagem como exemplos. Spinoza ainda alerta para o fato de que tais generalizações não seguem um padrão, mas “variam, em cada um, em razão da coisa pela qual o corpo foi mais vezes afetado, e a qual a mente imagina ou lembra mais facilmente³¹”, e como ilustração, exemplifica diversas generalizações feitas pelo homem sobre o próprio homem, definindo-o como animal ereto, que ri, bípede implume ou animal racional.

Soma-se a essa generalização³² a ignorância das causas das coisas, o que leva os homens a acreditar nessas coisas como tendo sido feitas para seu benefício ou para um determinado fim, a partir de um plano com valor universal fixado por um ser sobrenatural, representado “à semelhança de um demiurgo ou Deus artesão³³”. A partir desses preconceitos, os homens formam juízos de valor sobre as coisas da natureza como se a elas faltasse ou excedesse algo, como se fossem perfeitas e boas ou imperfeitas e más em comparação com a sua ideia universal. Um exemplo de tal preconceito no contemporâneo é a maneira como o senso-comum se refere aos indivíduos surdos ou com dificuldades de locomoção, classificando-os como “deficientes físicos”, como se a natureza pudesse tê-los causado de forma diferente e mais perfeita. Logo, do mesmo jeito que os homens são capazes de imaginar ideias universais de animais ou construções, também o são em relação ao perfeito e ao imperfeito, ao bem e ao mal³⁴.

²⁸ Entendam-se imagens das coisas como “as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora não restituam as figuras das coisas” (EII, prop. 17, esc.).

²⁹ EII, prop. 40, esc.

³⁰ Macherey, P., *Introduction à l'Étique de Spinoza: la quatrième partie, la condition humaine*, PUF, Paris, 1997, p. 18.

³¹ EII, prop. 40, esc.

³² EI, apêndice.

³³ Macherey, P., *op. cit.*, p. 18.

³⁴ EIV, prefácio.

Para Spinoza, contudo, bem e mal “não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si³⁵”. Consequentemente, tais modos de pensar não portam nenhum valor absoluto, mas somente valor relativo, com significação meramente comparativa de acordo com critérios e exigências vitais particulares de cada um e tornando-se universais apenas abusivamente³⁶.

Isso permite Spinoza concluir que bem e mal, perfeito ou imperfeito ou quaisquer outras noções universais são formadas “a partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada e confusamente, e sem a ordem própria do intelecto” ou “a partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas³⁷”, classificando assim “esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação³⁸”. Enquadre-se aí a moral universal, o mérito e o pecado, todos, valores ou ideias inadequadas resultantes da imaginação.

Por isso o mérito, além de extrínseco, não explica a natureza da mente. Deleuze³⁹ faz notar que o verbo explicar (*explicare*) é correlativo a exprimir (*exprimere*) e envolver (*involvere*), todos tendo um impacto não só ontológico, mas também gnosiológico. Logo, ao utilizar explicar, Spinoza quis dizer algo mais que desdobrar, desenredar, desenvolver ou desembrulhar⁴⁰, na verdade há aqui o sentido de manifestar, exprimir, expressar. Por conseguinte, como se viu, o que realmente expressa a essência da mente de um homem é o seu desejo singular, nada mais.

A perspectiva da noção de mérito como uma ideia inadequada parece sugerir que tanto a noção kantiana da moral universal quanto a meritocracia são ideias fundadas na imaginação e não em uma

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Macherey, P., *op. cit.*, p. 21.

³⁷ EII, prop. 40, esc. 2.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Editions de Minuit, Paris, 1968, p. 10.

⁴⁰ Cf. os respectivos verbetes em Júnior J., C., Cintra, G., *Dicionário Latino-Português*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1953.

racionalidade que organize o ambiente em favor do *conatus* singular de cada um. Ao que tudo indica a meritocracia liberal, que atomiza o homem em um mundo competitivo e individualista, mergulhando-o em paixões de riqueza e glória, parece levá-lo muito mais a um estado de servidão do que a uma liberdade existencial, como faz ver a seguinte passagem do *Tratado Político* de Spinoza: “[...] as estátuas, as condecorações e outros incentivos à virtude são sinais de servidão, mais do que de liberdade. Porque é a servos e não a homens livres que se atribuem prêmios de virtude⁴¹”.

Para terminar, lançamos aqui alguns elementos para pesquisa em andamento. Sabendo ser a imaginação tanto fonte de erro como de verdade, seria possível pensar uma noção de mérito que favoreça a liberdade? Para pensar tal questão, citemos por hora e apenas como referências para estudos futuros, os trabalhos de alguns autores, como Balibar, Bove, Matheron e Montag, que, em nossa interpretação, favorecem uma positivação e um resgate da imaginação para se pensar uma sociedade que facilite o desenvolvimento ético do indivíduo e da comunidade.

⁴¹ Spinoza, B., *Tratado Político*, Martins Fontes, São Paulo, 2009, capítulo 10, parágrafo 8.

A crítica spinozana ao livre arbítrio: um novo Direito Penal?

Rodrigo de Souza Costa (UFF, Brasil)

I. Direito Penal, culpabilidade e livre-arbítrio

Das estruturas que são apontadas como integrantes do conceito de crime, talvez aquela que acabe por adquirir maior relevância para o Direito Penal seja a culpabilidade. Estabelecida há pouco mais de uma centena de anos como um juízo de reprovação realizado sobre o agente, por meio do fato¹, é a partir dela que se costuma extrair o fundamento da sanção penal.

Por sua vez, a culpabilidade se estrutura a partir de três elementos: a imputabilidade, o potencial conhecimento da ilicitude do fato e a exigibilidade de conduta diversa.

Por imputabilidade entende-se a possibilidade de alguém ser submetido a uma sanção penal². Como requisitos integradores dessa imputabilidade se costuma elencar a maturidade, verificada por meio de uma presunção legal que estabelece uma idade específica³ para que esta seja adquirida e a sanidade, cuja ausência impede a responsabilidade do indivíduo que portar uma doença mental que o impeça de entender o caráter ilícito dos fatos ou de determinar-se de acordo com esse entendimento, como marcos para compreensão deste instituto⁴.

O potencial conhecimento da ilicitude seria a possibilidade que o indivíduo teria de entender o caráter ilícito desse fato, mesmo que ele não exerça esse conhecimento no caso concreto⁵.

¹ Zaffaroni e Pierangeli. Eugênio Raúl & José Henrique. *Manual de Direito Penal Brasileiro*. V. 1. Parte Geral 6ª ed. São Paulo: RT, 2006, p. 517 e sgs.

² *Idem.*, p. 535 e sgs.

³ Em regra estabelece-se um limite de idade como forma de estabelecer-se essa presunção. No Brasil a idade eleita é a de 18 anos e na Argentina essa varia entre 16 e 18 anos. (Artigo 27 do Código Penal Brasileiro e Artigo 228 da Constituição Federal Brasileira e artigos 1 e 2 da Ley 22278).

⁴ Artigo 26 do Código Penal Brasileiro e Artigo 34 do Código Penal de la Nación Argentina.

⁵ Bitencourt, Cezar Roberto. *Tratado de Direito Penal*. Vol I. 10 ed. São Paulo: Saraiva, 2006.

Por exigibilidade de conduta diversa tem-se um juízo realizado sobre a conduta do agente que tende a definir se, naquelas circunstâncias, era possível ao indivíduo ter um comportamento conforme o Direito, ou seja, ter escolhido um caminho diferente daquele que ele enfim tomou⁶.

Por esse breve relato, é fácil notar que a estrutura do Direito Penal até hoje utilizada tem por fundamento essencial a noção moderna de livre-arbítrio. Tendo o conceito de culpabilidade no centro da questão, percebe-se a dependência que a concepção atual de Direito, e mais especificamente de Direito Penal, têm dessa matriz teórica.

Percebe-se, inicialmente, que os critérios escolhidos para a determinação das pessoas que podem ou não ser submetidas ao juízo de reprovação penal, chamados de critérios de imputabilidade, findam por escolher aquelas que, supostamente são capazes de realizar escolhas livres e conscientes e, para tanto, possuem sanidade mental e maturidade.

Essas mesmas pessoas, por força dessa conjunção, têm de ter a possibilidade de entender o que é certo e o que é errado, uma vez que, se não conseguem compreender que uma conduta é ilícita, não podem ser reprovadas.

E tudo isso deságua na noção de que o indivíduo só pode ser reprovado por conta da má escolha por ele realizada de concretizar um comportamento contrário ao direito, quando lhe era possível não fazer isso. É aqui que se encontra o ponto essencial para se compreender de que maneira a noção de livre-arbítrio se faz tão importante, como capacidade de realização de uma escolha livre e consciente por parte do indivíduo, conhecedor de todas as causas.

A pergunta que ora se coloca é inevitável: se o Direito Penal está impregnado da noção de livre-arbítrio, que funciona como fundamento para a reprovação jurídica, é possível pensar-se numa alternativa jurídica que não se baseie nessa noção? É viável buscar-se na obra spinozana inspiração para a formatação de uma proposta de Direito fora dos limites do livre-arbítrio?

⁶ Dias, Jorge de Figueiredo. *Direito Penal. Parte geral*. Tomo I. São Paulo: Revista dos Tribunais; Coimbra: Coimbra Editora, 2007.

II – Um Direito Penal sem livre-arbítrio?

Inicialmente, é necessário que antes de outra proposta de sanção jurídica, deve-se afirmar, socorrendo-se Spinoza, a necessidade do Direito. Este só seria dispensável no caso de todos os homens se portarem de acordo com a razão, mas, como na prática os homens agem mais com base em afetos do que na razão, torna-se necessário o Direito:

Ora, se os homens fossem por natureza constituídos de modo que não desejassem senão o que ensina a reta razão, certamente a sociedade não necessitaria de nenhuma lei, bastando apenas fornecer aos homens os verdadeiros ensinamentos morais para que espontaneamente e de inteira e livre vontade, fizessem aquilo que verdadeiramente interessa. Quão diferente, porém, é a constituição da natureza humana! Todos procuram, de fato, o que lhe é útil, mas quase nunca segundo os preceitos da reta razão; pelo contrário, a maioria das vezes desejam as coisas e consideram-nas úteis unicamente por capricho e por paixão, sem olhar para o futuro nem para razões de nenhuma outra espécie. Daí que nenhuma sociedade pode subsistir sem o poder e a força, nem conseqüentemente, sem leis que moderem e coíbam o desejo e os desenfreados impulsos dos homens.^{7,8}

Na esquematização proposta por Spinoza, o Direito pode aparecer como uma das instituições que podem ser fundadas como forma de se permitir a consagração da liberdade. Percebe-se que é possível uma captura radicalmente democrática do Direito, e do Direito Penal, iniciando-se esse movimento pela modificação da base sobre a qual está assentada a sua sanção.

Assim, ter-se-ia a instituição do Direito como um dos mecanismos de contrapoder possíveis para a garantia da democracia, permitindo-se assim as condições essenciais para que o processo de libe-

⁷ Spinoza, Baruch. *Tratado Teológico-Político*, p. 85.

⁸ A quem veja semelhança na abordagem spinozana e aquela formulada por Freud, na particular necessidade de contenção/ordenação dos afetos Semerari, Giuseppe. *Op. Cit.*, p. 117. Veja-se Freud, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago editora, 1997.

ração da multidão possa ocorrer. Visa-se a garantia das condições que podem possibilitar a liberação da multidão, mas não apenas a evitação da violação dessas circunstâncias e sim a sua propagação.

Lembre-se que, pela condução da razão, o homem é levado a procurar o bem comum e, por óbvio, não fará o mal ao outro homem. Desta forma, a prática criminal certamente não se dá com o indivíduo conduzindo-se pela razão, e sim implicado por um afeto negativo. Talvez esteja aqui a chave para se entender de que maneira poder-se-ia justificar a sanção. Como a atuação do homem é, em regra, regida pelos afetos e, apenas um afeto mais forte e em sentido contrário é capaz de arrefecer a influência de outro afeto, tem-se que o Direito deveria promover a propagação de afetos contrários aqueles tidos como negativos. A partir do momento em que o indivíduo mergulhado nessa dinâmica impotente é levado a praticar o que o código jurídico traduz como crime, surge a resposta estatal para que, com base num mecanismo capaz de incentivar práticas constitutivas, gere-se um afeto mais forte e em sentido contrário ao aqui produzido.

Com isso, necessita-se recorrer ao conceito de civilidade (*pietas*) para se compreender como isso pode ocorrer.

Na obra de Spinoza a constituição do Estado se dá por meio da produção de práticas, ritos que forjarão as condições por meio das quais se pretende estabelecer o Estado podendo-se que afirmar que a política spinozana é uma prática constituinte, inata ao humano.

Como os homens em regra portam-se mais de acordo com os afetos do que com a razão, cabe ao Estado promover práticas, ao mesmo tempo em que é fundado por elas, mesmo que estas incidam no campo afetivo, que contribuam para a concretização da liberdade. Essas práticas são mencionadas na obra do filósofo a partir da noção de civilidade. Na obra spinozana a *pietas* pode ser entendida como civilidade, ou seja, parâmetros de conduta, que implicam num certo agenciamento público, próprios do processo de construção da política spinozana, fundamentais para a constituição do comum, essencial para a concretização da comunidade política. Isso é fácil de entender uma vez que se recorda que a política spinozana é uma política de ação, constitutiva e não meramente ideativa. São práticas que levam à conformação democrática, a uma atuação sob a con-

dução da razão, “o desejo de fazer o bem, que surge por vivermos sob a condução da razão”⁹.

Assim, a civilidade finda por constituir-se em um conjunto de práticas que levam o indivíduo à construção do comum, por meio da promoção de afetos positivos, podendo o Direito ser encarado sob essa perspectiva.

Desta maneira, o Direito, por meio da sanção jurídica, pode ser um desses instrumentos por meio dos quais se pode incentivar essa sorte de práticas.

A partir daí, tem-se por certo que uma mudança radical em termos de sanção penal necessariamente deve ocorrer. E o ponto de partida é o estabelecimento do fim do monopólio da pena privativa de liberdade. Se o ser humano age, em regra, movido por afetos e que, dentro da dinâmica afetiva, apenas um afeto contrário e mais forte consegue por fim à dinâmica afetiva. Desta forma, torna-se fundamental que se disponibilize ao julgador a maior quantidade de alternativas possíveis para que este possa adequá-las ao caso concreto.

Some-se a isso a afirmação de Spinoza de que

há tantas espécies de alegria e tristeza e de desejo e, conseqüentemente, tantas espécies de cada um dos afetos que desses são compostos (tal como a flutuação de ânimo) ou derivados (tais como o amor, o ódio, a esperança, o medo, etc.), quantas são as espécies de objetos pelas quais somos afetados¹⁰.

Daí conclui-se que os afetos que podem levar à produção de um ato delituoso podem ser os mais variados, sendo certo que, tanto a cominação quanto a aplicação da pena devem abarcar o maior leque possível de alternativas para que possa ser contrariado o afeto responsável pela produção daquele evento.

Com isso, quanto maior o número de possibilidades de pena previstas para uma determinada situação tipificada como criminosa, maiores são as chances de a pena permitir o aumento da potência individual.

Poder-se-ia alegar que, em tese, como a pena privativa de li-

⁹ Spinoza, Baruch. *Ética*, Parte IV, Proposição XXXVII, Escólio 1.

¹⁰ *Idem.*, Parte III, Prop. LVI.

berdade representa a forma mais grave de intervenção do Estado na vida do indivíduo, esta seria capaz de produzir o afeto mais fortemente contrário a qualquer outro que, porventura pudesse levar ao cometimento do delito.

Tal entendimento não pode prosperar por algumas razões. Inicialmente o próprio Spinoza aduz que, apesar de não existir sociedade que possa existir sem o poder ou sem a força, “nunca um poder violento se agüentou por muito tempo; um poder moderado, ao contrário é duradouro”¹¹. Desta forma, o respeito à intervenção mínima deve ser mantido, evitando-se tanto quanto possível a privação da liberdade, já que “as leis, qualquer que seja o regime, terão de ser definidas de forma que os homens sintam-se constrangidos, ao tanto pelo medo como pela esperança de algum bem que desejem acima de tudo”¹².

Por óbvio parece interessante que a pena privativa de liberdade fique reservada apenas para as mais graves hipóteses previstas pelo ordenamento jurídico, entendendo-se, entretanto, que ainda não vai se dela prescindir. Esta afirmação possibilita, como se verá adiante, repensar-se, também, a sua execução, o que implicaria, também, numa profunda reforma.

Não se pode negar as dificuldades que o encarceramento puro e simples pode gerar ao indivíduo, mas também fica claro que a noção de liberdade pode ser entendida como algo muito maior do que a possibilidade de ir e vir. Por essa razão é que se pode falar num indivíduo fora dos muros da prisão que não seja livre. Assim como a paz não é a mera ausência de guerra, se o indivíduo possui sua liberdade de ir e vir garantida, mas não exerce outra gama de direitos tão importantes quanto essa parcela de liberdade, entende-se que não se pode afirmar que ele seja livre.

Entretanto, o simples fato de retirar a liberdade de alguém, pelo menos em tese, não parece ser útil para fazer com que se promova a liberdade. Retomando os ensinamentos a que se recorreu acima, deve-se recordar que um dos objetivos da obra spinozana é a fuga da passividade, o que gera a formatação política por meio da promoção de práticas constituintes.

Pensando-se desta maneira, pode-se imaginar a privação

¹¹ Spinoza, Baruch. *Tratado Teológico-Político*, p. 86.

¹² *Idem.* .

da liberdade associada a uma série de medidas capazes de promover a saída do condenado desse regime de passividade, o engendramento de atividades que possam permitir ao apenado rotinas de empoderamento e constituição do comum. Daí, algumas alternativas parecem surgir: a educação, o trabalho e a manutenção do direito de votar do preso, hipóteses que poderiam provocar uma mudança estratégica importante na participação e na integração deste na comunitária. É claro que estes se constituem temas por demais amplos, mas, para que sejam melhor desenvolvidos, devem ser objeto de outro trabalho.

Spinoza y la colonialidad del poder

Gonzalo Javier Criado (UBA)

En principio podría decirse que este artículo se inscribe en un intento de defender a Spinoza de la crítica que los pensadores latinoamericanos hacen hoy de la modernidad. La filosofía moderna en general desde, y sobre todo en, el ego cogito cartesiano, expresa una manera de concebir al hombre y al ser en general que, según estos autores, funciona como fundamento de un modo de vida que se impone violentamente sobre los otros tanto al interior mismo de Europa como desde allí hacia el resto del globo, constituyendo, de esta manera, relaciones de dominación que perduran hasta nuestros días.

La filosofía de Spinoza no sólo contiene críticas al pensamiento moderno eurocentrado, desarticulándolo desde la lógica interna del mismo, sino que, al igual que los saberes marginados de los pueblos originarios, contiene elementos que permiten vislumbrar una alternativa al modelo hegemónico vigente. Es posible encontrar puntos de contacto entre la filosofía spinoziana y la cosmovisión indígena, en donde a diferencia de la occidental, podemos ver en su operar concreto una expresión vital de ciertos aspectos propuestos en la ontología de la *Ética*. Todo ello teniendo en cuenta las dificultades obvias de comparar elementos que no sólo son extemporáneos sino fundamentalmente provenientes de geoculturas diferentes.

No se trata solamente entonces de defender a Spinoza ante las críticas que se hacen a la modernidad sino de mostrar que muchas de esas críticas y otras se encuentran ya en el modo en que nuestro autor concibe a Dios, el mundo, la razón, el hombre y el ser en general.

Realizo primero, a continuación, una breve descripción de la crítica a la modernidad expresada en la tesis sobre la colonialidad del poder que se realiza desde distintas disciplinas a cargo del grupo modernidad/colonialidad conformado por E. Dussel, E. Lander, W. Mignolo y A. Quijano, entre otros. Luego, teniendo en cuenta lo expuesto, desarrollo algunos aspectos de la ontología spinoziana para mostrar que, lejos de legitimar la matriz occidental, permiten establecer una relación de ella con la crítica a la modernidad ejercida desde el pensamiento decolonial latinoamericano y el aporte de R.

Kusch¹ en relación al pensamiento indígena y popular en América.

Modernidad/Colonialidad

Conformado por escritores pertenecientes a distintas disciplinas, como la sociología y la filosofía, el grupo modernidad/colonialidad forma parte de un proceso de descolonización al que asistimos no sólo en el ámbito de las ciencias sociales, siendo que en realidad son ellas, más bien, la expresión de un fenómeno que las excede y que abarca también lo político en todas sus dimensiones. Una demostración de ello es el rol preponderante de los movimientos sociales en América Latina, en muchos casos campesinos y/o indígenas, como es el caso del neozapatismo en México o los movimientos sociales bolivianos y la figura presidencial de Evo Morales surgida en su seno.

El Neoliberalismo y su naturalización

El neoliberalismo es debatido y confrontado como una teoría económica, cuando en realidad debe ser comprendido como el discurso hegemónico de un modelo civilizatorio, esto es, como una extraordinaria síntesis de los supuestos y valores básicos de la sociedad liberal moderna en torno al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia, el progreso, el conocimiento y la buena vida.²

Edgardo Lander sintetiza de esa manera al neoliberalismo, caracterizándolo como la continuidad de un proceso civilizatorio que comienza con la modernidad. La eficacia con la cual el neoliberalismo se perpetúa reside, según el autor, en la capacidad que ha tenido a lo largo de dos siglos para naturalizarse como la forma más avanzada y normal de la existencia humana. De esta manera el neoliberalismo

¹ Kusch, R., *Obras completas*, Editorial fundación Ross, Buenos Aires, 2007.

² Lander, E. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos." en *ibid.*, (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas*. Editorial Ciccus, Buenos Aires, 2011. p. 15.

consigue instalarse en el sentido común de las sociedades occidentales como una etapa a la que el ser humano arribó como consecuencia de un desarrollo natural, cuando en realidad, ni siquiera en la propia Europa, el capitalismo se impuso naturalmente.

La gente no entró a la fábrica alegremente y por su propia voluntad. Un régimen de disciplina y de normalización cabal fue necesario. Además de la expulsión de los campesinos y los siervos de la tierra y la creación de la clase proletaria, la economía moderna requería una profunda transformación de los cuerpos, los individuos y de las formas sociales. Como producto de este régimen de normalización se creó *el hombre económico*.³

Según Lander, la eficacia con la cual el modelo civilizatorio logra naturalizarse se explica a través de dos dimensiones constitutivas del mundo moderno:

Se trata de dos dimensiones que tienen orígenes históricos diferentes, y que sólo adquieren su actual potencia naturalizadora por la vía de su estrecha imbricación. La primera dimensión se refiere a las sucesivas separaciones o particiones del mundo de lo "real" que se dan históricamente en la sociedad occidental y las formas como se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso de sucesivas separaciones. La segunda dimensión es la forma como se articulan los saberes modernos con la organización del poder, especialmente las relaciones coloniales/imperiales de poder constitutivas del mundo moderno. Estas dos dimensiones sirven de sustento sólido a una construcción discursiva naturalizadora de las ciencias sociales o saberes sociales modernos.⁴

En relación a la primera de esas dos dimensiones, las separaciones o particiones de lo real en el mundo occidental, Lander se refiere al modo en que se desarrolla una manera de concebir al mundo que está basada en separaciones ontológicas que establecen distintas jerarquías entre Dios y la naturaleza, entre el hombre y la naturaleza, y entre el cuerpo y el alma.

³ Ibid., p. 25.

⁴ Ibid., p. 17.

En este análisis es interesante notar el modo en que el autor lee la relación entre la concepción metafísica que tiene una sociedad y su manera de proceder. La modernidad en cuanto que separa a la materia del espíritu, esto es, a dios de la naturaleza y al alma del cuerpo, cargando sólo a lo espiritual de un valor positivo o sagrado, legitima y hace posible una relación meramente instrumental hacia la naturaleza y el cuerpo.

De esta manera, además, se hace posible concebir una subjetividad trascendental despojada de todo condicionamiento histórico y material. “Sólo sobre la base de estas separaciones –base de un conocimiento descorporeizado y descontextualizado– es concebible ese tipo muy particular de conocimiento que pretende ser des-subjetivado (esto es, objetivo) y universal.”⁵

El otro aspecto de la primera dimensión referida por Lander apunta a las separaciones que se establecen a partir de la modernidad en relación a los saberes. Se produce una institucionalización en todas las ramas del saber, la ciencia, el arte, la moral, etc, en donde aparece por un lado un saber técnico, especializado, con métodos y reglas preestablecidas, en contraste a los saberes populares que son catalogados como mera opinión o prerracionales. Este aspecto se refiere a grandes rasgos a la histórica separación entre doxa y episteme pero que en la modernidad, a diferencia de la antigüedad clásica, tiene como fundamento la subjetividad trascendental.

La segunda dimensión tiene que ver con la manera en que los saberes modernos se articulan con la organización del poder, y aquí entra en juego el concepto de “colonialidad del poder” que es adoptado por el grupo modernidad/colonialidad para expresar el modo en que se dan las relaciones de poder constitutivas de la modernidad. Aníbal Quijano propone el concepto de colonialidad para distinguirlo del de colonización, en la medida en que el primero no hace referencia sólo a una ocupación político militar del territorio sino que da cuenta de un dispositivo de poder global que se constituye a partir de la colonización y perdura hasta nuestros días. Esto quiere decir, en pocas palabras, que el “encuentro” con otras culturas ha sido constitutivo del imaginario eurocéntrico de superioridad racial.

La colonización ha sido entonces constitutiva del sistema capitalista mundial en cuanto que procuró por medio del saqueo de

⁵ Ibid., p. 19.

recursos y la esclavización un excedente productivo, pero ha sido también, al mismo tiempo, constitutiva de un sistema de las relaciones sociales basado en la dominación racial.

En la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas, y en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población.⁶

En la modernidad se instituye, con ayuda de las ciencias sociales, un metarrelato universal de la historia asociado a la idea de progreso, en donde todas las formas de vida que no se corresponden con la sociedad liberal capitalista son comprendidas como formas previas, es decir, menos desarrolladas y por lo tanto inferiores. En el plano del conocimiento es la ciencia la que se instala como el saber superior hacia el cual deben progresar los otros saberes, que no son comprendidos siquiera como tales.

Spinoza y la modernidad

Podemos situar cronológica y geográficamente a Spinoza dentro de la modernidad, pero lo que trataré de argumentar aquí es que la filosofía de este holandés del siglo XVII no es una expresión del pensamiento moderno hegemónico que se constituye con la colonización y subyace como fundamento de la sociedad liberal capitalista, sino que, muy por el contrario, y a la luz de lo expuesto anteriormente, la ontología de la *Ética* constituye más bien una anomalía interna en el pensamiento moderno.

En la *Ética* de Spinoza se hace honor al afán de racionalidad que sobrevuela en la modernidad, pero en ese pensamiento que se toma muy en serio la tarea del pensamiento claro y distinto abordamos

⁶ Quijano, A., “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Castro-Gómez, S., y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Central y Siglo del Hombre, 2007, p. 202.

a conclusiones que son claramente muy distintas de las que llegan otros pensadores de la época a quienes se considera racionalistas. Spinoza logra de esa manera, desde un pensamiento racional, hacer una crítica al pensamiento y el operar religioso de su época, tanto como también a quienes en nombre de la racionalidad repiten los mismos prejuicios de la imaginación.

Sobre las distinciones ontológicas

La ontología desplegada en la *Ética* elimina cualquier distinción entre lo inmanente y lo trascendente. Todo lo que es, sólo puede ser y ser concebido en un único plano. De esta manera no hay lugar para una trascendencia dentro de su ontología. No hay manera racional de justificar nada ni de hacer distinciones desde un plano trascendente, simplemente porque esa trascendencia no puede ser concebida racionalmente ni puede tener estatus ontológico alguno más que como producto de la imaginación. Desde un punto de vista racional no hay ni puede haber nada por fuera de la Naturaleza, siendo ella misma la totalidad infinita de lo real.

Por otro lado, queda también desarticulada la distinción ontológica entre el alma y el cuerpo, no hay dualismo en la ontología spinoziana sino que ambos son expresiones de lo mismo pero bajo distinto género. El alma no es el lugar desde donde opera una supuesta volición libre que mueve al cuerpo, esa especie de piloto que puede decidir arbitrariamente el movimiento. De manera muy diferente a esa concepción moderna, el alma en Spinoza no es más que la idea del cuerpo, la expresión en el pensamiento de lo que el cuerpo es en la extensión, no hay determinación posible del uno sobre el otro sino absoluta correspondencia entre ambos. Y en este sentido el alma no es exclusiva del hombre sino que cada cuerpo se corresponde con una idea, en todo caso hay una diferencia entre la complejidad o la composición de los cuerpos que es la vez una diferencia que se expresa de manera idéntica entre las ideas que le corresponden.

Podemos decir entonces que si el racismo se legitima o justifica en la idea de que los indios (o negros) no tenían alma, idea que se hace posible sólo a partir de la separación entre alma y cuerpo, no encontramos en el spinozismo sustento de ello. Por otro lado, si es

esa misma distinción la que posibilita el uso meramente instrumental de los cuerpos tampoco podemos usar a Spinoza en ese sentido puesto que en ese mismo fenómeno solo veríamos cuerpos o almas instrumentándose entre sí pero nunca la una a la otra.

Sobre la superioridad cultural y la subjetividad

La modernidad hace con las culturas y la subjetividad aquello que critica Spinoza cuando se refiere a que el hombre crea modelos universales de cosas que considera perfectas y las compara con otras de su mismo género para determinar su grado de perfección o imperfección, o de evolución en este caso, según cumplan o no con el modelo previamente establecido. La modernidad, a partir de concebir un modelo de subjetividad y de sociedad ideal, infiere el imperativo moral que termina legitimando la transformación de los cuerpos y las sociedades que no se corresponden con el ideal.

Spinoza descarta esta idea de comparar externamente a los sujetos, si se puede hablar de un grado de perfección o perfeccionamiento es sólo en relación a uno mismo, y el criterio es el grado en el que uno expresa su potencia, en el que uno consigue expresar aquello que desea, la medida surge de la comparación entre el propio deseo y la realización o no del mismo.

Cada cuerpo, en cuanto que por naturaleza tiende a perseverar en su ser, intenta expresar su potencia, su capacidad de afectar y de ser afectado por otros cuerpos, será entonces más o menos libre, más o menos alegre, dentro de una sociedad, en la medida en que las relaciones que componga con el resto de los cuerpos le permita expresar o no esa potencia. Hay allí un componente metafísico revolucionario o una especie de metafísica de la revolución, en el sentido de que mientras haya cuerpos a los que no se les permita expresar su potencia, esos cuerpos por naturaleza se esforzarán por destruir esa relación que les impide expresar su potencia y componer relaciones nuevas que lo liberen. He ahí un fundamento totalmente contrario a la lógica colonial, la cual expresa una potencia en una relación de dominación en donde la efectuación de esa potencia depende de la anulación de la potencia del otro, y esta última es concebida según el criterio del cuerpo del colonizador y no del colonizado.

La colonialidad del poder y la potencia de los cuerpos

Una de las consecuencias de la colonialidad del poder es la instauración de un dominio que anula la potencia de los cuerpos colonizados al no tener en cuenta, por no poder concebir, la particularidad de los mismos. Cuando la modernidad universaliza un tipo de sujeto no tiene en cuenta que un sujeto es, fundamentalmente, un cuerpo y, por lo tanto, su potencia está determinada por esa materialidad, la cual, lejos de ser universal, adquiere diversas formas según el contexto geográfico en el que se desarrolla, según los cuerpos con los que entra en relación de manera directa y la manera en que lo hace.

Hay en Spinoza herramientas teóricas como para desnaturalizar y criticar la modernidad devenida hoy en neoliberalismo, ha de ser un aporte útil para la filosofía latinoamericana en este momento en donde la descolonización ya se ha puesto en marcha. A la vez, para quienes encontramos en la filosofía de Spinoza un pensamiento vivo, el pensamiento decolonial y su crítica a la modernidad puede enriquecer y actualizar el pensamiento spinoziano en aquellos aspectos en los cuales esa filosofía no puede dar cuenta dado el contexto histórico y geográfico que lo condiciona.

Spinoza y el pensamiento de Rodolfo Kusch

Según Rodolfo Kusch, en la cultura americana precolombina, por ejemplo, no se conciben sujetos aislados, sino como partes de una totalidad sagrada, donde la immanencia y la trascendencia se funden en un mismo plano y no hay una separación ontológica entre lo natural y lo humano tal como se expresa en la modernidad. De este modo la relación para con la naturaleza y los cuerpos no puede adquirir la forma de una pretensión de dominio, como si se tratara de un imperio dentro de un imperio tal como sucede en la cultura occidental según Spinoza. A su vez, no existe en las culturas Quechua y Aymara un concepto que se corresponda con el concepto occidental de libertad, las acciones no pueden ser atribuidas exclusivamente a una voluntad individual sino que son vividas al modo de acontecimientos en donde el sujeto no es un yo sino un nosotros y, ese nosotros, no se limita a lo humano sino que comprende también lo

geográfico en todas sus dimensiones.

El concepto de geocultura propuesto por Kusch para explicar el pensamiento indígena puede ayudar a comprender el modo en que el pensamiento de grupo y la geografía se entrecruzan y aportan al individuo los medios, esto es, el marco simbólico, según los cuales éste interpreta y opera en su mundo. En términos spinozianos podemos decir que la capacidad de afectar y de ser afectado por otros cuerpos es también determinada por la cultura, en la medida en que cada cultura difiere en el modo de expresión y de relación entre los cuerpos y, por lo tanto, así como se distinguen por las relaciones que se establecen entre los cuerpos, les corresponden, a su vez, una distinción en la manera en que esa relación se expresa en el pensamiento.

Por otro parte, y aquí considero que Spinoza aporta algo más que valioso y que no está en el pensamiento decolonial, si tomamos en serio la idea spinoziana de que el libre albedrío es una ilusión, una idea de la imaginación, comprendemos que la idea de la libertad que subyace en la cultura neoliberal, esto es, por ejemplo, la libertad de consumo, oculta en realidad un entramado de relaciones que determinan esa supuesta libertad. Somos conscientes de nuestros apetitos, esto es, deseamos, pero ignoramos las causas de nuestros deseos. He ahí la trampa mortal del neoliberalismo, nos hace creer que nuestra libertad está en cada uno de los deseos que el sistema mismo determina, incluso cuando gran parte de ellos son inaccesibles para la mayoría, y, al no ser conscientes de esa determinación, creemos falsamente en una libertad que no es más que una alienación.

RECORRIDO II

La política de la diferencia y la contradicción

Mariana de Gainza (UBA-Conicet)
Ezequiel Ipar (UBA-UNMdP-Conicet)

I. Introducción. Spinoza y la contradicción, entre Deleuze y Althusser

A comienzos de los años 70, en “Elementos de Autocrítica”, Louis Althusser se refería a ciertos efectos de sus elecciones teóricas con estas palabras: “*Un marxista no puede dar el rodeo por Spinoza sin pagarlo. Porque la aventura es peligrosa, y hágase lo que se haga Spinoza siempre carecerá de lo que Hegel ha dado a Marx: la contradicción*”¹. Tales opciones teóricas, como sabemos, habían gravitado en torno a un original “retorno” a la filosofía de Spinoza, como estrategia clave para la tarea que toda una generación tendió a evaluar como insoslayable: la crítica de la dialéctica hegeliana y de sus usos al interior del pensamiento marxista. El corazón de esa dialéctica fue, a su vez, la contradicción, reivindicada por Hegel como la forma más profunda y sutil para pensar los contrastes y diferencias constitutivos del mundo social, histórico y político:

Sólo después de haber sido llevado al extremo de la contradicción, lo variado, lo multiforme, se vuelve viviente y activo, y las cosas que forman parte de esa variedad reciben la negatividad, que es la pulsación inmanente del movimiento autónomo, espontáneo y vivo.²

Sin embargo, a espaldas de esa vitalidad invocada, la crítica de los años 60 vio en la “forma dialéctica” un principio que, aplicado a la historia, actuaba simplificando la complejidad, o reduciendo la existencia de una formación social a una contradicción o antago-

¹ Althusser, L., “Elementos de autocrítica”, en *La soledad de Maquiavelo*, Akal, Madrid, 2008, p. 200.

² Hegel, G.W. F., *Ciencia de la lógica*, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1974, p. 388.

nismo fundamental –cuya resolución, se esperaba, inauguraría los tiempos felices de la sociedad futura. Se atribuyó a la dialéctica, de ese modo, la responsabilidad por la legalidad uniforme a la cual se pretendía someter a la historia –un subterfugio, de hecho, para evitar pensar la verdadera *diferencia histórica*.

Si el cuestionamiento de la dialéctica constituyó lo que puede ser considerado un clima de época, las respuestas que se elaboraron a partir de esa problemática común fueron, sin embargo, diversas. Gilles Deleuze –otro gran protagonista del “giro spinoziano” del pensamiento francés– fue quien más decididamente asumió la exigencia de apartar la contradicción en cuanto modalidad regresiva del pensamiento. Conjugando una ontología positiva de la potencia de matriz spinoziano–nietzscheana con una serie de reflexiones ético–filosóficas y estéticas (desarrolladas a partir de la articulación de una original relectura de la historia de la filosofía y de un interés orientado hacia la interpretación de diversas prácticas radicales de su tiempo), el proyecto deleuziano afirmó como su eje el concepto de *diferencia*. Frente a lo que abría y hacía posible una política de la diferencia, el concepto de contradicción revelaba su alma conservadora, al mostrarse tributario de una constelación de pasiones tristes cómplices de la interiorización de la sujeción, de una cultura dominada por la dinámica especular del resentimiento, y de una lógica que pretende extraer rendimientos de los conflictos sociales en términos de una acumulación del poder del Estado.

Althusser, por su parte, fue más cauteloso a la hora de cuestionar la dialéctica. Explícitamente comprometido en un esfuerzo por re-vigorizar el pensamiento marxista, realizó una crítica implacable de sus versiones contemporáneas, sin dar por descontado, no obstante, que el pensamiento dialéctico debía ser simplemente abandonado. De otra manera, la crítica de la dialéctica idealista en el proyecto althusseriano se realizó intentando explorar las posibilidades de una nueva dialéctica materialista, que pudiese estar a la altura de lo que fue innovador en el pensamiento marxiano; procurándose fuerzas filosóficas para esa empresa –y eso fue lo osado– en el pensamiento spinoziano. La complejidad de la causalidad inmanente fue movilizada, así, contra el carácter simplificador y homogeneizador de la contradicción hegeliana, siendo el objeto de la crítica las *estructuras específicas* de la dialéctica idealista: la negación simple, la negación

de la negación, la identidad de los contrarios, la transformación de la cantidad en calidad, la lógica de la superación. Pero a pesar de sus reconocidos defectos, la noción de contradicción –transformada– permanece, pues aún es concebida como horizonte conceptual apropiado para pensar la política en su constitutiva conflictividad. Este permanecer en la contradicción les valió a los althusserianos –es interesante recordar– un señalamiento crítico del propio Deleuze en *Diferencia y Repetición*: “no alcanza con pluralizar la oposición o sobredeterminar la contradicción, distribuir las en figuras diversas que conservan *todavía*, a pesar de todo, la forma de lo negativo”, pues hay “un descubrimiento más profundo, el de la diferencia, que denuncia lo negativo y la oposición como apariencias en relación al campo problemático de una multiplicidad positiva”³.

En esos matices se pone en juego el rodeo por Spinoza y el destino de la contradicción. Entre Deleuze y Althusser, en las diferencias, desplazamientos y cambios de perspectiva que se producen entre el uno y el otro se deciden las derivas de una categoría que había sido central para el análisis y la praxis política de los siglos XIX y XX. Para Deleuze, la contradicción no alcanza, no es incisiva, se queda en la superficie cuando se trata en verdad de pensar la vitalidad de una multiplicidad de potencias irreductibles a las tentativas identificadoras de la dialéctica del concepto. Es por eso que no basta con pluralizar la oposición, sino que el camino opositivo que conduce a la contradicción debe ser sustituido por la vía afirmativa que sostiene el pensamiento y la política de la diferencia. “Evidentemente –concede Deleuze– la filosofía de la diferencia debe temer convertirse en el discurso de un alma bella: diferencias, tan solo diferencias, en una coexistencia apacible, en la Idea, de lugares y funciones sociales. Pero el nombre de Marx –concluye– basta para preservarla de ese peligro”⁴. Althusser, profundizando en los problemas abiertos por ese nombre, transita otra dirección en relación a la contradicción, señala una bifurcación y advierte la posibilidad de una pérdida. La bifurcación es la que divide los caminos del idealismo y del materialismo; la pérdida que puede resultar despotenciadora para el pensamiento emancipador es la de la contradicción. Esta pérdida, parece intuir Althusser,

³ Cf. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, pp. 307–308.

⁴ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Ibíd, pp. 312–313.

difícilmente pueda ser sustituida por la opción vitalista que apela a la convergencia de Spinoza y Nietzsche. De hecho, un aspecto ineludible de la complejidad de los conflictos reales que Althusser trata de desentrañar conduce al punto ciego de todo vitalismo: ¿qué hacer cuando la conflictividad escinde desde dentro a todas las potencias en lucha? Por eso, termina reconociendo Althusser, la encrucijada que tensiona el pensamiento vivo de Marx es la que —una vez realizado el desvío por Spinoza— nos enfrenta otra vez a Hegel.

II. Críticas a la lógica de la contradicción

La lógica de la contradicción (o la contradicción lógica) ha sido denunciada, en su inadecuación para pensar los conflictos prácticos de la vida social, por tres problemas que necesariamente carga consigo en su formulación tradicional⁵. En primer lugar, se la ha cuestionado por su tendencia a *homogeneizar los conflictos sociales y políticos* que tematiza, esto es, por ubicar a esos conflictos en un plano de igualdad que, reduciéndolos a un denominador común (riqueza, poder, prestigio, reconocimiento social), los falsea en el mismo movimiento en el que los vuelve comparables. En segundo lugar, se ha discutido su pulsión ordenadora, es decir, su propensión a *imponer una jerarquía* en el campo de los conflictos que se propone interpretar. Finalmente, la lógica de la contradicción ha sido denunciada por *pensar los conflictos bajo el prisma de su resolución*, esto es, por la afirmación de un punto de vista que presupone siempre la posibilidad de una superación de las tensiones que desgarran y constriñen la vida social de los hombres. Estas tres características, la homogeneización de las fuerzas y del sentido de los conflictos, su ordenamiento y jerarquización, y el imperativo de su resolubilidad constituyen un dispositivo racionalizador que se aplica a la multiplicidad real de la conflictividad, de modo tal que ésta se torna accesible y dócil frente a una lógica de los conflictos sociales que se revela siempre la misma.

⁵ Ver, entre otros, Menke, C., “Die Vernunft im Widerstreit. Über den richtigen Umgang mit praktischen Konflikten”, en Menke & Seel (Comp.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993, pp. 197–219.

Si el concepto tradicional de contradicción produce una *homogeneización* de los conflictos prácticos, ello es así porque realiza, por un lado, una operación de abstracción que reduce la complejidad problemática de lo que enfrenta, *simplificando* la caracterización de las fuerzas que participan de los conflictos, las cuestiones que se juegan en ellos y sus niveles de resonancia. Sobre la base de esa simplificación inicial, el conflicto puede ser concebido entonces según una lógica polarizadora que, al subsumir a aquello que se expresa –y eventualmente se confronta– en una dinámica de reacciones especulares, lo distorsiona y lo desnaturaliza. Esta reducción homogeneizadora es la que permite, en un segundo movimiento, la *identificación de los conflictos prácticos con los conflictos teóricos*, que es la auténtica piedra angular de la operación que realiza el concepto de contradicción cuando es utilizado para volver “pensables” los conflictos prácticos. De hecho, la homogeneización y simplificación de las fuerzas enfrentadas funciona como condición de posibilidad del tratamiento lógico–discursivo de la multiplicidad de contenidos, sentidos, protagonistas, temporalidades e intensidades de esos conflictos. La contra–*dicción* no es sino el intento de trazar un puente que inscriba la *facticidad* de las fuerzas en lucha en el orden del discurso. Esta inscripción, que las asimila a los argumentos en pugna de una controversia discursiva, establece de una vez por todas la centralidad del *problema de la legitimidad* (tanto de las pretensiones de las partes en pugna, como del punto de vista que pretende evaluar y juzgar sus actos).

En segundo lugar, decimos que la lógica de la contradicción tiende a imponer *un orden y una jerarquía* en el campo de los conflictos prácticos porque sólo gracias a ella tales conflictos se vuelven caracterizables como *principales y secundarios, esenciales e inesenciales, necesarios y contingentes*. De esta forma, aquello que desde cierta perspectiva se vive como crucial y urgente es sometido a la mediación pública de su valor, la cual limita su expresión al espacio restringido que le asignan unos criterios preestablecidos de relevancia social, a la vez que lo condena a la espera –acaso infinita– de que algún día llegue la hora de su protagonismo. Lo catalogado como secundario, inessential o contingente lo es solamente para un punto de vista exterior que, desconsiderando la diferencia constitutiva que lo singulariza, se arroga el derecho de relativizarlo y sacrificarlo a

otras prioridades. La lógica de la contradicción implica esa capacidad de dar un rodeo totalizador en torno a una multiplicidad de conflictos y aspectos de esos conflictos a partir de la puesta en juego de un determinado *conflicto central*. Es este *conflicto central*, que no siempre tiene que aparecer “en persona” en tanto tal en el “logos político” que instituye la contradicción, el que permite calcular las distancias (entre lo principal y lo secundario), jerarquizar las luchas según su fundamento (esencial o inesencial) y, finalmente, ordenar la estructura del campo político (separando lo necesario de lo contingente).

Finalmente, si la lógica de la contradicción conduce a pensar los conflictos bajo el prisma de su *resolución*, esto se debe a que tiende a presuponer que todo conflicto es, de alguna forma, el resultado de un quiebre circunstancial y transitorio de un orden social originario. Las diferencias *reales* son visualizadas, en el fondo, como disolventes y como pura negatividad, de modo que se espera la intervención que pueda reconducirlas a un plano superior que garantice el “retorno al orden”. El imperativo de la resolubilidad de los conflictos es, por lo tanto, la auténtica causa que pone a *trabajar a la negatividad* al servicio del “restablecimiento” de la Identidad (del cuerpo social, de los valores, etc.). Y es el mismo imperativo el responsable por la escisión de lo social y lo político, que hace que esa segunda instancia –que se expresa en la forma de la unidad estatal– quede a cargo de la *decisión* capaz de reintegrar a lo que se manifiesta conflictivo a la identidad de la comunidad. Toda una serie de imágenes del mundo social reconciliado idéntico a sí mismo (imágenes ligadas a la paz, la cooperación, el reconocimiento no violento, el entendimiento mutuo) quedan así subsumidas bajo el punto de vista privilegiado del Estado–Político, que aparece como el único agente capaz de garantizar la Identidad (recuperada o añorada). De este modo, la *unidad racional*, esto es, la identidad lógica, queda asociada por la categoría de contradicción con la *unidad estatal*, la identidad política, revelando de qué modo el imperativo de la resolubilidad de los conflictos prácticos implica una interpretación de lo social llena de consecuencias.

El conjunto de estas críticas parciales (la subordinación de todos los contenidos conflictivos al problema de la legitimidad, la necesidad de postular un conflicto central y la identificación con el punto

de vista del Estado) indican una crítica global a la lógica de la contradicción que podría resumirse en la siguiente tesis: el apelo a la contradicción constituye una forma de pensamiento que siempre se orienta a sustraer y disimular la *realidad* de la multiplicidad de los conflictos existentes. Lo que esa crítica revela, en principio, es el mecanismo teórico a través del cual el modelo de la contradicción impone una *lógica imaginaria* frente a “lo real” del conflicto.

Para la crítica posestructuralista, los tres problemas de la concepción tradicional de la contradicción constituirían una triple ilusión, que puede ser interpretada como la *triple ilusión de las políticas de emancipación modernas*. Si los problemas indicados refieren al privilegio de la problemática de la legitimidad, a la postulación de la centralidad de un determinado conflicto y a la identificación del análisis con el punto de vista del Estado, las ilusiones, correlativas a ellos, pueden ser descritas de la siguiente manera: La primera ilusión sería la *ilusión gramsciana*, esto es, la ilusión que trabaja al servicio de la producción de una paulatina homogeneización de las fuerzas en lucha, y que establece todos los nexos de convergencia entre los conflictos reales y los conflictos discursivos. La segunda ilusión sería la *ilusión maoísta*, o sea, la ilusión que exige la construcción de un mapa que ordena y jerarquiza la multiplicidad de los conflictos sociales en una única cartografía estratégica. La tercera ilusión sería, ciertamente, la *ilusión leninista*, aquella que establece la autonomía relativa de la política estatal como única instancia en la cual se decide sobre los conflictos sociales, teniendo como horizonte absoluto su resolución.

III. Contradicción y emancipación

Frente a la triple ilusión introducida por la articulación de la lógica de la contradicción y las políticas de emancipación modernas, debemos preguntarnos: ¿Se puede “huir”, simplemente, de una perspectiva cuyos problemas se tornaron evidentes? ¿Es la única relación posible entre contradicción y política emancipadora la que implica la constitución de un sujeto (completamente) preso de esa triple ilusión? ¿Se podría concebir otro concepto de contradicción que sea capaz de tener en cuenta sus efectos mistificadores y

pueda servir para pensar la complejidad de los procesos políticos contemporáneos?

Hemos mencionado a Deleuze como inspirador filosófico de un camino que, frente a esa triple ilusión (susceptible de ser asociada, en la política marxista, a los nombres de Gramsci, Mao y Lenin), decide enfrentarla produciendo un alejamiento del territorio imaginario de la contradicción, en dirección al suelo firme de una ontología de la diferencia. Con ese movimiento se lograría, entonces, escapar de esa lógica imaginaria que considera a la política como la instancia que autoriza el “pasaje” de la multiplicidad de los conflictos sociales al espacio público de su resolución (la trascendencia estatal), con la condición de homogeneizarlos y organizarlos en una única “cartografía” espacio-temporal. Y, sin embargo, muchas veces tal tentativa de eludir la dinámica imaginaria que la contradicción pone en juego produce el efecto paradójico de que, al descartarse esa dinámica imaginaria, lo que se pierde de vista es justamente la estructura real de los conflictos sociales. Pues, por un lado, ¿ha de ser suficiente la sola invocación de un nombre (el nombre de Marx) para eludir los problemas que el “alma bella” plantea a la “filosofía de la diferencia”?⁶ Y por otro lado, ¿no ha sido Spinoza, justamente, el que ha insistido en el hecho de que no podemos “escapar” de la lógica imaginaria que organiza la vida en común, sino que se trata, más bien, de realizar un trabajo *al interior* de la imaginación para comprender sus efectos? (donde tal comprensión no sugiere la posibilidad de no estar sujetos a esos efectos, sino más bien, la posibilidad de no ser cautivos de su *desconocimiento* –y de las dinámicas opresivas que lo requieren).

En relación a estos interrogantes, quisiéramos sugerir una serie de caminos de exploración, que pueden dar cuenta de la persistencia problemática, al interior del rodeo por Spinoza, de eso que (como dijo Althusser) “Hegel ha dado a Marx”:

⁶ Recordemos esos problemas tal como Deleuze los formula: “...es el alma bella quien ve diferencias por todas partes, quien apela a diferencias respetables, conciliables, federables, allí donde la historia sigue haciéndose a fuerza de contradicciones sangrientas. El alma bella actúa como un juez de paz arrojado sobre un campo de batalla, que vería simples ‘diferendos’, tal vez malentendidos, en las luchas ineluctables”. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, op.cit., p. 96.

1) Una reconsideración crítica de la contradicción exige, según creemos, sopesar el hecho crucial de que los conflictos en las sociedades contemporáneas, siendo substancialmente diversos y multiformes, se caracterizan por un movimiento de *interiorización*, es decir, por la tendencia a transformarse en *conflictos internos* de las propias potencias o identidades en lucha. En ese sentido, el discurso que concibe la política en términos de contradicción no envuelve sólo un apaciguamiento de la conflictividad social que pretende representar, sino que constituye aún el “modelo” más adecuado para pensar cómo esa conflictividad se irradia hacia el interior de los sujetos en lucha. Si se persiste en esa interrogación, Marx deja de ser sólo un nombre a ser invocado. Y al mismo tiempo otro nombre, el de Spinoza, se vuelve reivindicable, sobre todo si se realiza el esfuerzo de “despositivizar” al spinozismo, esto es, el esfuerzo de relativizar la imagen extendida de que representaría un camino del pensamiento opuesto e incompatible con las vías de la negatividad crítica. Pues es posible sostener, desde un spinozismo también estricto, dos cosas que entran en polémica con su lectura deleuziana: “la diferencia no es absoluta”, y “el conflicto –susceptible de ser comprendido como contradicción– puede ser interno”.

2) A partir de ciertos énfasis de la interpretación vitalista, se irradia una lectura de la política contemporánea que, por momentos, parece conformarse con invertir las ilusiones de la lógica de la contradicción, apelando a una concepción que distribuye según un dualismo rígido lo real y lo imaginario. De este modo, para rechazar la identificación con la perspectiva del Estado, se reemplaza “la falsedad” de los problemas de la representación y la legitimidad con cierta “verdad” que, a veces, solamente consiste en la hipóstasis del carácter afirmativo de las fuerzas sociales resistentes a la dominación (los movimientos sociales entendidos como potencias autopoieticas, los ejercicios de democracia directa como único modo de expresión de la democracia, etc.). De manera similar, los problemas de la organización y la estructuración del campo político pueden ser simplemente substituidos por flujos desorganizadores, que se diseminan y se expanden horizontalmente contra cualquier jerarquía o estructuración vertical. El culto de la espontaneidad, del puro movimiento y de las respuestas intempestivas frente a lo acuciante resulta, a su vez, de la inversión esquemática del concepto tradicional de

decisión política. Sin embargo, no es una operación de inversión la que puede realizar una verdadera crítica de las ilusiones asociadas a la lógica de la contradicción. Se trata, más bien, de aprovechar al máximo el desplazamiento que el antiesencialismo posestructuralista ha producido, sin perder de vista que un *desplazamiento* es, justamente, un movimiento cuya fuerza cuestionadora proviene del hecho de que *no pierde de vista* aquellas coordenadas de las cuales se aparta. Si la inversión reproduce ciegamente —en virtud de la secreta especularidad que la orienta— aquello que rechaza, el desplazamiento propone un cambio de terreno que tiene que ser *lúcido*, en tanto propone efectivamente la *transformación de un horizonte*.

3) No es, entonces, cualquier dialéctica la que puede ser recuperada tras las críticas posestructuralistas de su carácter mistificador. Por eso, siendo válida la deconstrucción de la contradicción que emprendió la filosofía a mediados del siglo pasado, creemos que también permanecen sugestivos los señalamientos althusserianos en cuanto a la necesidad de pensar una torsión materialista de la dialéctica. En relación a lo que hemos dicho aquí sobre la triple *ilusión* reproducida por las políticas de emancipación del siglo XX, podemos señalar sucintamente en qué consistiría dicha torsión materialista de la dialéctica. En primer lugar, el trabajo materialista puede enfrentar la interpelación permanente que pretende homogeneizar las fuerzas en lucha y el sentido de los conflictos con la constatación de la heterogeneidad radical de los actores sociales, en lo que se refiere a sus historias y sus experiencias, sus intereses, perspectivas y valores. Lo cual implica un reconocimiento de la apertura incesante de los procesos de construcción de las identidades y de las hegemonías políticas, que a la vez no precise desconocer las complejidades de las relaciones sociales de dominación en las que esos procesos se realizan. Este concepto *otro* de contradicción puede sostener la tensión entre ambos énfasis, intentando expandir las potencialidades democráticas y transformadoras de las distintas situaciones. Asimismo, una lógica materialista de la contradicción sería aquella capaz de percibir los desplazamientos, inversiones y cambios de orden que explican que, en cierta coyuntura, lo supuestamente secundario pueda revelarse como fuente privilegiada de conflictividad y lo que fue considerado inesencial pueda manifestar su urgencia social. Finalmente, la idea de resolubilidad, en virtud de esta reconsideración

de las posibilidades de una dialéctica materialista, también ha de ser sometida a la confrontación con la irresolubilidad constitutiva de la conflictividad social, asociada al hecho de que los conflictos prácticos persisten más allá de su resolución puntual, en virtud de una potencia de repetición inherente a la constitución de toda sociedad.

4) Por último, el concepto de identidad al servicio del cual la contradicción pone a trabajar a la negatividad no debería ser visto únicamente en su carácter represivo y apaciguador. Ciertamente, la identidad es el operador lógico fundamental de la construcción “artificial” que, sacando provecho de toda una serie de modos imaginarios (espontáneamente ideológicos) de vivir las relaciones sociales, elabora la imagen consoladora de una realidad reconciliada —una imagen que converge con la proliferación de actitudes conformistas frente al curso verificado del mundo. Sin embargo, la inadecuación de tal imagen en relación a aspectos irrecusables de la experiencia común constituye la base de una *inquietud* que favorece, en cambio, las consideraciones *realistas*, aquellas que denuncian la violencia y el sometimiento como la contracara del constantemente pretendido triunfo de la identidad. Es sobre esta vertiente realista que se apoya otra manera de concebir la siempre fracasada identidad: su lado actualmente “utópico”, por decirlo así, aquel que nos permite concebir la identidad de lo no-idéntico, la identidad como la relación libre de lo que difiere gracias a la elaboración de un lazo social no violento. Una noción negativa o crítica de la identidad, entonces, que permite reelaborar las ideas de cooperación, comunicación, reconocimiento o entendimiento mutuo, según cierta noción de “paz”, que abiertamente se sostiene sobre la conflictividad productiva de la existencia común. No se trata de otra cosa sino del horizonte de emancipación al que remiten los esfuerzos divergentes de los autores que hemos considerado en este ensayo.

Spinoza y la cuestión democrática

Diego Tatián (UNC - Conicet)

El estado político pensado por Spinoza introduce una “anomalía” en la tradición iusnaturalista. Si bien rompe con la idea clásica de Buen Gobierno como gobierno de la virtud¹, no es tampoco un puro dispositivo de producir orden e impedir conflictos, ni es un artificio *contra natura* que despoja al cuerpo social de su derecho natural mediante un mecanismo de alienación y transferencia, sino una extensión (el verbo *extendere* es muy importante en la lógica política de Spinoza), una radicalización, una composición o una colectivización de ese derecho, que a la vez que instituye y conserva al Estado, lo amenaza –y de este modo lo preserva de cualquier usurpación–, precisamente por haber permanecido “incólume”². Vale decir que el derecho público no suprime al derecho natural; es este derecho natural mismo que adopta un estatuto político y de este modo se incrementa y deviene concreto como *potentia multitudinis*. La soberanía no es transferida por medio de un contrato sino que permanece inmanente al poder colectivo que la constituye a la vez que la resguarda de toda apropiación particular o sectaria. Se llama aquí democracia a esta forma de soberanía común inalienable, definida como *absolutum imperium* y como “el más natural de todos los regímenes políticos”.

¹ “Por consiguiente, un Estado cuya salvación depende de la buena fe de alguien y cuyos negocios sólo son bien administrados, si quienes los dirigen quieren hacerlo con honradez, no será en absoluto estable (...) Pues para la seguridad del Estado no importa qué impulsa a los hombres a administrar bien las cosas, con tal de que sean bien administradas. En efecto, la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada, mientras que la virtud del Estado es la seguridad” (TP, I, § 6).

² “Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural (*ego naturale Jus samper jatum tectum conservo*), y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que le corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural” (Carta a Jarig Jelles, 2 de junio de 1674).

A la manera de los autores clásicos, Spinoza se interroga por las condiciones de permanencia de un Estado, para anticipar –en el subtítulo mismo del TTP– que la libertad es una de esas condiciones. No sólo la libertad de pensar lo que se quiera y decir lo que se piensa no amenaza la estabilidad política, sino que es su presupuesto más importante. Orden y libertad no son términos antagónicos sino partes de una y la misma realidad, pues la libertad no tiene a la anarquía por efecto sino que es más bien una fuerza productiva de comunidad, y no el precio a pagar para la constitución del Estado. Spinoza no sacrifica la libertad a la seguridad –el suyo es un pensamiento muy poco sacrificial, o absolutamente no sacrificial, en todos los sentidos.

Contra la Inquisición, que usaba el hierro candente para obtener lo que era interior y se hallaba oculto y sin manifestarse, Hobbes había limitado el poder de castigar del Estado a todo lo que es exterior, incluidas las palabras, y había dejado las ideas acerca de Dios y de las cosas que se mantienen *in foro interno* más allá de la intervención por parte de los poderes públicos. La batalla de Spinoza es por la libertad de hablar y pensar de manera pública sin que ello sea pasible de persecución ni de castigo. Dicho más simplemente: la libertad de palabra es aquí concebida un derecho natural inalienable. Lo que el TTP llamaba *imperium violentum* es la forma más frágil que puede adoptar un régimen político debido a que su presupuesto es la destrucción de la naturaleza humana. El Estado propiamente spinozista, la República libre, nada exige a los hombres que vaya contra su naturaleza: no les exige ocultar sus ideas, no les exige ser desapasionados, no los obliga a ser puramente racionales y virtuosos. Crea las condiciones materiales para la construcción de una libertad colectiva –y no meramente negativa– y la autoinstitución política en formas no alienadas de la potencia común. El nombre spinozista de esa *libera Respublica* es democracia.

Lo que resulta posible pensar a partir de la filosofía de Spinoza es una política emancipatoria no sometida a la idea del “hombre nuevo”, a la idea de que los seres humanos debieran ser diferentes de como realmente son; por el contrario, aquello que los seres humanos son capaces de ser y de hacer individual y colectivamente es siempre un trabajo lento y sin garantías que se mantiene en la inma-

nencia (el verbo *inmaneo* significa “permanecer en”) de su existir como seres naturales, apasionados y finitos. Un trabajo ininterrumpido que cada generación que llega al mundo debe emprender nuevamente porque no hay un sentido de la historia, ni la humanidad que ha tenido lugar puede ser reducida a una prehistoria de sí misma, ni existe un curso unitario de acontecimientos que, de manera transparente o “astuta”, lleve por necesidad a una reconciliación de los seres humanos consigo mismos.

Las filosofías políticas del XVII –y de allí tal vez su proximidad con el presente– ya no contaban con un fundamento teológico para su elaboración, y aún no eran auxiliadas por una filosofía de la historia o una teleología de la naturaleza en las que fuera posible descifrar el sentido de los signos que entrega la época; tampoco recurrían a una idea trans-histórica de Buena Sociedad a la que adecuar las sociedades empíricas. Pues lo que Spinoza llama democracia no es un conjunto de formas definitivas presuntamente fundadas en el orden del concepto, y ni siquiera un régimen político en sentido estricto, sino el desbloqueo, la desalienación y la liberación de una fuerza productiva de significados, de instituciones, de mediaciones por las que se mantiene e incrementa. Autoinstitución ininterrumpida, generación de cosas nuevas, la ontología spinozista de la necesidad no equivale a un determinismo, ni a un fatalismo de los que pudiera extraerse un pesimismo o un optimismo pasivos o puramente contemplativos. La ontología de la necesidad, antes bien, obtiene su cumplimiento en la acción humana colectiva en la que se aloja la novedad: “comunidad de sentido” (según la expresión de Lisete Rodrigues), o también múltiple potencia de producir efectos y afectos de la que resulta una *acquiescentia in se ipso* común. La encrucijada de necesidad y acontecimiento es el lugar de lo político. Como ahora, el pensamiento sobre las cuestiones humanas del siglo XVII se hallaba librado a sí mismo.

El desastre de los llamados socialismos reales –íntimamente idealistas, en la medida en que consideraron los afectos como “vicios en los que los seres humanos caen por su propia culpa” (TP, I, §1)– se debió al hecho de concebir la ciudad futura como un constructo racional no para ser habitado por hombres y mujeres de carne y hueso sino por seres humanos “como deberían ser” según una lógica trascendente, *poiética*, y por ello la necesidad de implementar

formas de violencia represiva, la irrupción del Estado como *imperium violentum* que en tanto poder constituido acabó autonomizándose del poder constituyente en el que tuvo su origen y se volvió contra él para su aniquilación o su despotenciación.

Lo que Spinoza llama democracia es un trabajo, el trabajo por lo común (y, podríamos decir, por el comunismo), que nunca es algo dado sino un descubrimiento y una creación –el descubrimiento de que se trata siempre de una creación. La pregunta por lo común, la comunidad y el comunismo es uno de sus grandes legados, un legado “tan difícil como raro”. Una política spinozista no deja lugar a ningún lamento por la adversidad de las cosas, ni promueve nunca una ruptura reaccionaria con las situaciones efectivas desde un moralismo que se arroga la función de juzgar los avatares de la vida colectiva a partir del paradigma de la Buena Sociedad –perdida o por venir–; una política spinozista, más bien, es potenciación de los embriones emancipatorios que toda sociedad lleva en su interior –a veces a pesar de sí misma– para su extensión cuantitativa y cualitativa. Una confianza en lo que hay como punto de partida de un trabajo. También, el spinozismo político alienta una responsabilidad del pensamiento por el Estado, por sus fragilidades, por sus condiciones de estabilidad, por los riesgos a los que se halla expuesto –cuando ese estado se constituye como “lugar común” y como precipitado de una potencia instituyente.

La contribución del pensamiento de Spinoza a la actual experiencia latinoamericana es mucha. En particular la necesidad de concebir la democracia como contrapoder que puede tener en el Estado su expresión y no necesariamente su bloqueo –siempre que la distancia entre el poder constituyente y las instituciones producidas por él sea mínima. En realidad no sabemos lo que puede un cuerpo colectivo. Este es el punto de partida de una política emancipatoria, que lleva el nombre de democracia si la entendemos como algo más que como pura vigencia de la ley y de los procedimientos previstos (que sin dudas son imprescindibles), si la concebimos también como “salvaje” (la expresión “democracia salvaje” es de Claude Lefort), es decir continua irrupción de derechos (en sentido antiguo del término, el que le adjudicaban Spinoza y Hobbes: *tantum juris quantum potentiae*) que provienen de un fondo irrepresentable y no previsto por las formas institucionales dadas. Democracia es así la

existencia colectiva que tiene su lugar de inscripción en una falla (en sentido geográfico tal vez) entre el derecho como potencia (fondo inagotable e imprevisible, inextirpable de la vida humana y por tanto inmanente a ella) y la ley, que como tal es negativa y limita al derecho pero también puede convertirse en su expresión, en su protección y ser hospitalaria con novedades que se gestan en la fragua anómica de la imaginación radical y de la vida común.

Spinoza ayuda a pensar el enigma democrático de manera realista en un doble sentido, bajo una inscripción que debiera animar las militancias emancipatorias de todos los tiempos: *non ridere non lugere neque detestari, sed humanas acciones intelligere* –“no ridiculizar, ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino entenderlas”. Realista, en primer lugar, porque no supone exigencias sacrificiales (que la volverían más que una política una construcción para situaciones sin conflictos –es decir situaciones que no existen en ninguna parte o donde, de existir, no haría falta ninguna política–); en segundo lugar la democracia de Spinoza es realista en el sentido de que debe autoconstituirse en el modo de una potencia común ejercida como resistencia y como afirmación pública frente a los embates de poderes que acechan la vida humana con su carga de superstición y de tristeza. La democracia spinozista está lejos de ser una pura tolerancia indiferente: es potencia ejercida, virtud (en el sentido estricto de *vir*, fuerza, que resuena en la palabra maquiaveliana: *virtù*).

El deseo, por tanto, es un componente democrático fundamental que se incorpora a la vida republicana cuando se abre a tensiones que pueden ser de gran fecundidad política. No hay contradicción entre democracia y república (palabra esta última recientemente apropiada por las derechas en Latinoamérica, que es necesario no abandonar sino disputar y concebir a la manera antigua, desmarcándola de su reducción a una mera máquina procedimental de impedir transformaciones, para su determinación como conflicto del que nace la libertad); más bien la democracia debe hacerse republicana y la república hacerse democrática.

Esta conjunción de democracia y república equivale a una conjunción entre el conflicto y la institución, el deseo y la paz. Si el contractualismo hobbesiano tiene lugar como filosofía del *pactum*,

la de Spinoza puede ser pensada como una filosofía de la *pax*. El pacto requiere pues la despotenciación de quienes forman parte de él, sacrifica el derecho natural a la seguridad; la vida a la conservación de la vida. Según Hobbes el derecho natural y la libertad entrañan siempre la violencia y la muerte mutua, la imposibilidad de la vida, la guerra —como dice Roberto Esposito, la filosofía hobbesiana está menos animada por el amor a la vida que por el miedo a la muerte. La ciencia civil es aquí puramente negativa, arte de evitar el *summum malum*: su propósito no es proteger la libertad humana de eventuales abusos de poder (expresión en sí misma autocontradictoria), sino proteger a los hombres de su propia libertad, siempre contigua de la muerte —y en particular preservarlos del estado de naturaleza de la interpretación, en el cual cada quien se arroga el derecho de interpretar libros, ideas, palabras o preceptos morales. Para Hobbes, entre la libertad de interpretación y la guerra hay solo un pequeño paso —permitir una es desencadenar la otra.

Spinoza nunca describe el estado de naturaleza como guerra de todos contra todos, y esta es una diferencia muy importante. Únicamente dice que en el estado de naturaleza el derecho natural es mínimo, y máximo en el estado político democrático (pero incluso un estado despótico implica un incremento del derecho natural por relación al estado de naturaleza, que es la forma más baja de existencia). A diferencia del armisticio contractual que exige una delegación del derecho natural en un poder común trascendente, la paz spinozista es potencia, afirmación, conflicto que encuentra su inscripción, su elaboración y su trabajo en la política. Por eso dice Spinoza que la paz es una virtud; no silencio, obediencia y miedo, pues esto no conduce a un estado de paz sino a lo que el *Tratado político* llama un estado de “soledad” (TP, V, §4). La mera ausencia de guerra es armisticio que presupone y requiere la impotencia de todos y la soledad de cada uno, no una paz.

La paz es difícil; no sólo su consecución sino también su perseverancia y la perseverancia en ella, por el hecho de que se trata de una actividad, de una *praxis* y no de la garantía de seguridad prometida por un poder trascendente una vez que el cuerpo social se ha despojado de todo derecho. Como la democracia, como la libertad pública, como una legislación que ha logrado una contigüidad con los derechos, la construcción de la paz es lenta, y en cambio puede

perderse de un momento para el otro si logra imponerse un régimen de pasiones determinado por el miedo y el odio a lo que es diferente de sí.

Como la entiende Spinoza, la paz no es tolerancia; resulta significativo que, no obstante estar inserto en una cultura de la tolerancia de tradición erasmiana muy difundida en el republicanismo holandés del siglo XVII –y de la que participaban sus amigos y compañeros de ruta como Jarig Jelles o los hermanos de la Court–, la palabra *tolerantia* nunca aparece en su obra (en rigor aparece sólo una vez, en el TTP, pero no en el sentido de tolerancia sino de “soportar una adversidad”). Esto no quiere decir que se aliente la intolerancia, sino que la dicotomía tolerancia / intolerancia es insuficiente o directamente impertinente para pensar la paz de los distintos. *Tolero* significa soportar, tiene en su semántica pero también en cuanto noción política, social y religiosa que designa una carga de tristeza e indiferencia de la que no puede desprenderse. El razonamiento que la palabra contiene sería este: *preferiría que la desgracia de que en el mundo haya otros no hubiera tenido lugar, pero dado que tiene lugar, la tolerancia (es decir el deber de soportar esta pluralidad de la existencia) es un mal menor que la intolerancia y la única solución para el sumo mal de la guerra.*

El trabajo de la paz como virtud, en cambio, afirma la multiplicidad de la naturaleza, la diversidad de culturas, de religiones, de imaginaciones y no simplemente las *tolera*. La paz es siempre *con* otros –y el conjuntivo es aquí fundametal.

El último pensamiento político de Spinoza –que se expone en ese librito de singularidad extrema llamado simplemente *Tratado político*– conjunta al de multiplicidad (que sería el motivo democrático del *Tratado teológico-político*) el concepto de multitud –acuñado aquí positivamente, y al que se confiere por primera vez una relevancia política constitutiva y elemental. El de multitud es un concepto que Hobbes consideraba pre-político e incompatible con cualquier orden civil. Según su pensamiento, las nociones de pueblo y Estado se remiten mutuamente y establecen la condición propiamente política, en tanto que la irrupción de la multitud –lo irrepresentable, lo no identificado, lo diverso– era considerada por el filósofo inglés como una rémora del estado de naturaleza. Las

sediciones y rebeliones contra el Estado, por ello, son definidas por Hobbes como un levantamiento de la multitud contra el pueblo.

En el *Tratado político* este concepto tiene una valencia completamente diferente; es la clave de un nuevo materialismo que no sólo introduce una novedad en la obra de Spinoza, sino que también la hace aparecer bajo otra luz y permite leer el propio *Tratado teológico-político* (es lo que hacen por ejemplo Emilia Giancotti o Antonio Negri) de una manera no contractualista —un poco como los *Discorsi* de Maquiavelo permiten leer *El Príncipe* de un modo no ingenuo. Es probable que la noción de multitud haya tenido por origen un hecho histórico y también biográfico: el linchamiento de los hermanos Johan y Cornelius de Witt por una multitud enfurecida instigada por la ortodoxia clerical calvinista, a pocas cuadras de la casa donde vivía Spinoza en La Haya. Eso ocurrió en 1672, dos años después de haber sido publicado el TTP precisamente como texto de intervención en favor del partido republicano de Johan de Witt frente a la amenaza ortodoxa, que finalmente se haría realidad. En cualquier caso, el de multitud no es aquí un concepto pre-político —no hay multitud en el estado natural—, sino una categoría plenamente política.

Tal vez menos optimista que Antonio Negri por lo que respecta a este concepto, Paolo Virno ha insistido en la inherente ambivalencia de la multitud, cuya potencia puede manifestarse de muchos modos, también en modos reaccionarios. Lo cierto es que Spinoza reconoce esa subjetividad compleja, cuya temporalidad es plural (sobre esta noción ha trabajado mucho Vittorio Morfino), que carece de esencia y de sustancia estable, que no es autotransparente, y que por supuesto puede ser emancipatoria. La multitud está definida por la no-identidad y la diferencia: su constitución —a veces efímera— incluye un zócalo de minorías que combaten por distintas cosas, que hablan diferentes lenguas sociales y que tiene orígenes muy diversos.

De cualquier manera no me parece que Spinoza aliente su manifestación inmediata; más bien el secreto está en las mediaciones que es capaz de producir, en las instituciones nuevas que puede llegar a darse como expresión de su potencialidad democrática, porque de otro modo puede desvanecerse en la impotencia y en una estetización sin resultados. Acaso sea ese el riesgo por el que se halla capturado el movimiento de los *indignados* (palabra con la que Spinoza designaba la pasión de la revuelta), singularidad política cuya

preservación y cuya productividad quizás requieren la capacidad de pensar una institucionalidad nueva que evite su disipación y su pérdida, más allá de la improbable ecuación que reduce toda institución a ser mera burocracia y la política a ser solo poder instituyente a resguardo de cualquier deriva institucional.

El punto de partida de Spinoza no es tanto el riesgo de la anarquía y los estragos en la vida colectiva de una ausencia o insuficiencia de autoridad, sino el asombro fundamental de la dominación. Su reflexión no es *ex parte Principis* sino *ex parte populi*. ¿Cómo es posible que tantos obedezcan sin resistencia cuando esa obediencia es para daño de su propia vida? ¿Cuál es el secreto de que tantos acepten la dominación, o bien, en palabras del TTP, cómo es posible que los hombres luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación? Se trata de una pregunta que no es nueva; hay en ella una inspiración clásica pero al mismo tiempo, como muy bien advirtió Althusser, da lugar a la primera crítica del imaginario social en el sentido de lo que Marx llamará ideología.

Si bien una “ciencia de los afectos” es la vía que permite decodificar la dominación ideológica, es improbable que la expresión “servidumbre voluntaria” sea aquí la clave de explicación del enigma; Spinoza dice explícitamente que el régimen monárquico se vale del “engaño” y el “disfraz” para producir ese deseo paradójico de servir que se halla siempre determinado por el miedo. Los hombres son conscientes de su deseo (y por ello se creen libres) pero no de las causas que los mueven a desear lo que desean; precisamente esa es la tarea de una ciencia de los afectos: la lucidez en relación a las motivaciones por las que los hombres son determinados a creer ciertas cosas, y a participar de ciertas prácticas en una situación concreta. Esa lucidez no sólo es obtenida por la filosofía sino también por la política, por una *transitio* común que se pone en obra mediante una praxis colectiva —“consultando escuchando y discutiendo” (*consultando, audiendo et disputando*), según la expresión de TP, IX, § 14.

Spinoza no hace un elogio de la desobediencia *per se*, sino una crítica de la obediencia que no va acompañada por la comprensión de su causa, cuando es una obediencia insensata. La “superstición” no es simplemente una religión falsa o una creencia equivocada de las cosas sino un dispositivo esencialmente político, una máquina

de dominación que separa a los hombres de lo que pueden, que inhibe su potencia política y captura su imaginación en la tristeza y la “melancolía” —que es la pasión antipolítica extrema; una pasión totalitaria que afecta la totalidad del cuerpo. Es posible que lo que hoy llamamos “apatía” para referirnos a cierto retiro de lo público y a cierta pasividad civil sería pensado por Spinoza como una *melancolía social* —pasión cuya hegemonía es lo que el TP designaba con la expresión “estado de soledad”.

Lo contrario es la *hilaritas*, palabra de muy difícil traducción que refiere la alegría integral que es capaz de alcanzar un cuerpo cuando se halla en plena posesión de su potencia de afectar y de ser afectado. Tal vez sea posible aquí una pequeña traslación e interrogarnos qué sería una *hilaritas colectiva*. En mi opinión podría ser pensada como un ejercicio pleno y extenso de los derechos; la capacidad productiva de derechos siempre nuevos, imprevistos; la alegría común de un sujeto complejo que se experimenta como causa inmanente de sus propios efectos emancipatorios; una determinación social del deseo en tanto deseo de otros y no ya deseo de soledad.

Coda intempestiva. Si bien el pensamiento de Spinoza es político en sentido pleno (y no sólo el *TTP* y el *TP* sino también la *Ética*, incluso —sobre todo— la Parte I), en la medida en que quizás como ningún otro filósofo clásico pensó de manera tan intensa el contenido filosófico de la política y el contenido político de la filosofía, sin embargo hay en ese pensamiento algo que es irreductible a la política: lo que en *Ética* V se nombra con la expresión “experiencia de la eternidad”. Esa paradoja es muy interesante. Spinoza es un filósofo realista que piensa la vida de manera no moral, que parte del poder del poder y de la fuerza de la fuerza y sabe perfectamente que no hay otro límite del poder que el poder mismo; que registra las formas de falsa conciencia y las maneras y micromaneras de la tristeza que atestan la vida social; y sin embargo su filosofía testimonia que eso no es todo, hay algo más, una experiencia que hacer totalmente independiente de la lucha política, de la crítica de los poderes fácticos, de la resistencia a la dominación, de la construcción democrática. Esa diferencia (esa irreductibilidad, esa tensión) en el pensamiento de Spinoza, no debemos perderla nunca, y nunca dejar de pensar en

el significado —quizás lo más importante— de lo que él llamaba con una palabra antigua: *beatitudo*.

Lo que la última página de la *Ética* alude como cosas *praeclara*, su dificultad y su rareza, exceden cualquier traducción política.

Trabalho imaterial e a *Ética* de Spinoza

Uma reflexão a partir de algumas teses propostas por Toni Negri

Maria Cecilia Lessa da Rocha (PUC-Rio)

Pretendemos no presente artigo apresentar alguns apontamentos sobre o conceito de trabalho imaterial. Em seguida, buscaremos identificar em que medida a filosofia de Spinoza, em especial, a *Ética*, pode nos fornecer instrumentos para compreensão das condições de vida e trabalho contemporâneas. Utilizaremos neste percurso, principalmente, a construção teórica de Toni Negri e sua parceria com Michael Hardt¹.

O momento histórico de construção da ética e da teoria política de Spinoza é aquele da constituição burguesa, por tal razão as questões atinentes às relações capital/trabalho não foram, e nem poderiam ser, objetos de sua reflexão. Como ressaltou Matheron ao dissertar sobre a condição dos servos na democracia spinozana, não faria sentido recriminar Spinoza por não ter previsto a Revolução Industrial e seus efeitos². Contudo, parece possível buscar em sua visão ética do mundo elementos para trazer luzes ao complexo debate sobre a atual configuração do trabalho.

O trabalho imaterial, hegemônico a partir das últimas décadas do século XX, pode ser inicialmente compreendido como aquele que cria produtos imateriais ou intangíveis, como conhecimento, informação, comunicação, relações afetivas e produtos do gênero em um regime de cooperação criativa. Podemos analisá-lo a partir de duas formas fundamentais. A primeira tomada como trabalho intelectual ou linguístico, que remete a soluções de problemas, tarefas simbólicas e analíticas e expressões linguísticas, produzindo ideias, símbolos, códigos, discurso e outras formas linguístico-comunicativas. A segunda forma fundamental é o trabalho afetivo

¹ Referimo-nos à trilogia escrita por ambos: *Empire* (2000), *Multitude* (2004) e *Commonwealth* (2009).

² Matheron, A, “Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste”. In. *Antropologie et politique au XVII^e siècle: études sur Spinoza*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986, pp. 189–208.

que produz ou manipula afetos como a sensação de bem estar, tranquilidade, satisfação, excitação ou paixão³.

Consideremos inicialmente o trabalho afetivo. Neste a noção de afeto, como expressamente afirmam Negri e Hardt, deriva primordialmente da ética spinozana⁴. Trabalho afetivo implica pensar a ordem dos encontros em que as afecções do corpo devam favorecer a produção de paixões alegres. Apontamos o caso específico do profissional da área de saúde, o cuidado do enfermeiro para com o doente deve de tal modo favorecer o amor pela vida para que possa produzir a cura, ou ainda como exemplificam Negri e Hardt:

Podemos identificar trabalho afetivo, por exemplo, no trabalho dos assessores jurídicos, comissários de bordo e atendentes de lanchonetes (serviço com sorriso). Uma indicação da importância crescente do trabalho afetivo, pelo menos nos países dominantes, é a tendência dos empregadores para enfatizar a educação, a atitude, a personalidade e o comportamento “pró-social” como capacidades primordiais necessárias aos empregados.⁵

O trabalho afetivo envolve uma grande gama de serviços oferecidos hoje, muitos dos quais eram realizados no seio da família, como o cuidado das crianças, dos idosos, dos deficientes e doentes. Diferem, contudo, das tarefas anteriormente executadas no âmbito doméstico e normalmente atribuídas à esposa e mãe, consideradas trabalho improdutivo, ou seja, não produtor de sobrevalor.

Na forma de trabalho intelectual-comunicativo, o trabalho imaterial está voltado para soluções de problemas, tarefas simbólicas e analíticas e expressões linguísticas, que produz ideias, símbolos, códigos, discurso, outras formas produtivas. Exprime-se através de dois elementos-chave: inteligência ou intelecto e linguagem.

As ideias, imagens, conhecimento, a criatividade e comunicação são produto da inteligência ou intelecto. Não se trata aqui da inteligência de um indivíduo, nem mesmo da reunião de conhecimentos adquiridos pela espécie humana, mas de um intelecto geral compre-

³ Hardt, M, Negri, A, *Multidão: guerra e democracia na era do império*, trad. Clóvis Marques, Rio de Janeiro, Record, 2005, p. 149.

⁴ Cf. nota 9, Parte 2. Ibid. p. 467.

⁵ Ibid. p. 149.

endido como faculdade de pensar, de abstração e autorreflexão do gênero humano.

As ações do trabalho apresentam de forma determinante uma face de natureza linguístico-comunicativa. A atividade do falante torna-se, ela mesma, um trabalho, na medida em que a cooperação subjetiva como força produtiva se materializa na interação linguística das ações do trabalho entre aqueles envolvidos no processo de produção. A competência linguística tem aqui duas faces, por um lado, o que se espera do trabalhador é o seu próprio atuar comunicativo, informal, flexível, por outro lado trata-se de submeter à produção capitalista a faculdade genérica da linguagem, o “ter-linguagem” da espécie.

Trabalho imaterial em qualquer de suas formas é cooperação. A atividade produtiva intelectual ou linguística ocorre em redes de colaboração entre aqueles que trabalham, e será tanto maior quanto mais democráticas, descentralizadas e não hierarquizadas forem essas redes de cooperação criativa. Na contra mão, as estratificações e hierarquias das relações de trabalho pode significar a diminuição da criação e inovação e com isso queda da produtividade.

O trabalho imaterial envolve de imediato a interação e a cooperação sociais. Em outras palavras, o aspecto cooperativo do trabalho imaterial não é imposto e organizado de fora, como ocorria em outras formas anteriores de trabalho, mas *a cooperação é totalmente imanente à própria atividade laboral*.⁶

Em interação com esses elementos, Paolo Virno propõe a “curiosidade” e a “tagarelice” como virtudes dessas subjetividades que cooperam, ainda que tomados como atributos carregados de ambivalência.

Curiosidade e tagarelice são propostas por ele em contra ponto a Heidegger, para quem a primeira é uma forma degradada e perversa de amor pelo saber, ao passo que a segunda significa o “fala-se” que conduz à perda do ser na banalidade do cotidiano.

⁶ Hardt, M, Negri, A. *Império*, Trad. Berilo Vargas. 9 ed. Rio de Janeiro, Record, 2010, p. 315 (grifos no original).

Começemos pela tagarelice. Ela testemunha o papel preeminente da comunicação social, sua independência de todo vínculo ou pressuposto, sua plena autonomia. Autonomia de objetos pré-definidos, de empregos circunscritos, da obrigação de reproduzir fielmente a realidade.⁷

É justamente esta falta de fundamento, de referência, que permite a todo o momento a invenção e a experimentação de novos discursos, de modo que “*a comunicação, antes de refletir e transmitir aquilo que é, produz esses estados novos de coisa mesmos, experiências inéditas, fatos novos*”. Assim, a tagarelice se reporta diretamente ao trabalho e à produção social.

A curiosidade é expressão do “ver” que no tempo livre é intranquilo, móvel e volúvel, ela busca nutrir-se de qualquer coisa, fatos, eventos ou outros tantos espetáculos. O curioso se esforça para por ao alcance das mãos todas as coisas, por tudo sob seus olhos, de tal forma que a aproximação ao mundo acaba por ampliar e enriquecer sua capacidade perceptiva.

Pois bem, a curiosidade midiática é aprendizagem sensorial de artifícios tecnicamente reproduzíveis, percepção imediata de produtos intelectuais, visões corporais de paradigmas científicos.⁸

Curiosidade e tagarelice são habilidades exigidas do trabalhador na produção imaterial.

Mas se a inteligência coletiva e o “ter-linguagem” da espécie passaram a ser elementos-chave da produção capitalista de valor, então, a exploração do trabalho alcançou a capacidade relacional e a própria vida dos indivíduos, conduzindo a dramática conclusão:

Ninguém é tão pobre como aqueles que veem a própria relação com a presença dos outros, isto é, a própria faculdade comunicativa, o próprio ter-linguagem, reduzido a trabalho assalariado.⁹

⁷ Virno, P. Gramática da multidão: para uma análise das formas de vida contemporâneas, <http://pt.scribd.com/doc/19683449/GRAMATICA-DA-MULTIDAO>, tradução para o português de Leonardo Retamoso Palma, Santa Maria, RS, Brasil, setembro de 2003, acesso em 30/10/2012.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

Poderia, então, Spinoza nos auxiliar para a compreensão dessa realidade? A produção simbólica do trabalho imaterial através do intelecto, comunicação e linguagem pode de algum modo ser apreendida através das lentes spinozanas? E qual seria o ganho de tal compreensão do processo produtivo?

Este parece ser um percurso possível tomando algumas referências elaboradas por Negri em sua leitura sempre inovadora da obra spinozana.

Propomos iniciar a pretendida articulação entre a hipótese do trabalho imaterial e a *Ética* de Spinoza por meio da teoria dos gêneros de conhecimentos.

O regime de imagens e signos corresponde ao primeiro gênero de conhecimento, definido antes de tudo por signos equívocos que envolvem o conhecimento inadequado das coisas, um encadeamento de ideias inadequadas e dos afetos—paixão que delas decorrem¹⁰.

Remetemos ao escólio da proposição 17 da parte II da *Ética*. Nesta passagem Spinoza define como imagens das coisas “*as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores com estando presentes (...)*”. Tais ideias ou imagens mostram primeiramente o estado do nosso corpo, e de forma secundária, a presença do corpo exterior. À concatenação dessas imagens, Spinoza chama de memória:

Comprendemos, assim, claramente o que é a memória. Não é, com efeito, senão uma certa concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano e que se faz, na mente, segundo a ordem de concatenação das afecções do corpo.¹¹

É a partir da memória, dessa concatenação de imagens, que se funda toda uma ordem de signos convencionais como a linguagem. A este regime de produção de signos a mente não pode escapar, e o que é mais significativo no pensamento spinozano, imaginação e memória não envolvem uma decisão livre da mente.

¹⁰ Deleuze, G, *Espinosa: filosofia prática*, trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo, Escuta, 2002, p. 64.

¹¹ *Ética*, parte II, proposição 18, escólio.

Certamente as coisas humanas estariam numa situação bem melhor se tanto o calar quanto o falar também estivessem sob o poder do homem. A experiência, entretanto, ensina, sobejamente, que nada está menos sob o poder dos homens do que a sua língua. (...) Um homem embriagado também acredita que é pela livre decisão de sua mente que fala aquilo sobre o qual, mais tarde, já sóbrio, preferiria ter calado. Igualmente o homem que diz loucuras, a mulher que fala demais, a criancinha e muitos outros do mesmo gênero acreditam que assim se expressam por livre decisão da mente, quando, na verdade, não são capazes de conter o impulso que os leva a falar. (...) é preciso admitir que essa decisão da mente, que se julga livre, não se distingue da própria imagem ou da memória (...). Aqueles, portanto, que julgam que é pela livre decisão da mente que falam, calam ou fazem qualquer outra coisa, sonham de olhos abertos.¹²

Com essas proposições pretendemos levar adiante alguns desdobramentos. Primeiramente, sustentamos, com base no conceito apresentado acima, que trabalho imaterial é uma ordem de produção imaginativa, criativa e linguística que ao ser aproximado do pensamento de Spinoza remete ao primeiro gênero de conhecimento. Seguido essa hipótese, podemos pensar que se o “impetum” da fala e da produção imaginativa não é um livre arbítrio e o sujeito não pode escapar dessa dinâmica produtiva de signos, não pode escapar também da dinâmica da produção imaterial, ou seja, do trabalho imaterial.

Compreendida desta forma a aproximação entre trabalho imaterial e a teoria spinozana dos gêneros de conhecimento, é possível afirmar que a atual dinâmica da produção capitalista de valor e o tempo do trabalho tomaram integral o tempo da vida.

Indo adiante na hipótese de trabalho imaterial, sustentamos que o trabalho transformado de modo hegemônico em atividade cognitiva e afetiva permaneceu como trabalho explorado, de modo que por ser a natureza do trabalho produtivo totalmente social e coextensiva à vida, a exploração se determina hoje nessa mesma extensão.

Não se trata mais de apropriação da “mais-valia”, ou seja, a ex-torsão do trabalho que vai além do valor necessário à reprodução da

¹² *Ética*, parte III, proposição 2, escólio.

força de trabalho. A exploração do trabalho é agora a mediação ou o bloqueio da potência criativa daqueles que cooperam e constituem a vida.

Como escapar, então, à miséria da exploração do trabalho?

Pensado a partir de Negri e Spinoza, sustentamos que a exploração do trabalho na sua face contemporânea, ou seja, enquanto trabalho imaterial, pode ser ultrapassada através de uma ordem de produção de ideias adequadas, isto significa dizer, pela formação de noções comuns¹³.

Trata-se de insistir na visão ética do mundo a partir da proposição 1 da parte III da *Ética*:

A nossa mente, algumas vezes age; outras, na verdade, padece. Mais especificamente, à medida que tem ideias adequadas, ela necessariamente age; à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece.

Retomemos alguns pontos da teoria dos gêneros de conhecimento.

As noções comuns representam o segundo gênero de conhecimento, a imaginação é o primeiro. Enquanto neste percebemos as coisas de modo confuso e mutilado a partir da experiência errática ou do ouvir dizer, aquele revela a causa das propriedades comuns dos corpos, permitindo que as ideias sejam percebidas de forma clara e distinta¹⁴. A mente, contudo, afirmam Spinoza, não erra por imaginar, ou seja, as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm nenhum erro¹⁵.

¹³ Segundo Deleuze “noção comum é a representação de uma composição entre dois ou vários corpos, e de uma unidade dessa composição.” Segue dizendo que “cada corpo existente caracteriza-se por uma certa relação de movimento e repouso, quando as relações que correspondem a dois corpos de compõem, os dois formam um conjunto de potência superior, um todo presente nas partes.” Verbetes *Noções Comuns*. *Op. cit.* p. 98.

¹⁴ *Ética*, parte II, proposição 38: “Aqueles elementos que são comuns a todos as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidas senão adequadamente.” Também o corolário da mesma proposição: “Segue-se disso que existem certas ideias ou noções comuns a todos os homens. Com efeito (pelo lema 2), todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos, ao quais (pela prop. prec.) devem ser percebidos por todos adequadamente, ou seja, clara e distintamente.”

¹⁵ *Ética*, parte II, proposição 17, escólio.

Negri concebe a imaginação como potência criativa que permitirá o acesso aos demais gêneros de conhecimento:

Sobre a imaginação, falou-nos Espinosa, que a fez funcionar como potência cognitiva que, oscilando, liga os gêneros de conhecimento e permite a passagem de um gênero a outro.¹⁶

A imaginação, prossegue Negri, é um gesto linguístico, logo *comum*.

O comum é o elemento central da visão ética do mundo que se propõe nesta reflexão.

Comum é linguagem¹⁷. A linguagem é o meio em que se dá a relação do homem com a natureza e do homem com os demais. A linguagem nasce e se constitui no complexo das relações e somente nela pode se manter.

Comum é produção de subjetividade. No comum se constitui a rede de desejos, necessidades, afetos, experiências que determinam os múltiplos atores das produções linguísticas.

Comum é produção da vida. É o lugar dos encontros e onde os corpos são afetados. Para Negri é a “polis”, ou seja, o político, que por ser indistinguível da linguagem e da produção de subjetividade é “biopolítico”¹⁸.

Comum é, enfim, a expressão do comum das coisas¹⁹, da composição dos corpos, de potência superior, pois exprime a força da vida, uma realidade material.

Neste ponto podemos retornar ao conceito de trabalho imaterial. O trabalho intelectual e afetivo, que se produz na cooperação e linguagem é o trabalho vivo que toma o mundo nas mãos, o transforma e o inova, radicalmente, no comum²⁰.

É Negri quem propõe o caminho até Marx:

Marx definiu a distinção entre capital constante e capital va-

¹⁶ Negri, A, *Kairòs, alma venus, multitude: nove lições ensinadas a mim mesmo*, trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino, Rio de Janeiro, DP&A, 2003, p. 51.

¹⁷ Ibid. p. 109.

¹⁸ Ibid. p. 112.

¹⁹ Ibid. p. 51.

²⁰ Ibid. p. 86.

riável. O primeiro é o conjunto dos elementos materiais e técnicos acumulados pela produção e conservados no desenvolvimento; o segundo é trabalho vivo que reanima aquilo que foi acumulado (e vive latente na acumulação) e faz disso a base para uma nova valorização.²¹

Ao reassumir, através das ferramentas intelecto e linguagem, a produção e reprodução dos corpos, do mundo e da matéria de uma forma geral, o trabalho vivo pode aspirar à libertação ao se desencilhando do trabalho morte.

O que se propõe, ainda que de forma breve e esquemática, é que o trabalho imaterial enquanto cooperação linguística e intelectual, se e quando é produção do comum poderá deixar de ser o lugar da exploração.

²¹ Ibid. p. 85.

Apontamentos sobre conflitos e resistências na filosofia política de Espinosa

Daniel Santos da Silva (USP)

Os muitos aspectos envolvidos na filosofia política de Espinosa dificilmente podem ser isolados em seu tratamento, como pontos independentes de sua doutrina – ou seja, sem relação estreita com a ontologia, a teoria do conhecimento e a ética lançadas pelo filósofo. Talvez possamos perceber isso mais a fundo quando necessitamos, ao tratar das questões especificamente políticas, retornar a algumas proposições e demonstrações presentes na *Ética* (embora nenhum parecer possa ser definitivo sobre a relação da obra maior de Espinosa com seus tratados políticos): vemos como estão muitas vezes pressupostas na construção dessas questões importantes teses ontológicas e éticas que determinam críticas relativas a concepções políticas anteriores e da época; por exemplo, podemos constatar que a teoria do direito natural em Espinosa trabalha sobre o terreno da ontologia da singularidade enquanto esta é definida pelo esforço de perseverança no ser de cada indivíduo – enquanto tal esforço é idêntico à potência atual de cada um de agir e de padecer.

Articular conceitualmente uma experiência da semelhança¹ – através sobretudo da força determinante da imitação afetiva desenvolvida na terceira parte da *Ética* – nos permitiu explicar, em um trabalho anterior², as principais engrenagens que fazem o conflito emergir das determinações passivas mais universais, tal como o amor que cada um sente por si mesmo, o que em outro momento, sob um aspecto mais decisivo, relaciona tal conflito com a resistência de cada um enquanto se esforça por perseverar em seu ser. Porém, além disso, inquirir sobre tal experiência, e em seguida sobre a experiência da conveniência e da utilidade³ (que, na quarta parte

¹ Cf., principalmente, EIIP16,17 e 27.

² A tese está disponível no endereço: http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posgraduacao/defesas/2012_docs/2012_tese_daniel_santos_da_silva.pdf

³ Experiência essencial que nos mostra a *convenientia*, fundada na unidade que é o *conatus*, entre os ditames racionais e os ensinamentos da experiência pas-

da *Ética*, permite a Espinosa apresentar o conceito de *revera utile*, para então determinar a necessidade afetiva de que se institua a vida social), nos fez perceber de maneira clara que, da mesma forma que o conflito pode ser explicado a partir da imanência das disposições passionais em que estão imersos os homens em seu estado de natureza⁴, o mesmo pode ser feito no que concerne à aproximação – igualmente passional – entre os homens. Essa complexidade do campo político espinosano, em suas diversas dimensões, é o que nos permite *ensaiar* aqui os horizontes dessa nova pesquisa que apenas encetamos. Por essa sua multiplicidade inerente, a gênese do campo político acaba por desdobrar o alcance de análise do que significa resistência singular, nos permitindo pensar a necessidade da política não apenas como um desejo de resistir *ao/apesar do* outro, mas também como um desejo de resistir *com* o outro (e a própria natureza, imaginada abstratamente, pode ser uma representação desse outro).

A formulação *jus sive potentia*, cara à modernidade, mas levada à radicalidade por Espinosa, provocou em nossas leituras anteriores a necessidade de um breve retorno às fundamentações de Grócio e de Hobbes dos conceitos de direito e de lei, como parte de uma compreensão mais aprofundada a respeito das relações entre tais conceitos no que se refere principalmente à cessão dos direitos naturais de cada um na e para a Cidade, e ainda no que diz respeito às relações entre as potências singulares dos indivíduos, entendidos a partir de então como cidadãos ou súditos, e a potência singular da Cidade, definida por Espinosa como *potentia multitudinis*.

Definir a potência – no caso de Espinosa é o mesmo que definir a unidade, a integração – da Cidade pela potência (*potentia*) do povo impõe ao filósofo que realize uma severa crítica a alguns imaginários políticos cujos efeitos, em termos de potência do cidadão e potência do corpo político, implicam uma cisão, mais ou menos velada, desta potência em duas, a *potestas* do povo, geralmente a ser temida se não teme (Tito Lívio), e a *summa potestas*, ou soberania. Interessou-nos, na maior parte daquela pesquisa, apontar como a filosofia política de Espinosa de fato se destaca de seu contexto

sional, conveniência que pode ser sintetizada na fórmula “não há nada de mais útil ao homem do que o homem”.

⁴ Uma formulação direta disso está em *TP*, I, 5, parágrafo que recorre aos ensinamentos da *Ética*.

moderno (assumindo, apesar disso, sua tonalidade maquiaveliana) justo pela realização dessa fusão conceitual envolvendo a potência do povo e a potência do corpo político, e definindo o direito deste pelo direito daquele.

Em termos de direito, a análise dos regimes feita no *TP*, e em parte nos capítulos XVI e XVII do *TTP*, nos mostra que o direito da soberania não pode ser separado do direito do povo, independente se o exercício desse direito se dê através de um, de uma classe, ou de uma assembleia popular. Em qualquer dos regimes – embora mais visível na democracia –, a obediência e a lealdade dos cidadãos operam sob a lógica da potência, e a posição de Espinosa implica justamente que, dada a naturalidade do processo constituinte do corpo político, o direito natural de cada um permanece no estado civil⁵, determinado, claro, de outra forma. Sob essa óptica, o direito natural que é cedido por cada um nesse processo de constituição política é cedido enquanto exercício de uma potência, que deve ser orientada, em sua prática, pelas leis e costumes que dirigem a Cidade, determinados pelo poder soberano; implica igualmente, porém – ou em razão disso –, que essa obediência só persiste enquanto duram o medo diante das leis e o respeito em direção ao soberano, nada disso baseando-se na ideia de que o ato fundador do civil, a cessão dos direitos naturais de cada um, seria um momento de ruptura entre o direito natural e o direito civil dos indivíduos, como dele fizeram Grócio e Hobbes, mantendo estes, na esteira da escolástica, a oposição (mesmo que parcial, a depender do momento em que tais conceitos estão sendo tratados na obra de cada um) entre direito e lei, e consequentemente entre liberdade e lei.⁶

Para aprofundar as bases de nossos atuais questionamentos destacamos: a unidade do corpo político deve ser entendida como uma potência (direito) própria que se exerce sempre como operações

⁵ *TP*, III, 3. Do mais, o *TP* mesmo, em II, 15, já afirmara que o direito natural de cada um tem, em estado de natureza, mais uma existência de opinião do que concreta.

⁶ Mantida essa oposição, Espinosa não poderia, no *TP*, conciliar em um mesmo indivíduo o ser *sui juris*, o ser conduzido pela razão e um comportamento conforme às leis da Cidade. Cf., em EIVP73: “O homem que se conduz pela razão (*qui ratione ducitur*) é mais livre na sociedade civil (*in civitate*), onde vive de acordo com as leis comuns (*communi decreto*), do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo”.

múltiplas que envolvem arranjos passionais de potências plurais – todos os singulares envolvidos na constituição da coisa singular que é a Cidade –, a concórdia não está mais em função da unidade daquele que *detém* o poder soberano (como em Hobbes), mas das proporções estabelecidas na constituição afetiva da cidade⁷, as quais determinam o grau de *liberdade* efetiva e de *virtude* presente num corpo político, e da distribuição de poder que comanda as relações da Cidade com seus constituintes. Em outros termos, pela maneira como é possível a cada um exercer o direito individual que, ao fim, não se separa da noção mesma de cidadania e de resistência na medida em que, agora, resistir não se resume a perseverar na existência, e sim, determinado de outra forma, se estende a preservar a liberdade de cada um e de todos no campo político.⁸

Por isso uma das primeiras e mais importantes críticas, no que diz respeito à natureza dos conflitos de um corpo político, faz com que Espinosa nos remeta à experiência na medida em que esta afirma que a democracia é o pior dos regimes, visto que nela é difícilimo, senão impossível, afirmar a unidade de ação e de pensamento que deve orientar a Cidade⁹. Ou seja, para essa experiência – que Espinosa demonstra estar na base de muitos preconceitos não somente vulgares, mas filosóficos sobre o que é a democracia –, a forma democrática é reduto incontornável de conflitos, de dissensões que, ao cabo, condenam as cidades à dissolução. Podemos citar dois momentos em que Espinosa critica essa expressão da experiência: “Entre pais e filhos há certamente mais disputas e discussões mais ásperas que entre senhores e escravos”, escreve Espinosa, afirmando com isso que não é pela ausência de conflitos que se logra a união de pensamento e de ação que deve guiar a Cidade; “se numa Cidade os súditos não tomam as armas porque estão dominados pelo terror, deve-se dizer, não que aí reina a paz, mas, antes, que a guerra aí não reina”¹⁰, mostrando o fim do dualismo entre paz e guerra, enquanto

⁷ Como pode ser sintetizado por este trecho de *TP*, V, 6: “Sobre uma população livre (*libera multitudo*) a esperança exerce maior influência que o medo; sobre uma população submetida pela força, pelo contrário, é o medo o grande móbil, não a esperança. Da primeira pode-se dizer que tem o culto da vida, da segunda, que procura apenas escapar à morte...”.

⁸ *Ibidem*: conferir todo este parágrafo.

⁹ *TP*, VI, 4.

¹⁰ *TP*, V, 4.

a ausência desta não define aquela, e que a afirmação da paz é uma *virtude*¹¹, um modo de ser que não exclui o conflito, antes o organiza de outra maneira, determinando, a partir disso, a resistência dos cidadãos e do corpo político como preservação ou ampliação de uma liberdade necessária.

A paz como ausência de guerra, expressão do imaginário que diz que apenas a monarquia resguarda a unidade necessária para a construção e manutenção da paz – figurada nesse momento da história pelas monarquias absolutistas –, é, adequadamente falando, terreno próprio para o fortalecimento de um conflito tanto mais perigoso quanto mais ele se passa como se não fosse um: a perseguição a qualquer manifestação de livre pensamento. E, ao demonstrar que o monarca absoluto não se distingue em essência do Grande Turco – erguido pelo imaginário cristão dos séculos XVI e XVII como figura do despotismo e da tirania –, Espinosa põe no mesmo horizonte a Cidade dominada pela tirania e as Cidades cuja população está sob o domínio de outra, pois em ambas as condições a população é serva: neste caso, a ausência de conflitos não denota paz, e sim ausência de guerra, e a resistência fica restrita à conservação da existência, não da liberdade e das condições de sua ampliação.

Por essa trilha, desfazer a dualidade lei e direito – presente nas teorias contratualistas em que o direito civil suprime o direito natural – nos permite determinar a liberdade humana como liberdade política concretizada, na medida em que é pela vigência de um direito natural coletivo que os direitos naturais de cada um, sua liberdade natural, se concretizam, o que é impossível enquanto os homens vivem dominados pelo medo. Assim como a liberdade natural é a aptidão do corpo e da mente individuais para a pluralidade de afecções e ideias simultâneas (como lemos na Parte V da *Ética*), assim também a liberdade política, expressão individual e coletiva da liberdade natural sob o direito civil, se apresenta como intensidade ontológica de múltiplas potências individuais que afirmam sua existência como constituintes de um corpo maior, o político, ou seja, sem momentos de *ruptura* entre as operações humanas que expressam tanto sua potência natural quanto seu direito civil. Neste sentido, o direito individual (natural, enquanto liberdade ontológica, e civil, enquanto de-

¹¹ Sobre a virtude, seu fundamento não é outro senão o próprio esforço para conservar o ser, como vemos em EIVP18esc. Cf. também, EIVP20, 22 e a 24.

terminação concreta dessa liberdade no campo político) de cada um é inevitavelmente termo de resistência e, possivelmente, de conflito, pois a concretização do direito civil coletivo – como direito natural da Cidade – e dos direitos dos cidadãos implica o reconhecimento de que a liberdade de cada um é inalienável¹², e a tendência da experiência (ou da imaginação) é atribuir a ela a causa das discórdias na Cidade, em particular na democracia. Com efeito, na democracia, onde é mais clara a afirmação do direito natural como inalienável, visto que nela o direito de cada um é o movimento mesmo contínuo do exercício das potências individuais, é isso que, numa expectativa imaginativa dessas relações, pode aparecer como campo inesgotável de conflitos. Ora, o engano dessa perspectiva não se encontra nessa constatação empírica (que é real) e sim no seu pressuposto, qual seja, de que a paz e a segurança são termos opostos a conflito e a liberdade.

Dialogar com alguns comentadores de Espinosa situados no século XX nos serve de indicativo para alguns pontos nodais da sua filosofia política, ainda mais quando nos concentramos nas principais dificuldades encontradas, pensando em nosso tema, pelos seus intérpretes e que sempre se renovam à medida que algumas interpretações são lançadas. Se, com tais leituras, não é mais tão distante a certeza de que o conflito, em suas diversas nuances, é essencial à vida política e à compreensão que dela tem Espinosa, ainda estamos longe de vislumbrar a riqueza de seus desdobramentos num pensamento que deve sempre se guiar pela imanência.

Para Laurent Bove, Espinosa faz irromper a inseparabilidade entre a existência própria e a afirmação de si como resistência política – enquanto são inseparáveis as noções de cidadania e resistência¹³. Isso porque para ele a resistência estabelece uma correlação necessária entre a ordem eterna e absoluta da natureza divina e a produção

¹² *TTP*, XX.

¹³ Bove, *La stratégie du conatus, affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, 1996, p. 243: “A la limite de la rupture du Corps politique, par le exercice révolutionnaire du droit de guerre (limite infranchissable dans une démocratie véritable), dans la double tension droit de nature/droit civil et obéissance/résistance, c’est vers une nouvelle figure de la citoyenneté, au sein de l’auto-constitution de la multitude comme ‘sujet’ autonome-stratégique, que nous conduit la réflexion politique spinoziste.”

da singularidade do “sujeito ético” como potência afirmativa dessa necessidade. A resistência seria um processo necessário de autoafirmação/produção dos agentes éticos e políticos, expressão inalienável de um *conatus* estratégico – o que abrange a resistência como perseverança no ser e como afirmação de liberdade (individual e coletiva). Nesse contexto, a orientação política espinosana não seria conduzida pela busca da melhor forma de regime, e sim pela busca e compreensão das possibilidades de uma configuração (real e histórica) na qual o processo mesmo de afirmação da potência de um corpo político é um contínuo processo de afirmação da liberdade e da resistência desse mesmo corpo e de seus constituintes, os cidadãos. A liberdade, nesse caso, para Bove, estaria fundamentalmente ligada a uma configuração coletiva que envolve uma resistência necessária do ponto de vista da inseparabilidade entre o direito absoluto do corpo político e o direito do povo: na democracia, isso significaria que a potência de afirmação da Cidade democrática não se distingue de um movimento de controle institucional regido pelo próprio povo, e, apenas em aparência de maneira paradoxal, não se distingue do próprio movimento de resistência necessário para que tal corpo político não devenha estático em uma configuração na qual a criação de direitos passa a não existir. Como admite o intérprete repetidas vezes, a democracia (e, diríamos, qualquer base política que não se limite a reproduzir a servidão a partir de imaginários estabelecidos) é movimento de resistência e de produção coletiva e individual de direitos, sem que se possa determinar um limite a esse movimento.

Entretanto, remarcar essa rearticulação fundante levada a termo por Espinosa e ressaltada por Bove em sua interpretação nos serve para introduzirmos a seguinte pergunta: uma vez compreendido que na filosofia de Espinosa toda volição é já uma afirmação ou uma negação e que a razão opera limitadamente na gênese e na conservação do político, não somos obrigados a tomar a liberdade ética¹⁴

¹⁴ Daqui pra frente, liberdade ética se refere diretamente àquela demonstrada nas quarta e quinta partes da *Ética*, quando o homem é conduzido pela razão, enquanto a liberdade política se refere diretamente às operações realizadas dentro do campo político, no âmbito da Cidade, e que Espinosa, em *TP*, VII, 2, chama de liberdade pública (*libertas publica*). EIVP67dem: “o homem livre, isto é, aquele que vive segundo o ditame da razão” (*homo liber, hoc est, qui ex rationis dictamine vivit*); a princípio, *essa liberdade não é prontamente associada a uma experiência da eternidade*, e, sim, se refere à firmeza (*animositatem*) e à

como uma formulação idealista em que o filósofo holandês aponta uma finalidade inalcançável do ponto de vista político? As demonstrações a respeito da liberdade humana na *Ética* são, em aparência, inaplicáveis a uma reflexão política que diga justamente que a prática social existe na medida em que os homens não podem ser livres senão sob o governo civil; contudo, trata-se de um ideal, tal liberdade ética, fundada no pensamento reflexivo e crítico? Se assim fosse, estaríamos defendendo, a partir de Espinosa, que a filosofia – e nenhuma espécie de pensamento crítico – não existe ou não é útil na esfera política; enfim, concretamente, que a filosofia e a liberdade de juízo em nada podem contribuir para que a liberdade seja, tal como a segurança, uma virtude política. Caso assim seja, deduziríamos que a filosofia de Espinosa guarda uma contradição insolúvel entre pensamento reflexivo e crítico e a concretude da esfera política?

Um outro intérprete contemporâneo, embora sem tocar diretamente neste ponto, nos indica um caminho para que possamos dar uma negativa à resposta acima. Vittorio Morfino parte da carta de Espinosa sobre o infinito (carta 12) para mostrar em quais sentidos a temporalidade pode traduzir a realidade dos dois termos essenciais da ontologia espinosana (*termini fondamentali*), quais sejam, a substância e o modo¹⁵. Para o primeiro termo, sua tradução no terreno da temporalidade faz referência à eternidade, enquanto, para o segundo, a referência feita é à duração. Embora a distinção entre as perspectivas *sub specie aeternitatis* e *sub specie durationis* seja essencial para a compreensão da liberdade ética como *indissociável* da experiência da eternidade, uma das chaves que nos é dada pela leitura do intérprete italiano é a desvinculação da natureza absoluta da causa primeira e eterna (a causa de si, ou substância) de um referencial absoluto temporal para as *constituições singulares* que existem na duração como seus efeitos: mesmo a eternidade não pode e não deve ser assim vinculada ao absoluto de uma contemporaneidade originária de todas as coisas, a não ser que ela seja fundada na transcendência divina, como o fez Descartes. A realidade concreta, seja como for tomada, exige a multiplicidade relacional como termo essencial de sua constituição, quer pensemos na realidade única da

generosidade (*generositatem*), como o demonstra EVP41dem.

¹⁵ Vittorio Morfino, *Spinoza e il non contemporaneo*, Ombre Corte, Verona, 2009, p. 49.

substância que necessariamente causa infinitas coisas de infinitos modos (EIP16), ou na realidade plural dos indivíduos concretos, homens ou corpos políticos, que são sempre indivíduos compostos de outros indivíduos; quer consideremos, ainda, a multiplicidade formulada como aptidão de um corpo de ser afetado simultaneamente por múltiplos afetos. Neste caso, ressalta Morfino, toda a compreensão das durações singulares se dá em termos relacionais, e a *potentia multitudinis*, singular em sua realidade, plural em sua constituição, é campo de múltiplas temporalidades para as quais não é possível encontrar um referencial absoluto¹⁶. Com essa ferramenta, podemos trabalhar a constituição dos conflitos e da resistência políticos como expressões de certas tensões entre temporalidades constitutivas diversas em um determinado corpo político.

Para nós, a partir disso, é fundamental sempre levar em conta que o tempo da política (a temporalidade complexa que envolve as coletividades civis e suas operações, em suas múltiplas expressões na duração, em sua urgência de decisões) não pode ser sincrônico ao tempo do pensamento reflexivo (a atividade reflexiva e crítica que, ao cabo, é processo de uma existência singular inteira), caso contrário não poderíamos chamá-lo propriamente de tempo político – visto que os conflitos e as convergências na duração de um corpo político determinado se dão quase sempre em solo configurado passionalmente. Partimos disso, contudo, para mostrar que não se pode anular a tensão – que pode se exprimir como conflito, como resistência, ou como ambos – entre as forças plurais que se constituem em temporalidades múltiplas, sob o risco de a Cidade cair

¹⁶ Morfino põe nos seguintes termos sua questão, *op.cit.*, p. 48: “La temporalità della moltitudine deve esser pensata como il luogo del non contemporaneo, dell’impossibile contemporaneità, proprio perché lo stesso individuo è una moltitudine, non è contemporaneo a se stesso, non ritrova se stesso nella temporalità originaria della *cogitatio* o nella *self-consciousness* lockiana.” E p. 64: “Qual è la temporalità del tutto sociale? Non la *contemporaneità*, il presente storico hegeliano, poiché esso ha un centro espressivo che si irraggia uniformemente in ogni punto della circonferenza. Non il *sincronico* che si occupa, secondo la definizione di Sausurre ‘di uno spazio di tempo più o meno lungo durante il quale la somma delle modificazione sopravvenute à minimo. (...) non la *molteplicità dei tempi* della storiografia delle ‘Annales’, poiché questa molteplicità conserva una relazione fondamentale con lo scorrere omogeneo di un tempo che è misura degli altri”. Grifos do autor.

doente. A temporalidade operatória própria do pensamento reflexivo é essencial à saúde da Cidade: o perigo maior está na tentativa de suprimi-la, pois que de fato não se pode suprimir o poder que cada um tem de julgar por si próprio. Assim, pretendemos desenvolver em quais termos Espinosa combate, em suas obras, um imaginário político, em geral atuante nas Cidades tirânicas, que pretende que os pensamentos e as opiniões de cada um sejam determinados necessariamente pelo poder civil. Será relevante, então, mostrarmos como o pensamento reflexivo e o juízo crítico, que constituem formas particulares e essenciais de resistência política, não consistem em cada um afirmar o que é o justo e o injusto (Espinosa não cansa de ressaltar que isso significaria a desintegração do corpo político), nem o que é o certo ou o errado¹⁷; trata-se, sim, entre outros aspectos, de fazer da comunicação uma arma contra a opressão e o logro políticos, na medida em que pensar criticamente é também combater os logros fincados na relação entre o poder supremo da Cidade e seus súditos. Mesmo na democracia espinosana, cremos, o papel dessa resistência seria o de ampliar o espectro dessa comunicação (e de toda a compreensão que nela está envolvida), para que nenhum particular ou nenhuma facção tenha consigo o poder de interpretar, promulgar e revogar as leis (ofícios exclusivos do *imperium*, o qual se define pela *potentia multitudinis*), e nem ao menos tente usurpá-lo¹⁸.

Em razão disso, um de nossos problemas estará em explicar como, na obra de Espinosa, se pode apreender, de maneira central, que conflito e resistência não se dão separadamente do direito natural que permanece no direito civil, cada Cidade vivendo conflitos particulares, o que implica a existência de formas particulares de resistência. Assim, desde as armas até a filosofia (passando pelo pensamento crítico em geral), tudo pode ser forma de resistência. E, embora alguns conflitos sejam constitutivos de uma Cidade, algumas delas (em especial as com tendências tirânicas ou já sob a tirania) trazem em si conflitos muito nocivos, os quais em geral se sustentam em experiências enganosas (como a que acima mencionamos em relação à “impotência” dos regimes democráticos e à “potência” dos monárquicos em dirimir seus conflitos), no logro e, ainda, na predominância de paixões tristes, principalmente o medo.

¹⁷ Cf. *TP*, III, 5.

¹⁸ *TP*, III, 4.

O medo está, pois, diretamente relacionado com todos os diversos aspectos envolvidos na investigação política de Espinosa. Mais do que isso, a maneira como o filósofo aborda essas relações, em momentos que se sucedem desde a compreensão do caráter dos conflitos no estado de natureza à compreensão da natureza dos conflitos gerados no seio de uma Cidade, é um dos pontos mais claros que o diferenciam de Hobbes.

Assim, valerá igualmente explorar a conexão estabelecida por Espinosa entre o medo e a indignação (*indignatio*) enquanto ela nos coloca diante dos limites da potência da Cidade e exacerba seus conflitos: como Espinosa afirma no *TP*, III, 9, a Cidade é tanto menos *sui juris* quanto mais razões tem a temer; nesse estado limite, no qual o medo dos cidadãos pode transformar-se em indignação, vemos algumas das maneiras pelas quais se determina a potência da cidade como uma potência concretamente limitada¹⁹. Momento fundamental para aprofundarmos o alcance da resistência política, precisamos compreender quais os elementos que limitam o direito natural da Cidade em relação às operações que efetivam a comunicação entre os cidadãos e entre estes e o poder soberano (operações entendidas como exigência de visibilidade na política e contra os logros impetrados pelos detentores do poder soberano quando movidos apenas pelo desejo de dominação, como o entende Espinosa, na esteira de Maquiavel, em *TP*, V, 7). Tentaremos, então, mostrar em que termos a resistência individual – um exemplo seria o educador em seu livre trabalho de docência²⁰ – não se separa de uma resistência coletiva, como quando da formação de uma frente comum contra o poder estabelecido que atenta contra as liberdades. Sem considerar que o individual determina o coletivo, ou vice-versa, pretendemos ampliar a análise sobre os meios produtivos dessas resistências (e dos conflitos que a elas subjazem) a fim de estabelecer a força crítica da potência do povo enquanto movimento de afirmação da liberdade política (que desse modo estaria em concreta articulação com a liberdade ética, articulação determinante para a segurança, virtude civil).

¹⁹ *TP*, III, 9: “É preciso considerar,..., que uma medida que provoque a indignação geral tem pouca relação com o direito da cidade...”.

²⁰ Pensamos nos termos de Espinosa em *TP*, VIII, 49.

El amor fati y la libertad de pensamiento. Consideraciones sobre la resistencia

Miriam Lucero (UNSJ-Conicet)

Introducción: Spinoza a través del cristal deleuziano

La lectura y recepción del pensamiento de Spinoza que se ha realizado en la contemporaneidad y actualmente se amplía cada vez más resulta particularmente interesante. Tal como señala Tatián¹ a propósito de la recepción que en líneas generales ha tenido en nuestra época, buena parte de ella está afectada por la corriente de izquierda que proviene de los estudios de Althusser y que depara en las obras de Étienne Balibar, Pierre Macherey, Toni Negri, Chantal Jaquet, Marilena Chauí, por nombrar algunas de las voces más influyentes.

Sin embargo, la lectura que Gilles Deleuze realiza de Spinoza supone ciertas particularidades. En principio, la revisión de pensadores que realiza el francés, en lo que se denomina su “primera época de producción intelectual”² supondría una mirada revisionista y crítica del canon filosófico o en sentido estricto, el cuestionamiento al modo como se ha constituido lo que significa pensar, cristalizado en la “imagen de pensamiento”. Su objetivo parece ser el de retomar los problemas de diferentes pensadores pero en un contexto modificado, y de esta manera, trazar un camino para luchar contra el exceso de trascendencia que advierte en nuestro modo de pensar. Asimismo, la incorporación a su propio *corpus* teórico de las perspectivas de autores caros a su pensamiento, como Bergson, Nietzsche, Hume, Proust, y por supuesto Spinoza, provienen de su preferencia por los marginados del canon filosófico. Podríamos afirmar junto con Rachjman, que: “Incluso en la tradición, Deleuze se veía arrastrado a los inadaptados y disidentes, como el desventurado Pierce, el demente Nietzsche, el jubiloso Spinoza o el super-

¹ Tatián, D. “Un Dios que no es un Dios” en: *Spinoza. Una introducción*, Quadrata, Buenos Aires, 2009, pp. 41–70.

² Rajchman, J. *Deleuze. Un mapa*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, p. 31.

ficial Lucrecio, difíciles de digerir todos en las historias oficiales de la filosofía”³. En efecto, la selección que elabora tiene la clara intención de repensar los tradicionales problemas filosóficos, pero vistos desde nuestra contemporaneidad a través de una perspectiva inmanente. Entretanto, esta mirada está atravesada por la lectura que paralelamente realiza del pensamiento de F. Nietzsche. Por ello, la asimilación que Deleuze realiza de Spinoza, debe leerse en clave contemporánea, puesto que no le interesa realizar una exégesis de su pensamiento, sino extraer de su maquinaria los dispositivos⁴ sociales y políticos que lo fuerzan a pensar.

En este sentido, consideramos que la articulación elaborada por el francés puede comprenderse a través de la revisión del concepto estoico que allí opera: el *amor fati*. Mediante tal recorrido, su pensamiento derivaría en una particular afirmación política de la vida, es decir, en resistencia. En este sentido, la impronta de Spinoza y el hilo conductor que elabora a través del pensamiento de Nietzsche, conformarían en su pensamiento las claves para pensar una política de la resistencia.

Así, intentaremos desarrollar el concepto de *amor fati* a la luz de la perspectiva deleuziana, y su vinculación con la libertad de pensamiento en Spinoza, a través de tres ejes de análisis. En primer lugar, revisaremos el concepto de *amor fati* desde la interpretación nietzscheana, luego abordaremos la perspectiva ético-política en Spinoza y finalmente la recepción que de ambas realiza Deleuze. En efecto, Deleuze incorpora a Spinoza desde tres frentes, a saber: ontológico, ético, y político, que serán transformados por el autor para la conformación de una política de la inmanencia.

El *amor fati* nietzscheano y la mirada deleuziana

La historia del pensar occidental que revisa Nietzsche, es la historia del nihilismo o la forma en la que el hombre ha construido una visión moral –y enferma– de la vida. La filosofía, desde las primeras páginas de la *Genealogía de la moral*, tiene un objetivo

³ Ídem, 2004, p. 33.

⁴ Deleuze, G– Guattari, F. *Kafka. Por una literatura menor*, Ediciones Era, México, 1978, pp. 117–119.

preciso, que será el elemento crítico ineludible para toda la época contemporánea: cuestionar el valor de los valores. Esta nueva exigencia, dará lugar no sólo a un principio metodológico, sino también a una interpelación de la filosofía a pensarse a sí misma, desde su carácter intempestivo. El camino propuesto por Nietzsche, y que posteriormente Deleuze seguirá fielmente, se dirige al corazón de la filosofía: la pregunta por la verdad. La astucia nietzscheana desplaza la pregunta y la sitúa allí donde le corresponde al hombre, puesto que le interesa saber quién ha conformado aquello que *se dice* verdadero, es decir, a quién beneficia esta verdad. Allí donde acaecía el resultado de la acción de una sustancia racional idéntica en todos los hombres, que era afín a lo “Verdadero” y al “Bien”, Nietzsche muestra que no es más que un juego de fuerzas y afectos que luchan entre sí para asegurar su dominación, ya que “todo ser vivo quiere dar rienda suelta a su fuerza”. Asimismo, se trata de una lucha contra la sujeción de las fuerzas que la moral cristiana o del resentimiento pretende. De esta manera se pronuncia sobre la moral:

Toda moral es contraria al *laissez aller* (dejar ir), es una tiranía que se ejerce contra la «naturaleza» y también contra la «razón»; pero esto no es una objeción contra ella, a menos que se quiera decretar en nombre de otra moral la prohibición de toda tiranía y de toda sinrazón. Lo esencial de toda moral, lo que constituye su valor inapreciable, es que es una coacción prolongada⁵.

La aguda crítica que emprende sobre la moral tiene como destino la vida de los hombres. Entonces, la idea que implicaría un eterno retorno es la de un nuevo tipo de vida para los hombres, “un espíritu libre” y un nuevo tipo de filósofo, que tenga una educación crítica y escéptica “para poder recorrer el ciclo completo de los valores y prejuicios humanos”. Pero la tarea que le incumbe es aún más alta, “exige otra cosa: requiere de él que cree valores”. Para lograrlo, es preciso además que este nuevo modo de vida, destituya la idea trascendental de sujeto y de conocimiento, es decir, que arrase con la idea de vida como adecuación. Al contrario, su definición de la vida implica que: “...vivir es esencialmente despojar, herir, violentar lo que es extraño y débil, oprimirlo, imponerle duramente sus

⁵ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, EDAF, Madrid, 2006, p. 160.

formas propias, asimilarlo o, al menos (esta es la solución más suave), explotarlo”⁶.

De esta manera, derivamos en el concepto de Voluntad de Poder, que implica otro modo de entender el conocimiento y los modos de vida humanos, aquel no ya como adecuación, sino como violencia que se ejerce sobre lo débil; y al hombre como un tipo superior de hombre, aquel que crea valores: el aristócrata. Claro que esta voluntad de dominio no es pensada en términos modernos, sino –y seguimos la interpretación deleuziana– como fuerza que invita a pensar, poder que expresa la sobreabundancia de vida.

Luego de este recorrido, y según estos presupuestos, interpretamos el concepto de *amor fati*, puesto que desde nuestra lectura de la perspectiva nietzscheana ésta nos invitaría a una nueva posición ante la vida:

el ideal de hombre más impetuoso, más vivo, mas afirmador del universo (...) que desea volver a ver todas las cosas tal como han sido y tal como son, para toda la eternidad; aquel que insaciablemente dirige un da capo! (¡que se repita!) no solamente a sí mismo, sino a la obra y al espectáculo entero...⁷.

La afirmación irreductible de lo que sucede, tal y como sucede, supone, creemos, una perspectiva ético–existencial y no cosmológica del Eterno retorno, y en tal sentido, la interpretación de Deleuze es acorde a ello. Con la salvedad de que su antigua mirada va a poder criticarse a través del encuentro que realiza sobre Nietzsche en 1964⁸, cuya novedad radica en que en aquella oportunidad se presentaba en Francia el trabajo de Colli–Montinari sobre las obras póstumas del autor. Allí, advirtiendo que la “Voluntad de Poder” “no es una voluntad que desea el poder o que quiere dominar”⁹, declara que hay muchas maneras de afirmar y de negar lo que sucede. Es decir, la Voluntad de Poder no significa querer el poder en términos de dominio, sujeción, destrucción de lo Otro, sino: “sea lo

⁶ Ídem., p. 280.

⁷ Ídem. p. 119.

⁸ Deleuze, G. “Conclusiones sobre la Voluntad de Poder y el Eterno Retorno”, en *La Isla desierta y otros textos*, Pre–textos, Valencia, 2005, p. 155.

⁹ Ídem p. 157.

que sea lo que se quiera, elevar ese poder a la máxima potencia a la enésima potencia. En suma, extraer la forma superior de todo cuanto es (la forma de intensidad)”¹⁰. Vale aclarar que la lectura que se haga del eterno retorno, transforma por completo la idea del *amor fati*. Así lo define: “El eterno retorno es un principio selectivo como pensamiento, porque elimina el «querer a medias» y es una regla válida más allá del bien y del mal. El eterno retorno nos proporciona una parodia de la regla kantiana”¹¹. En otro contexto, pero a propósito del mismo problema, Deleuze se pronuncia sobre la radical crítica que Nietzsche elabora a la filosofía del juicio, así nos dice: “Lo que Nietzsche supo poner de manifiesto es la condición del juicio: «la conciencia de tener una deuda para con la divinidad», la aventura de la deuda en tanto que a su vez su vuelve *infinita*, por lo tanto impagable.”¹². De esta manera, el eterno retorno desde la perspectiva espinosista–nietzscheana que Deleuze construye, sería la capacidad (potencia) de algo o de alguien de regresar eternamente¹³.

Más adelante, según creemos, puede vislumbrarse nuevamente cierta relación con la perspectiva espinosista: “...el eterno retorno es la categoría de la prueba, hay que aplicarlo a los acontecimientos mismos, a todo lo que pasa”¹⁴. Tal vez en estas ideas esté el indicio de la libertad de pensamiento en Spinoza y la recepción que realiza Deleuze de ambos. Debemos, por lo tanto, revisar y pensar con Spinoza las posibilidades de tal concepto.

La libertad de pensamiento y los poderes

El *Tratado Teológico–político*, escrito a la manera de un panfleto y cuyo objetivo lo explicita el autor en los primeros capítulos, a saber: separar la fe de la filosofía, pero también, “mostrar hasta donde se extiende la libertad de cada uno para pensar en materia de fe”¹⁵, esconde un secreto, que bien Deleuze señaló a propósito de

¹⁰ Ídem. p. 161.

¹¹ Ídem. p. 163.

¹² Deleuze, G. *Crítica y Clínica*. Anagrama, Barcelona, 1996, p. 176.

¹³ Ídem. p. 191.

¹⁴ Deleuze, G. *Op. Cit.* p. 164.

¹⁵ Spinoza, B. *Tratado Teológico–político*, Tecnos, Madrid, 2007, p. 47.

los debates escolásticos. Decía: “Los grandes debates metafísicos, esconden otra cosa”¹⁶, que, suponemos, es una ardua lucha política. Debido al alcance y los efectos de las ideas que se debaten los hombres pueden hasta perder su vida, sea esta física, política, social. La lucha que entabla Spinoza es contra la superstición, no por un desprecio hacia las creencias religiosas, sino porque advierte que es un medio para la dominación de los hombres al exigir obediencia irracional. No menor es el detalle de la excomunión de Spinoza muchos años antes de la publicación del *Tratado Teológico*, suceso que tuvo caracteres políticos e ideológico, dada la heterodoxia que su pensamiento proponía. Sin embargo, nuestro interés sobre Spinoza se centra en la pregunta que resaltará Deleuze a lo largo de su obra “¿por qué los hombres luchan por su esclavitud como si se tratase de su libertad?”¹⁷ Y agregamos nosotros ¿cuál es nuestra posibilidad de libertad de pensamiento en un mundo que se mueve según un orden trascendente? Allí reside su filosofía como empresa radical de desengaño.

Proponemos centrarnos en las palabras de Spinoza, su particular amor a lo existente, y el espacio para la libertad de pensar. Este espacio, en los albores de la modernidad, surge a través de la constitución de un Estado que permite a los hombres que piensen como quieran y digan lo que quieran. Es decir, este espacio afirma “la posibilidad y legitimidad del orden democrático”¹⁸. Además se corresponde con la ontología de lo existente planteada en la *Ética*. Su tesis principal afirma que Dios “es un ser absolutamente infinito, una sustancia que consta de infinitos atributos”¹⁹ Y que es causa de sí, es decir, “cuya esencia implica la existencia”²⁰ Aunque el Dios al que se refiere, sabemos, es pura inmanencia que se expresa en los diferentes modos existentes y que deriva en el deseo de cada uno de perseverar en el ser. En términos políticos, sería el concepto de

¹⁶ Deleuze, G. *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2005, p. 281.

¹⁷ Deleuze, G. *Spinoza: Filosofía Práctica*, Tusquets, Buenos Aires, 2006, p. 20.

¹⁸ Raffin, M. “Democracia y legitimidad” en González, H. *Cóncavo y convexo*, Altamira, Buenos Aires, 1999, pp. 181–186.

¹⁹ Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editora nacional, Madrid, 2004, p. 40.

²⁰ Ídem. p. 39.

Derecho Natural de existir y obrar. Sin embargo, también sabemos, que éste se determina en relación con los otros y sus grados de potencia. Vivir con los otros requiere de un pacto social para la utilidad de todos. Así, la conformación del Estado, tiene como condición de posibilidad el libre uso de la razón y la libertad de pensamiento, pero supone ciertos límites. No obstante, resulta interesante que aquella libertad de pensar y de decir lo que se piensa, presuponga la necesidad de obedecer en ciertos momentos para permanecer en el ser. Aunque, incluso en esta situación hay posibilidad de resistencia. De esta manera afirma: “Pero supónganse que es posible suprimir esta libertad y sujetar de tal modo a los hombres que no se atrevan estos ni a murmurar una palabra, sino por mandato del soberano; aún hecho esto no podrá conseguirse nunca que piensen sino aquello que quieren”²¹.

Acaso sea esta fuerza frente a los poderes que pretender subyugarlos lo que admira Deleuze como pensamiento de resistencia y de vida. Especialmente en cuanto supone un análisis de los modos y de las causas de sujeción de los hombres. Aunque toda servidumbre fuese voluntaria, tal como los afirmara *Etienne de La Boétie*, es preciso comprender las causas de las creencias que nos impiden construir nuevos modos de pensar, incluso en nuestra época.

El amor fati y la resistencia

La lectura amorosa que Deleuze realiza de Spinoza no se reduce a las obras dedicadas al autor, sino que atraviesa su producción manteniendo un fino hilo conductor. Se trata, para el francés, de una enorme empresa de desengaño, y de un pensamiento que afirma irreductiblemente lo que sucede, haciendo de ello una defensa de la vida, en tanto signifique la afirmación de la diversidad de lo que acontece. Spinoza no convoca a una transformación del mundo, tampoco imagina hombres ideales, por el contrario, se ríe de los filósofos, sus aires de superioridad y su incompreensión del mundo²². Por ello Deleuze advierte en el pensamiento espinosista un diagnóstico del mundo, a la par que una afirmación de éste como nuestro

²¹ Spinoza, B. *Op. Cit.* p. 128.

²² Spinoza, B. *Tratado Político*, Tecnos, Madrid, 2007, p. 141.

espacio de posibilidad. Su estricta inmanencia, da lugar a un mundo anti jerárquico en el que coexisten los existentes, y en el que los hombres como partículas de la naturaleza, no están destinados a liberarse a través de una transformación utópica, o construir esos lugares sin lugar de los que hablara Foucault²³. Por el contrario, los hombres devienen libres, en ciertas condiciones y cuando son capaces de encontrarse con los otros, de tal manera que aumente la potencia de obrar.

Sin embargo, los hombres tienen libertad de pensamiento, puesto que es la condición de posibilidad de una vida en común, vida que sólo cuenta con lo existente, vida que es una invitación a pensar, a experimentar y aumentar nuestra potencia. Se trata de una afirmación de los hechos como principio selectivo, y en esa selección se afirma todo el devenir. Mientras que la impotencia de los poderosos, radica en la construcción de su poder sobre la tristeza de los otros, y en la propagación de esa tristeza, él prefiere la alegría que supone el encuentro con los otros²⁴. Sabemos que no es una alegría compensatoria, aquella del hombre del resentimiento. Por el contrario, su amor a lo que sucede, convierte el antiguo sentido del poder, en tanto fuerza sobre los otros o dominio, en apertura, es decir, en poder de afectar y ser afectado según diferentes grados de intensidad. En ese sentido, dirá Deleuze que Nietzsche es espinosista.

Pese a estos enunciados, nos queda sin resolver, ¿por qué el amor al mundo o a lo que sucede supondría una posibilidad de resistencia en nuestra época? Tal vez se deba a que el pensamiento de Spinoza nos interroga cuando nuestros presupuestos permanecen en el orden de la trascendencia. Cuando, pese a declararnos seculares, imaginamos para la vida en comunidad el orden como el mejor de los mundos posibles y nos espanta la sola posibilidad del conflicto. Además adjudicamos a los poderes de la contemporaneidad (capital, empresa, Iglesia, Estado) características totalizadoras e inaprensibles, dirigiendo nuestra problemática hacia la figura del Otro, a quien queremos transformar. El legado de Spinoza reside en otro ámbito, una empresa de desengaño frente a los propagadores de tristeza, frente a quienes no pueden soportar la disidencia que es entendida siem-

²³ Foucault, M. *El Cuerpo Utópico y las Heterotopías*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2011.

²⁴ Deleuze, G. *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2008, p. 236.

pre en términos de oposición. Se trata del amor sobre la insondable singularidad de lo que existe, al tiempo que nos advierte que los hechos son una invitación a pensar, a imaginar otros encuentros, otros modos de vida en sociedad. Esa es una manera de resistir cuya especificidad radica en ser *entre* los existentes.

“*Acquiescentia in se ipso*” y constitución imaginaria del “Sí mismo”

Francesco Toto (Italia)

La *acquiescentia in se ipso* es definida como “una alegría junto con la conciencia de sí como causa”¹, “que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar”², y aparecer luego como “la alegría que surge de la consideración de nosotros mismos” que se repite “cada vez que uno imagina sus propias acciones” o “considera sus virtudes”³. Coincidiendo con la felicidad⁴, esta forma de *acquiescentia* se impone como “la cosa suma que podemos esperar”⁵, “el sumo bien que todos aman”⁶; y también coincide con el objeto de una aspiración universal, común al hombre que razona y al que imagina, a aquel que no desea sino los bienes de los que puede estar seguro, porque se siguen de su sola naturaleza y están plenamente en su poder, y a aquel que se abandona a las pasiones, suscitadas por causas externas y dependientes, para su satisfacción de circunstancias que no están en su poder. El funcionamiento de este afecto en un ámbito racional es claro, pero se vuelve oscuro cuando se pasa al plano de la imaginación. ¿Qué significa, en efecto, asumirse a sí mismo como objeto de imaginación? ¿Qué significa atribuirse imaginariamente alguna potencia de obrar o virtud? ¿Qué significa, en fin, imaginarse feliz?

Según E1app “los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito y ni soñando pien-

¹ E3p30dem. [Para las citas de la *Ethica* se ha respetado la traducción al castellano de Vidal Peña (NdT)]

² Aff.def.25.

³ E3p55sch1.

⁴ Cf. E4p18sch, donde *felicitas* equivale a “poder conservar su ser” y remite a la contemplación de sí y de la propia potencia. Véase Cristofolini, P., *Spinoza edonista*, ETS, Pisa, 2002, pp.71–83 y Ramond, Ch., “Spinoza: un bonheur incomparable? Béatitude et félicité”, en Schnell, A., (de.), *Le bonheur*, Vrin, París, 2006, pp. 59–78.

⁵ E4p52sch.

⁶ E4p58sch.

san en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran”. La misma forma vuelve a aparecer con sutiles variaciones primero en E2p35sch, donde la idea de que las acciones humanas dependen de la voluntad es utilizada como ejemplo para explicar por qué el error no consiste en una “absoluta ignorancia”, sino en una “privación de conocimiento”; y luego, en E4praef, donde el apetito es identificado con la “causa eficiente” de la acción, pero distinto de su “causa primera”. Como ha señalado Spinoza, la voluntad es el aspecto mental del apetito o del deseo que coincide con la esencia o naturaleza del hombre, y que puede ser llamado deseo en cuanto esté acompañado de conciencia.⁷ Lo sepamos o no, cuando afirmamos vivamente que nuestras acciones dependen de una voluntad libre, comprendemos que estas dependen de nuestros deseos como de su propia “causa primera”, y por consiguiente de nuestra «sola naturaleza»⁸. El concepto racional de la actividad es usado incorrectamente por la imaginación: el hombre que sueña que es libre cree “obrar” en el sentido técnico establecido en E3def2, que es la causa adecuada de la acción o de sus efectos. El deseo es una causa de la acción, pero no la causa adecuada, porque la acción se sigue del deseo, y por tanto de la naturaleza del hombre, pero solo en cuanto está determinado por ulteriores antecedentes causales⁹. El hombre que imagina ser libre y actuar según la propia voluntad no lo hace por una “absoluta ignorancia”, sino porque ignora –sin saberlo– la presencia de ciertos factores causales ulteriores, y sustituye, por tanto, su conocimiento inadecuado por uno adecuado, la propia confusa conciencia de sí con la realidad: consiente del propio deseo como la causa que determina sus acciones y sus consecuencias, pero no de aquellas causas por las cuales el deseo es a su vez necesariamente determinado, termina por pensar la acción como meramente “posible”, a su causa como “indeterminada”, a sí mismo con el deber de determinarse a actuar “por sí solo”¹⁰, y a las consecuencias fortuitas

⁷ E3p9sch.

⁸ E1def7.

⁹ Véase la referencia a la determinación presente en la definición de deseo, Aff. def. 1.

¹⁰ Por la posibilidad Cf. E4def4; por la indeterminación de la causa y su consiguiente capacidad de determinarse por sí misma E1p27 y 26; Sobre el concepto de fortuna TTP3. Sobre estos problemas véase Levy, L., *L'automate spirituel. La subjectivité moderne d'après l'«Ethique» de Spinoza*, Van Gorcum, Assen,

de la propia conducta como perteneciente a los propios sucesos¹¹.

Resumiendo lo que se ha dicho y explicitando alguna de sus consecuencias, es posible comprender las condiciones de la satisfacción de sí. El hombre que imagina, y es por tanto necesariamente pasivo¹², puede tener la ilusión de “actuar” porque ignora las causas que lo determinan a apetecer, e interpreta las propias acciones como el resultado de una decisión libre de la mente. Una vez reconocido un evento como una acción y él mismo como su único responsable, el hombre no tiene más problemas en atribuirse la potencia de actuar o: como el éxito de sus propios esfuerzos le permite atribuirse una capacidad suficiente para llevar a cabo las “acciones” que cree haber cumplido, u otras similares, entonces juzga que es bueno todo lo que desea y se esfuerza por realizar. El hombre construye una idea imaginaria de sí como *sujeto moral y abstracto*, reducido a una serie de facultades que pueden ser pensadas como su núcleo invariable sólo en cuanto se las considera preliminarmente separadas de las modificaciones a las cuales el hombre es necesariamente expuesto en la relacionalidad de su propia existencia. Esta conciencia de sí como agente moral constituye la condición de la aplicación imaginaria de la definición racional de la *acquiescentia*, como alegría que nace de la contemplación de sí y de la propia potencia, pero deja abiertos diversas preguntas. El hombre, ¿puede verdaderamente estar satisfecho de sí mismo por el sólo hecho de formarse una idea abstracta de sí y de sus propias capacidades?, ¿cómo puedo disfrutar de la contemplación de mí mismo y de mis presuntas capacidades sin hacerme una idea de las circunstancias en las cuales habría de utilizarlas, y en las cuales mis capacidades podrían ser suficientes o insuficientes?

Cuando hacemos abstracción del afecto de la satisfacción de sí mismo, los deseos del hombre nos parecen focalizados únicamente en los objetos que favorecen su esfuerzo de perseverar en el ser, aumentando su potencia de acción, y son experimentados como fuente de alegría y objeto de amor. Estos deseos representan igualmente

2000, chapitre 4, y en particular pp. 62–71.

¹¹ Cf. Rutherford, D., “Salvation as a state of mind: the place of «acquiescentia» in Spinoza’s Ethics”, in *British journal for the history of philosophy*, 1999, vol. 7, n. 3, p. 452.

¹² E3p3.

determinaciones de un único esfuerzo, el esfuerzo dirigido a la conservación del propio ser, pero el «sí mismo» no es aún objeto de un deseo: el deseo es por definición consciente, mientras el esfuerzo de perseverar en el ser —que no accede a la conciencia más que en sus formas determinadas, como deseo de este o aquel objeto— permanece de por sí inconsciente. La vida práctica y afectiva del hombre aparece como gobernada por una pluralidad de deseos y de fines, exenta de un principio de organización unitario y de una orientación común: deseamos como un medio, como algo útil, que aumenta nuestra potencia de actuar, lo que favorece la realización de las cosas que amamos y consideramos que son por sí mismas buenas, que son deseadas pero no como un medio para un único fin, instrumentos de nuestra conservación o felicidad, sino como una pluralidad de fines en sí, que no remiten a ninguna finalidad ulterior y supra ordenada. ¿Qué sucede, sin embargo, cuando se toma en cuenta la satisfacción de sí mismo?

Cuando yo amo a Claudia deseo conservarla o hacerla feliz, y no puedo hacer menos que amar también a Mario, si tiende a preservar y alegrar a Claudia y contribuye así con mi felicidad¹³. Cuando tengo éxito en realizar, conservar o alegrar lo que amo, me amo a mí mismo exactamente de la misma forma en que amo a Mario. El «sí mismo» no es directa o inmediatamente objeto de amor o deseo, porque no es de por sí causa de alegría y objeto de disfrute, y se vuelve tal, como podría hacerlo un tercero afectivamente neutro, al sentar la existencia de la cosa amada, juzgándose bueno, volviéndose él mismo un fin. La satisfacción o el amor de sí no es entonces un afecto «primario», originario, simple. Aunque no sea un afecto «primario», originario, simple, sin embargo, la satisfacción de sí es un afecto que no puede sino generar un deseo: el de perseverar en mi satisfacción conservándome a mí mismo y haciéndome feliz, conservando lo que me conserva o me alegra y destruyendo lo que me destruye o me entristece. Este deseo no se acaba en nosotros mismos, porque el disfrute de sí no excluye, más bien implica, el de las cosas externas. Movidos por el amor a nosotros mismos deseamos exactamente las mismas cosas que habríamos deseado de prescindir de este amor, pero con la diferencia de que todos nuestros deseos aparecen ahora como formas determinadas de un solo deseo funda-

¹³ E3p19, 21, 22.

mental: no deseamos más las cosas sólo para poder gozar de ellas, sino como medios para un único fin, el de aumentar nuestra potencia de acción, nuestra capacidad de satisfacer nuestros propios deseos, de estar satisfechos por nosotros mismos y gozar en el reconocernos dignos de nuestro propio amor, capaz de conservarnos, realizarnos y afirmarnos a nosotros mismos. Este deseo dirigido a la realización de sí, en el cual todos los otros encuentran su síntesis, es al mismo tiempo aquel en el que el *conatus* –nuestra misma naturaleza, el trasfondo común de nuestros deseos– se vuelve finalmente consciente y abre la posibilidad de una relación práctica y reflexiva con el «Sí mismo»¹⁴. Dado que la satisfacción de sí es la alegría que cada uno puede probar al reconocerse como causa de aquello que desea, que causa su alegría, el deseo de estar satisfecho de sí, el deseo de ser la causa de la satisfacción de los propios deseos, no es otra cosa que el deseo de ser activos, autónomos: de que nuestra satisfacción dependa no del concurso fortuito de las causas externas, sino solamente de nuestra potencia de actuar¹⁵.

Ahora podemos responder a la tercera de las preguntas de las cuales partimos, relativa a la relación entre satisfacción de sí y felicidad. Spinoza llama «constitución del cuerpo» a toda la multitud de afecciones por las que el cuerpo se encuentra afectado en un cierto momento, afecciones que acuerdan o difieren entre sí y que corresponden a los estímulos sensoriales actuales o pasados de

¹⁴ Esta forma imaginaria de conciencia de sí y del propio *conatus*, en la cual el hombre capta su propia esencia y potencia como distinta de la esencia o de la potencia divina, se vuelve evidente en la falta de fundamentos del argumento delineado en LeBuffe, M., “Spinoza’s *sommum bonum*”, en *Pacific Philosophical Quarterly*, 2005, n. 86, pp. 243–66, según el cual el conocimiento de Dios puede ser correctamente considerado por Spinoza como el sumo bien del hombre porque este conocimiento es inseparable del conocimiento de sí como un ser cuya naturaleza consiste en el *conatus*, conocimiento a su vez sumamente útil a diferencia de las pasiones dañinas y a la supervivencia: no hay necesidad de conocer a Dios, y a través de este la propia verdadera naturaleza, para evitar una resaca o para dejar de fumar.

¹⁵ Diferente a cuanto es sostenido por Dijn, H., “Naturalismo, Freedom, and Ethics on Spinoza”, en *Studia Leibnitiana*, 1990, vol. 22, n. 2, p. 142, no creo que este deseo de actividad o libertad sea para Spinoza una característica del sabio, extraña al hombre dominado por las pasiones: la autonomía conquistada por uno constituye la satisfacción de un deseo del cual ni siquiera el otro, incluso si cambia la propia servidumbre por libertad, puede ser inmune.

los que el cuerpo ha conservado huella. Del mismo modo, llama «constitución de la mente» a toda la multiplicidad de ideas que la atraviesan, que pueden afirmar o negar la una el contenido de la otra, y corresponder no sólo a la percepción de las cosas presentes, sino también al recuerdo de las pasadas y a la imaginación de las futuras. Tras haber identificado al deseo como “la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella”, la *explicatio* de Aff.def1 asimila esta “afección de la esencia humana”, no con un afecto particular, con la unidad de una afección del cuerpo y de su idea, sino con la “constitución de esta esencia”, que equivale a la totalidad de los afectos interconectados por los que el hombre está poseído en un momento determinado¹⁶. No es sólo que por definición el deseo no se da más que como determinado, sino que esta determinación suya es además intrínsecamente compleja, porque los deseos “simples” existen sólo como componentes de un único deseo complejo, coincidente en nuestra opinión con el de estar felices o satisfechos de nosotros mismos. Pero ¿cómo podemos esperar ser felices en esta vida?

Imaginemos que en un cierto momento yo esté poseído por distintos deseos, y que me reconozca capaz de las acciones necesarias para satisfacerlos, pero que éstas no puedan realizarse simultáneamente. Esta incompatibilidad, en realidad, no me impide necesariamente estar plenamente satisfecho de mí, porque la alegría que encuentro al imaginar algo como actualmente presente no difiere, *caeteris paribus*, de la que pruebo al imaginarla como presente en el futuro¹⁷, y puedo entonces estar actualmente satisfecho de mí por un éxito que todavía no he obtenido, pero que tengo fe de obtener. En una situación en la cual la satisfacción de un deseo excluye la simultánea satisfacción de todos los otros deseos, una plena satisfacción de mí mismo es también posible a condición de poder imaginar que mis acciones se inscriben según una conexión tem-

¹⁶ Por el uso del término «*constitutio*» en relación al cuerpo, a la mente y al hombre como unidad de ambos, véase respectivamente, entre los otros pasajes, E2p17cor2, E3p17sch, Aff.def1. Sobre este tema véase Toto, F., “La costituzione dell’essenza umana. Un’identità in divenire”, en Sangiacomo, A., Toto, F. (Comp.), *Essentia actiosa. Riletture dell’«Etica» di Spinoza*, Mimesis, Milano, 2014.

¹⁷ E3p18.

poral coherente en un proyecto unitario, capaz de garantizar a su debido tiempo la satisfacción de todos los deseos por los cuales está poseído en ese momento. El deseo de estar satisfecho de sí mismo coincide también con el deseo de poder realizar todos los deseos propios, de poder superar todos los obstáculos que se interpongan a la propia satisfacción, de poder transformarse activamente a sí mismo y el mundo externo eliminando todas las fuentes internas o externas de miedo y frustración, volviendo a uno mismo y al ambiente igualmente adecuados a una plena expresión o a un continuo incremento de la propia potencia de actuar. La satisfacción o el amor de sí pueden verdaderamente coincidir con la felicidad, con la alegría que reúne en sí a todas las demás, pero sólo a condición de no relacionarse con el «Sí mismo» como al sujeto abstracto de facultades inmutablemente idénticas a sí mismas, sino como el centro de la concatenación de eventos o de posibilidades que constituyen la singularidad de su historia, y de relevar entonces la propia íntima conexión con la entera autobiografía del sujeto, con una *narratio* que se extiende a “todo el espacio de la vida” pasada y futura¹⁸.

La identificación de la “naturaleza determinada” o “esencia actual” del hombre con su *constitutio*, y de su conciencia de sí con una

¹⁸ E539sch. El concepto de «narraciones» asume un rol político explícito e importante en TTP5, pero se encuentra presente también, por ejemplo, en E3p47sch, E3p55sch1, Aff.def29expl, E4p37sch1. Sobre el uso spinoziano de este concepto véase Rosenthal, M. H., “Spinoza and the philosophy of history”, en Huene-mann, Ch., *Interpreting Spinoza. Critical essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 111–26, y James, S., “Narrative as the means to freedom: Spinoza and the uses of imagination”, en Melamed, Y. Y., M. A. Rosenthal, *Spinoza’s Theological-political treatise. A critical guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 250–267. El nivel narrativo de la construcción del «Sí mismo» objeto del *amor sui* me parece incompatible con la lectura realizada por L. Bove. La distinción propuesta por Bove entre amor propio y amor de sí, como también la reducción de este último al “sentimiento de la presencia inmediata y actual que el existente tiene de sí”, recuerda a aquella sistematizada por Rousseau en el segundo *Discurso*, con la definición del amor de sí a partir del “sentimiento de la propia existencia actual”. Cfr. Bove, L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, 1996, p. 87 y Rousseau, J.-J., «Discours sur l’origine et les fondemens de l’inégalité parmi les hommes», texte établi, présenté et annoté par J. Starobinski, in Rousseau, J.-J., *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, vol. III, Paris, 1964, p. 144.

conciencia, por así decir, narrativa plantea un nuevo problema. Una cierta permanencia de la organización afectiva, por la cual es determinada la relación práctica y cognitiva del individuo consigo mismo y con el mundo, que puede ser garantizada por una cierta estabilidad del ambiente y por el consiguiente repetirse de las experiencias, la contracción de los hábitos, la fijación de las actitudes y disposiciones. Es así como el individuo se convierte de cierto modo en uno de esos “caracteres” que a menudo aparecen en la *Ethica*: el glotón, el libidinoso, el tímido, la charlatana...¹⁹ Sin embargo, la identidad del hombre se construye alrededor de un juego no sólo de continuidad, sino también de discontinuidad: basta con pensar en el caso del poeta español, o del niño que se vuelve adulto²⁰. Si el hombre no es en su singularidad nada diferente de su *constitutio* afectiva; si el continuo cambiar de esta constitución lo vuelve de un instante al otro diferente a sí mismo; si el que decide actuar, el que actúa, y el que recoge el fruto de la acción es un hombre diferente en cada caso, sujeto a deseos igualmente diversos y capaz por lo tanto de respuestas análogamente diferentes a los mismos hechos: ¿qué le permite “reconocerse” a sí mismo, y bajo esta condición estar satisfecho de sí, amarse a sí mismo? ¿qué le garantiza que su autobiografía sea la historia de un mismo protagonista, y no un film de David Lynch?

Para responder a esta última pregunta puede ser útil partir de una historia. Imaginemos que en un cierto tiempo un famoso poeta español llamado José ama a María, desea hacerla feliz, y decida para ello dedicarle todas sus composiciones. Que en un momento sucesivo esta acción produzca el efecto deseado, y que finalmente, entre el primer y el segundo momento, José se da cuenta de que María no es más aquella a quien amaba, o que no lo fue nunca, y que el amor y la estima cedan su lugar al odio y al desprecio²¹. ¿Qué sucede en este caso? Reconociéndose a sí mismo como causa de su propia tristeza, José puede arrepentirse, esto es probar “una tristeza acompañada de la idea de sí mismo como causa”²², y este arrepentimiento podría coincidir con el afecto que Spinoza llama explícitamente, al menos

¹⁹ Ver por ejemplo E3p2sch, E3p39sch, Aff.def49expl.

²⁰ E439sch.

²¹ Cf. E3p38.

²² E3p51sch.

una vez, “odio de sí”²³. Ahora, el hombre que se odiase a sí mismo debería relacionarse consigo mismo de la misma manera en la cual se relacionaría con un otro hostil: gozar de la propia destrucción o tristeza, desear destruirse o entristecerse, estar satisfecho de sí y amarse a sí mismo en la misma medida en la cual tiene éxito este esfuerzo de destruirse y reducirse a la impotencia, fomentando así el propio odio hacia sí mismo y el deseo de infligirse un sufrimiento aun mayor. No es cierto que Spinoza admita la posibilidad de semejante “*odium sui*” que parece radicalmente excluida de su teoría del *conatus*; pero me pregunto si esto no corresponde de algún modo a la paradójica cohabitación de un mismo individuo por dos naturalezas diferentes y contrarias mediante las cuales en E4p20sch se explica el suicidio, y si el sentimiento de extrañeza, laceración, desdoblamiento del cual estaría poseído quien se odia a sí mismo no debe ser leído como el correlato experiencial del conflicto interno por el cual el hombre puede ser constreñido a esforzarse por no existir, a trabajar activamente en el propio aniquilamiento, o a la pasividad. Al prescindir de la solución de este problema, queda seguramente abierta una alternativa al arrepentimiento y al odio de sí. La tendencia fundamental de toda la actividad imaginativa consiste de hecho no sólo en la “afirmación de nosotros y de la cosa amada”, de todo lo que es causa de alegría, sino también en “negar” todo lo que es causa de tristeza²⁴. Cuando el esfuerzo de preservar intacta la imagen idealizada de María falla, y el odio prevalece sobre el amor, José se esfuerza en negar o remover la idea de María o de su alegría, que son fuentes de tristeza, o al menos la idea de la poesía que haciendo feliz a María lo ha dejado falsamente satisfecho de sí. Visto que el amor por una cosa puede ser tan intenso y persuasivo como para monopolizar toda la vida afectiva de un hombre²⁵, y que la completa conversión del amor en odio puede representar un tirón tan violento, una cesura tan profunda, como para impedirle que reconozca en sí mismo y que tenga a su lado, en toda su diferencia, el sí mismo pasado y el presente, José puede también imaginar que no es más el mismo que ha realizado la acción, y dirigir su odio contra el sí mismo que ya no es. Son estos mecanismos de defensa,

²³ Aff.def28expl.

²⁴ E3p25 y 26.

²⁵ E4p44sch.

dirigidos a expulsar de la conciencia de sí los aspectos intolerables de la propia vida afectiva y de la propia historia, a proteger la propia relación positiva consigo mismo, a construir un “sí mismo” idealizado y dotado de coherencia y estabilidad parcial o enteramente imaginaria, y a consentir al sujeto de seguir reconociéndose en un «sí mismo» eternamente cambiante, encontrando en esto aquella fuente de satisfacción y aquel objeto de amor sin el cual la muerte –la de Séneca o la del poeta español– se vuelve el menor de los males²⁶.

Para concluir, me parece que no bien se admita la posibilidad, el *odium sui* se impone como un reconocimiento de sí que constriñe al sujeto a rechazarse a sí mismo y a desconocerse; y el amor de sí como el afecto de por sí idéntico, ya sea cuando es construido sobre una plena aceptación de sí, como cuando se funda sobre una represión y sobre un desconocimiento de tal o cual aspecto de la propia identidad, en la cual una constancia y una coherencia reales o imaginarias permiten al hombre sentirse todo uno consigo mismo, reconocerse con él mismo, y gozar de esta unidad. Para continuar nuestro discurso necesitaría tener en consideración las modalidades concretas en que el amor de sí puede encarcelar al hombre en sí mismo y en la propia identidad imaginaria²⁷, o abrirlo a la búsqueda de un «sí mismo» más auténtico²⁸, aplastarlo en la impotencia y en la pasividad²⁹ o empujarlo al contrario hacia el cambio activo y virtuoso³⁰, y a afrontar las repercusiones que el amor o el odio de los otros (la alabanza y la culpa, la gloria y la vergüenza³¹) puedan tener sobre la relación del hombre consigo mismo. Pero ahora, sin embargo, debo dejar en suspenso todos estos problemas, y contentarme con haber evidenciado la centralidad del aspecto imaginario y pasional de la *aquiescentia in se ipso* o *amor sui* al interior de la antropología spinoziana y de su teoría de los afectos.

Traducción de *Santiago Sánchez*

²⁶ No he intentado aquí explicar el ejemplo del poeta español, sobre el cual puede verse, p.e. Vinciguerra, L., *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Vrin, Paris, 2005, pp. 153–62 y Moreau, P.-F., «L'amnésie du poète espagnol», en *Klesis. Revue philosophique*, 2007, n. 5.1.

²⁷ E3p26sch.

²⁸ E3p53.

²⁹ E4056.

³⁰ E4p52.

³¹ Cf. E3p29sch y E3p30sch.

RECORRIDO III

A liberdade política da mulher no *Tratado político* de Spinoza

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE, Brasil)

Introdução

Excetuando o relato de Pierre Bayle, em seu *Dictionnaire Historique et Critique*, acerca de uma possível pretendente, a mulher, ou mesmo a condição da mulher, não ocupou muito espaço na vida ou na obra de Spinoza. Os textos filosóficos nos quais aparece uma reflexão sobre a condição feminina encontram-se essencialmente na parte 4 da *Ética*¹, na qual Spinoza analisa o verdadeiro amor matrimonial² referindo-se explicitamente ao homem e à mulher, e nos parágrafos 3 e 4 do capítulo XI do *Tratado político* no qual a mulher é considerada juntamente com os servos sob jurisdição de outrem (*alterius juris*) devido à sua fraqueza (*imbecillitate*). Enquanto a primeira referência é manifestamente inclusiva, por permitir que tanto o homem quanto a mulher alcancem a liberdade da alma (*animi*), as duas últimas são claramente exclusivas, pois excluem a mulher do governo, negando-lhe a possibilidade de participação política.

A política em Spinoza possui fundamentos ontológicos muito precisos, encontrando-se em estreita relação com os fundamentos ontológicos da liberdade. Por exemplo, a sua concepção do direito

¹ Para a citação das obras de Spinoza, utilizaremos as siglas **TP** para o *Tratado Político* e **E** para a *Ética*. Quanto às citações referentes às divisões internas do TP utilizaremos algarismos romanos para as grandes divisões (partes ou capítulos) e algarismos arábicos para as subdivisões (parágrafos ou outras); já para as citações internas da *Ética*, indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (d), axiomas (a), proposições (p), prefácios (Pref), Apêndices (Ap.), corolários (c) e escólios (s), com seus respectivos números também em algarismos arábicos. Para o TP utilizaremos a tradução de Diogo Pires Aurélio (*Tratado Político*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2008) e a tradução de Tomaz Tadeu para a *Ética* (Autêntica, Belo Horizonte, 2007).

² “Quanto ao matrimônio, é certo que está em acordo com a razão se o desejo de unir os corpos não é produzido apenas pela aparência física, mas também pelo amor de procriar filhos e de educá-los sabiamente; e, além disso, se o amor de ambos, quer dizer, do homem e da mulher, não tem por causa apenas a aparência física, mas principalmente a liberdade do ânimo.” (E4Ap.cap.20).

natural (TPII§4) como poder – e este direito não sendo outra coisa do que a potência da Natureza inteira, da qual cada um de nós é um modo de expressão particular –, está em estreita relação com sua concepção de *conatus* – como esforço pelo qual cada coisa tende a perseverar no seu ser (E3P7) –, acrescido da descrição da consciência desse esforço (E3P9); ou seja, tanto o direito natural quanto o *conatus* são expressões da capacidade do indivíduo, da potência do sujeito, seja homem ou mulher. Onde, assim como é impossível alguém suicidar-se por causas internas e contrárias à sua natureza, pois este esforço é necessário (E4P20S), o homem também não pode abrir mão do seu direito natural³. Neste sentido, a negação spinozista de participação política às mulheres, só pode ser explicada por causas externas e contrárias à natureza das mulheres.

I. A exclusão política das mulheres

Devido à condição descrita no capítulo XI do *Tratado político*, citada acima, Spinoza irá excluir as mulheres de toda e qualquer participação política, pois nega a elas o “direito de voto e de aceder a cargos do estado” (TPXI§3), por considerar que elas não estão sob jurisdição de si próprias (TPXI§3) e também por causa dos graves prejuízos à paz se acaso “homens e mulheres governarem de igual modo.” (TPXI§4).

Apesar de esta negação não ser privilégio exclusivo das mulheres, justificamos nossa delimitação ao feminino por ser esta a única exclusão política que será fundamentada por Spinoza. Spinoza só vai negar explicitamente os direitos políticos às mulheres em sua análise do estado democrático. Para Alexandre Matheron isto não significa que Spinoza considere as mulheres aptas a participarem do conselho do rei ou dos patrícios. Ao contrário, para ele “[...] é bem evidente que ela está implícita nestas duas constituições precedentes”⁴. Porém, mais não diz.

³ Conforme a Carta 50 a Jarig Jelle, na qual Spinoza aponta a diferença de sua filosofia em relação à de Hobbes: “[...] eu conservo sempre incólume o direito natural [...]”.

⁴ Matheron, A., “Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste”, em *Anthropologie et Politique au XVII^e Siècle*, J. Vrin, Paris, 1986, p. 189.

No capítulo XI, após explicar que se podem conceber diversos gêneros de estado democrático, Spinoza anuncia o desígnio de considerar apenas aquele “[...] onde têm o direito de voto e de aceder a cargos do estado absolutamente todos os que estão obrigados só às leis pátrias [*qui solis legibus patriis tenentur*] e que, além disso, estão sob jurisdição de si próprios [*et praeterea sui juris sunt*] e vivem honestamente [*honesteque vivunt*]” (TPXI§3). E ao explicar as razões que o levaram a escolher tratar este gênero de estado democrático e não outro qualquer, Spinoza explicita seus critérios: “Digo expressamente os que estão obrigados só às leis pátrias [*solis legibus patriis tenentur*], a fim de excluir os estrangeiros, que estão recenseados como sendo de outro estado.” (TPXI§3), explicando a seguir que a condição de estar “sob jurisdição de si próprios” foi inserida com a intenção de “[...] excluir as mulheres e os servos, que estão sob o poder dos homens e dos senhores, assim como os filhos e os pupilos, porquanto estão sob o poder dos pais e dos tutores” (TPXI§3) e a condição “vivem honestamente” foi inserida para excluir aqueles que “[...] devido a crime ou a algum gênero torpe de vida, têm má fama” (TPXI§3).

O que fundamenta a exclusão política das mulheres, a citada condição de “estar sob jurisdição de outrem [*alterius esse juris*]” é explicada pelo próprio Spinoza no parágrafo 9 do capítulo II do TP como a condição de “estar sob o poder de outrem [*sub alterius potestate est*]”, que por sua vez se opõe à condição de “estar sob jurisdição de si próprio [*esse sui juris*]” que é ter o poder de “[...] repelir toda força, vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito e, de um modo geral, na medida em que pode viver segundo o seu próprio engenho [*ingenio*]” (TPII§9).

No parágrafo 10 do mesmo capítulo II, Spinoza vai estabelecer distinção na modalidade *alterius juris* conforme a jurisdição do outro abranja o corpo somente – situação (1) e (2) – ou conforme abranja o corpo e a mente – situação (3) e (4) – das seguintes situações: quando alguém está sob o poder de um outro porque este o mantém amarrado (1), ou lhe tirou as armas e os meios de se defender ou de se evadir (2), ou lhe incutiu medo (3) ou, mediante um benefício, o vinculou de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua, e viver segundo o parecer dele a viver segundo o seu (4). Ainda no capítulo II, no parágrafo 11, Spinoza acrescenta

uma outra distinção na modalidade *alterius juris* além do corpo e da mente, conforme a jurisdição do outro abranja a capacidade de julgar [*judicandi facultas*], “[...] na medida em que a mente pode ser enganada por outrem.” (TPII§11).

No início deste parágrafo Spinoza escreve que “[...] a mente está totalmente sob jurisdição de si própria quando pode usar retamente da razão.” (TPII§11); ou seja, a mente está *sui juris* quando o homem age e “[...] agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada [...]” (E3Def2). E, por sua vez, a causa adequada é definida como “[...] aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma.” (E3Def1). Se a condição *sui juris* é definida em função do *agir-causa adequada*, segue-se que a condição *alterius juris* estabelece-se em função do *padecer-causa inadequada*. De fato, Spinoza define a causa inadequada ou parcial como “[...] aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só.” (E3Def1) e padecemos, em oposição a agimos, “[...] quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial.” (E3Def2).

Ao fim deste parágrafo Spinoza define os critérios de avaliação da potência humana: “[...] uma vez que a potência humana deve ser avaliada não tanto pela robustez do corpo [*ex Corporis robore*] quanto pela fortaleza da mente [*ex Mentis fortitudini*], segue-se que estão maximamente sob a sua própria jurisdição aqueles que maximamente se distinguem pela razão e que maximamente são por ela conduzidos” (TPII§11) e conclui que o homem será “totalmente livre” “[...] na medida em que ele é conduzido pela razão visto que assim ele é determinado a agir por causas que só pela sua natureza se podem entender adequadamente [...]” (TPII§11); ou seja, quando ele age – no sentido estrito citado acima.

Para Diogo Pires Aurélio, “A doutrina de Espinosa sobre o direito natural resulta da aplicação do princípio metafísico do *conatus* ao campo jurídico.”⁵. Donde, a afirmativa de Marilena Chaui que “[...] no estado de natureza não há justiça, lei, obrigação, mas luta passional que pode manter o jugo de alguém sobre outros e aquele que o tiver, enquanto o tiver, tem o direito de exercê-lo.”⁶ e a de Aurélio:

⁵ Aurélio, D. P., *Imaginação e poder: Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*, Colibri, Lisboa, 2000, p. 201.

⁶ Chaui, M. S., *Política em Espinosa*, Cia das Letras, São Paulo, 2003, p. 161.

“No estado de natureza, ou de guerra, a estratégia de sobrevivência passa, obviamente, por tudo o que sirva para dominar os outros.”⁷, pois o direito natural é definido por Spinoza como potência natural de existir e de agir que se estende até onde se estende sua potência e “Consequentemente, aquilo que cada homem faz segundo as leis de sua natureza fã-lo segundo o supremo direito de natureza [*summo naturae jure*] e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor de sua potência.” (TPII§4).

1.1 A submissão das mulheres

Spinoza irá explicar pormenorizadamente no parágrafo 4 do capítulo XI do *Tratado político* a origem da condição *alterius juris* das mulheres que foi utilizada como fundamentação da exclusão política delas. O parágrafo se inicia apresentando um possível questionamento acerca desta origem, “Talvez haja quem pergunte se é por natureza [*ex natura*] ou por instituição [*ex instituto*] que as mulheres devem estar sob o poder dos homens [*sub potestate virorum sint?*]” (TPXI§4), acrescentando a seguir que “[...] se for só por instituição que tal acontece, então nenhuma razão nos obriga a excluir as mulheres do governo [*regimine*].” (TPXI§4).

Nesta passagem Spinoza está negando que a origem da condição *alterius juris* das mulheres esteja apenas numa lei ou numa convenção – que por sua vez seria apenas expressão da cultura de sua época –, não fundada em argumentos racionais. Neste sentido, escreve Margareth Gullan-Whur: “Qualquer noção de que Spinoza descuidadamente aceite essas suposições de sua época é banida nas duas primeiras sentenças. Depois de negar que a visão das mulheres é predominantemente devido à sua condição cultural [...]”⁸. Para Maria Luisa Ribeiro Ferreira “[...] não se trata de um acordo provisório, nem de um costume ou de uma moda passageira.”⁹. Já Jean

⁷ *Op. Cit.*, p. 204.

⁸ Gullan-Whur, M., “Spinoza e a igualdade das mulheres”, em *Revista Conatus*, EdUECE, Fortaleza, v. 3, n. 6, 2009, p. 96.

⁹ Ferreira, M. L. R. (org.), “Haverá uma salvação para as mulheres? A hipótese do livro V da *Ética* de Espinosa”, em *Uma suprema alegria: escritos sobre Espinosa*, Quarteto, Coimbra, 2003, p. 258.

Préposiet adota uma posição mais reticente, ainda que acorde com Ferreira e Gullan-Whur: “[...] não provém talvez unicamente das influências do meio ou das tradições patriarcais de seu povo.”¹⁰.

De fato, logo a seguir Spinoza emenda “Porém, se consultarmos a própria experiência [*experientiam consulamus*], veremos que isto deriva de sua fraqueza [*imbecillitate*]” (TPXI§4). Acerca desta passagem, quiçá a mais polêmica de toda a obra de Spinoza, Ferreira questiona o sentido em que o termo “fraqueza” é aqui empregado, se se refere à fraqueza física ou à fraqueza psíquica. No primeiro caso, escreve, “[...] estamos perante uma questão de fato, algo que se constata e que não podemos deixar de aceitar – é verdade que a mulher tem de um modo geral menos força que o homem.”¹¹. Mas, caso optemos pelo segundo sentido, estamos aceitando “[...] o sentido literal de imbecilidade e temos que admitir uma incontestável má vontade do filósofo para com as mulheres.”¹². E Ferreira conclui que esta “É uma tese que se afigura incompatível com a defesa da dignidade individual, recorrente em toda a obra espinosana. Como tal, deixamo-la cair”¹³. Esta “incompatibilidade” é explicada por Atilano Domínguez pelo fato de que o TP ficou inacabado e não passou por uma revisão do autor¹⁴.

De nossa parte, por considerarmos a hipótese de Domínguez assaz condescendente, estamos mais propensos a concordar com Ferreira acerca da incompatibilidade desta tese com a obra de Spinoza. E, sendo assim, a única possibilidade de compatibilizarmos esta afirmativa com o contexto de “defesa da dignidade individual” é afirmarmos a transitoriedade desta condição feminina; ou seja, a desigualdade natural das mulheres, a sua “fraqueza”, apesar de denominada “natural”, não tem o caráter permanente e inalterável de uma causa física, à semelhança da “delicadeza das fibras do cérebro das mulheres que torna para elas tudo o que é abstrato incompreensível” que se encontra em Malebranche¹⁵.

¹⁰ Préposiet, J., “Spinoza et la Liberté des Hommes”, Gallimard, Paris, 1967, p. 281.

¹¹ Ferreira, M. L. R., 2003, p. 258.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cf. Domínguez, A., *Introducción al Tratado Político*, Alianza, Madrid, 2004, nota 330, p. 248.

¹⁵ Malebranche, N., *De la recherche de la verité*, T. 1, Michel-Etienne, Paris, 1721, p. 121.

I.2 A transitoriedade da submissão política das mulheres

Se a modalidade da potência natural humana, *alterius juris*, conforme descrita por Spinoza no capítulo II, parágrafos 9, 10 e 11, em suas três distinções – submissão do corpo, submissão do corpo e da mente e submissão da mente – têm um caráter transitório, podendo o subjugado voltar à condição de *sui juris*, uma vez cessada a causa que o subjugou – o medo ou a esperança ou o engano –, podemos inferir que a condição *alterius juris* das mulheres também seria transitória.

O próprio Spinoza enfatiza no final do parágrafo 10 do capítulo II do TP o caráter transitório e condicional do *alterius juris*: “[...] enquanto dura o medo ou a esperança; na verdade, desaparecida esta ou aquele, o outro fica sob a jurisdição de si próprio [*sui juris*]” (TPII§10).

Em sua análise do parágrafo 11 do capítulo II do TP, Chaui nos mostra que aqui também esta situação é transitória, pois o poder sobre o outro só se mantém “[...] enquanto o logro tiver força sobre o ânimo alheio, mas, desfeito o logro, o subjugado torna-se *sui juris*.”¹⁶ Matheron ressalta que no texto spinozista “[...] não é de modo algum evidente que sejam condenadas de permanecer sempre *alterius juris*, ainda que o Estado decida um dia atribuir-lhes um estatuto legal idêntico ao dos homens.”¹⁷ Maite Larrauri afirma que Spinoza ao falar da natureza das mulheres “[...] não estabelece nenhum traço essencial e eterno delas: em primeiro lugar, porque a história está submetida à revolução e à mudança; em segundo lugar porque o que os homens e as mulheres são constituem uma relação e as relações, ao contrário das substâncias, são mutáveis.”¹⁸

¹⁶ *Op. Cit.*, 2003, p. 161.

¹⁷ *Op. Cit.*, p. 201.

¹⁸ Larrauri, M., *Spinoza e as Mulheres*, Kalagatos, Fortaleza, v. 3, n. 6, 2006, p. 219.

I. 3 A causa (ou as causas) da submissão política das mulheres

Uma vez aceita a tese da transitoriedade da condição *alterius juris* das mulheres, a pergunta “qual seria então a causa da submissão das mulheres?” se impõe, pois, uma vez definida a causa, pode-se postular a possibilidade de reversão da exclusão política das mulheres, passando estas à condição *sui juris*.

Ainda que Spinoza não deixe claro qual a distinção da condição *alterius juris* das mulheres, pode-se perceber facilmente que não se trata da submissão do corpo somente, pois as mulheres não vivem acorrentadas. Se considerarmos a submissão do corpo e da mente, pode-se perguntar por qual mecanismo social os homens incutiram o “medo e a esperança” nas mulheres para mantê-las submissas? Se considerarmos a submissão somente da mente, da “faculdade de julgar” também poderíamos nos inquirir sobre o logro ou engano que leva as mulheres à sujeição.

O texto de Spinoza que se segue no parágrafo 4 após a afirmação da tese da “fraqueza” das mulheres não nos auxilia. Ao contrário, ele reforça a tese afirmando que “Em parte alguma aconteceu, com efeito, os homens e as mulheres governarem juntos, mas em qualquer parte da terra onde se encontrem homens e mulheres vemos os homens reinarem e as mulheres serem governadas, vivendo assim ambos os sexos em concórdia.” (TPXI§4). Em resposta à possível exceção que o caso das Amazonas, “[...] a que Hobbes parece ter dado credibilidade”¹⁹, Spinoza irá negar que haja efetivamente neste caso supremacia das mulheres sobre os homens, pois as Amazonas “[...] amamentavam só as fêmeas e, se parissem machos, matavam-nos” (TPXI§4).

Através de um novo apelo à experiência, Spinoza irá a seguir demonstrar que as mulheres não são por natureza iguais aos homens porque não se sobressaem “[...] igualmente pela fortaleza de ânimo e pelo engenho, que são aquilo em que acima de tudo consiste a potência humana e, por conseguinte, o direito [...]” (TPXI§4). Em caso contrário, “[...] sem dúvida que entre tantas e tão diversas nações se encontrariam algumas onde os dois sexos governassem em paridade e outras onde os homens fossem governados pelas mulheres e educados de modo a terem, pelo engenho, menos poder.” (TPXI§4). Tal

¹⁹ Ferreira, *op. cit.*, 2003, p. 258.

afirmativa necessariamente coloca os homens na condição de *sui juris*, com jurisprudência sobre as mulheres que estão por sua vez na condição de *alterius juris*. E é o que Spinoza conclui a seguir, após constatar que a coabitação governamental ou o governo das mulheres sobre os homens – que estranhamente deveriam ser “[...] educados de modo a terem, pelo engenho, menos poder.” (TPXI§4) –, não aconteceu em parte nenhuma, “[...] é totalmente lícito afirmar que as mulheres, por natureza, não têm o mesmo direito que os homens e estão–lhes necessariamente submetidas, de tal modo que não é possível acontecer que ambos os sexos governem de igual modo e, muito menos, que os homens sejam governados pelas mulheres.” (TPXI§4).

A tradução francesa de Madeleine Francès²⁰ e a tradução espanhola de Atilano Domínguez²¹ acrescentam ao fim desta passagem, antes da conclusão sobre a impossibilidade dos sexos governarem de igual modo, as expressões “*naturellement inférieures*” e “*por necesidad, son inferiores a ellos*”, respectivamente. Segundo Gullan–Whur, a tradução inglesa de G. Wernham (1958) padece do mesmo e, acrescenta a autora: “[...] mas o latim de Spinoza não autoriza a usar na linha final o termo ‘inferior’ em relação às mulheres”²². De nossa parte dizemos o mesmo em relação à tradução francesa e espanhola.

Ao fim do parágrafo, Spinoza aduz um novo argumento em reforço à conclusão da impossibilidade do governo paritário dos sexos ou as mulheres governarem os homens, a partir da consideração dos afetos humanos, “[...] ou seja, que os homens a maioria das vezes amam as mulheres só pelo afeto libidinoso e apreciam o seu engenho e a sua sabedoria só na medida em que elas sobressaem pela beleza, suportam com muita dificuldade que aquelas a quem amam se interessem de algum modo por outros, e coisas do mesmo gênero” (TPXI§4). E Spinoza conclui a argumentação e o TP alertando para o “prejuízo grave da paz” se “homens e mulheres governarem de igual modo” (TPXI§4).

²⁰ Francès, M., “*Traité de L’Autorité Politique*”, em *Œuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 1954, p. 1044.

²¹ Domínguez, A., *op. cit.*, p. 247.

²² *Op. cit.*, p. 96.

Após toda esta argumentação sobre a condição política das mulheres, podemos nos perguntar se seria lícito estendermos à ética de Spinoza a interdição política das mulheres, ou seja, as mulheres também têm um estatuto ético diferenciado dos homens, que as inferioriza como na política? E também caberia indagar: seria este estatuto diferenciado, seja na política ou na ética, fundamentado na ontologia de Spinoza?

Quanto à primeira questão, Larrauri expõe justamente o oposto, ao afirmar que a filosofia de Spinoza pode ensinar-nos a fundamentar um sujeito ético feminino²³. Quanto à última questão, ressaltamos no acima citado capítulo 20 do Apêndice da parte 4 da ÉTICA a referência à liberdade que inclui manifestamente ambos os sexos, ao referir-se ao matrimônio [*matrimonium*], no qual Spinoza afirma que este está conforme razão se (1) “o desejo de unir os corpos não é produzido apenas pela aparência física, mas também pelo amor de procriar filhos e de educá-los sabiamente” e (2) “o amor de ambos, quer dizer, do homem e da mulher, não tem por causa apenas a aparência física, mas principalmente a liberdade do ânimo.” (E4Ap. cap.20).

²³ *Op. cit.*, p. 244.

Spinoza e os dois sentidos políticos da mutação no *Tratado Político*

Francisco de Guimaraens (PUC-Rio)

I. A *Ética* e as concepções de mutação

Na obra *Spinoza e o problema da expressão*, Deleuze afirma não haver, na filosofia spinozana, oposição moral entre o bem e o mal, mas sim uma diferença ética¹. A partir desta ideia, Deleuze aponta para a diferença entre o homem livre e o escravo, que não reside no *conatus*, pois tudo o que existe se esforça em perseverar, mas nas afecções e nos afetos que o determinam. É possível, portanto, aproximar-se mais adequadamente de duas proposições nas quais o problema da diferença ética é central: as proposições 39 da Parte IV e da Parte V da *Ética*.

A primeira proposição apresenta elementos importantes para a compreensão das noções de bem e de mal e de uma das noções de mutação presentes na *Ética*. Nessa proposição há uma espécie de condensação da análise desenvolvida por Spinoza desde a Parte III da *Ética* acerca do bem e do mal. Na verdade, inexistem o bem e o mal absolutos. As coisas são boas ou más. Considera-se bom o que conserva a proporção de movimento e repouso constitutiva do corpo humano e mau o que prejudica a conservação dessa proporção. Assim, a ética spinozana abandona qualquer fundamento moral transcendente, movimento essencial para compreender a diferença ética e as noções de forma e de mutação da forma (transformação). Segundo Spinoza,

O que constitui a forma do corpo humano consiste em que as suas partes transmitem entre si os seus movimentos segundo uma proporção definida. (...) aquilo que faz com que as partes do corpo humano adquiram, entre si, outra proporção entre movimento e repouso, também faz com que o corpo humano assuma outra forma, isto é, faz com que o corpo humano seja destruído

¹ Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, 1996, Capítulo XVI.

e, conseqüentemente, que se torne inteiramente incapaz de poder ser afetado de muitas maneiras².

No Escólio da Proposição 39 da Parte IV a questão da diferença ética e da mutação é retomada a partir da afirmação de que não é preciso transformar-se em cadáver para morrer. A mudança da forma do corpo humano, capaz de destruir suas relações de proporção de movimento e repouso, pode ocorrer mesmo que as funções orgânicas e certas funções cognitivas se mantenham, caso do poeta espanhol mencionado na *Ética*. A mutação indesejada da forma do corpo humano, a má mutação, pode acontecer mesmo que as funções orgânicas se conservem. Um corpo que perece, portanto, perde a potência de ser afetado de muitas maneiras, razão pela qual é considerada má essa espécie de mutação na obra de Spinoza. Como sabemos, o propósito da *Ética* é a liberdade e seu projeto envolve uma medicina da mente, mediante a qual um corpo e uma mente que podem poucas coisas passam a poder muitas coisas.

Estamos diante do que Marilena Chaui chama de múltiplo simultâneo, cuja experiência coincide com a própria liberdade. O homem livre possui um corpo capaz de ser afetado de muitas maneiras sem mudar de forma, enquanto o servo não pode passar por esse tipo de múltipla experiência. Conclui-se, deste modo, que não há na *Ética* somente a noção de má mutação. Se um corpo que pode poucas coisas experimenta um processo de transição para uma potência corporal apta a muitas afecções, a mutação não é má, mas boa.

Na Proposição 39 da Parte V a questão da mutação é apresentada em sentido inverso ao da Parte IV. Segundo Spinoza, “quem tem um corpo capaz de muitas coisas tem uma mente cuja maior parte é eterna”³. A experiência do múltiplo simultâneo, portanto, exerce função fundamental à experiência da eternidade. A transição para essa experiência é analisada no Escólio da Proposição 39 da Parte V:

Aquele que, tal como um bebê ou uma criança, tem um corpo capaz de pouquíssimas coisas e é extremamente dependente das causas exteriores, tem uma mente que, considerada em si mesma, quase não possui consciência de si, nem de Deus, nem

² Spinoza, *Ética*, Parte IV, Proposição 39, Demonstração.

³ Ibid., Proposição 39.

das coisas. Em troca, aquele que tem um corpo capaz de muitas coisas, tem uma mente que, considerada em si mesma, possui uma grande consciência de si, de Deus e das coisas. Assim, esforçamo-nos, nesta vida, sobretudo, para que o corpo de nossa infância se transforme, tanto quanto o permite a sua natureza e tanto quanto lhe seja conveniente, em um outro corpo, que seja capaz de muitas coisas e que esteja referido a uma mente que tenha extrema consciência de si mesma, de Deus e das coisas.⁴

Observa-se a presença da mesma referência à modificação da criança em adulto nos Escólios das Proposições 39 da Parte IV e da Parte V. Trata-se de mais um indício de que o problema da diferença ética é central no pensamento de Spinoza. A função da oposição criança-adulto é explitar a diferença ética. Tal diferença apresenta-se por pares de distinções (servo-homem livre, insensato-sensato, criança-adulto) a partir dos quais Spinoza compreende a boa mutação. A liberdade e a ampliação da potência de agir implicam o abandono da infância e a constituição de um corpo capaz de muitas coisas.

Há outro problema a ser enfrentado. Sabe-se que a má mutação envolve uma decomposição das relações constitutivas de um corpo. Ao se processar a boa transformação haveria mudança de forma, uma decomposição de certas relações e a recomposição das partes extensas decompostas? Na verdade, a boa mutação verifica-se na exata proporção permitida pela natureza do corpo, “tanto quanto permite sua natureza”, conforme a expressão spinozana. A boa modificação não envolve uma mudança de forma, mas essencialmente a afirmação da própria essência e das relações de proporcionalidade constituintes do próprio corpo.

Não se trata de uma recomposição das relações constitutivas de certo corpo, mas do reforço dessas relações, cuja causa adequada é o *conatus* do indivíduo que experimenta a modificação. Eis uma sensível diferença física e ética entre a boa e a má mutação. A primeira é, do ponto de vista do corpo que a experimenta, positiva, pois suas relações constituintes se reforçam e se tornam mais estáveis. Já a má mutação é negativa, em relação ao corpo decomposto, afinal implica a negação das relações de proporção entre movimento e repouso.

⁴ Ibid., Parte V, Proposição 29, escólio.

Apenas neste caso é possível falar em mudança de forma do corpo⁵.

II. O papel da mutação no *Tratado Político*

No *Tratado Político* o problema da mutação também é decisivo, afinal uma de suas finalidades é conceber mecanismos institucionais capazes de bloquear a mutação da forma de governo e a ruína do Estado e da liberdade. No entanto, antes de abordar o *Tratado Político*, é necessário mencionar o *Tratado Teológico-Político*, obra em que ocorre a primeira referência às questões políticas concernentes à mutação, referência esta presente na incisiva crítica spinozana ao regicídio inglês. Assassinar o monarca é perigoso, pois a multidão habituada à autoridade monárquica pode tornar-se irrefreada e passar a desprezar qualquer autoridade por ela considerada inferior à do rei. Além disso, não é eficaz o regicídio sem o devido combate das causas da monarquia⁶.

O problema da mutação é enfrentado mais atentamente no *Tratado Político*, sobretudo na segunda metade da obra. Ao iniciar o Capítulo VI, Spinoza expõe a finalidade de seu projeto:

Das discórdias e revoltas que muitas vezes são provocadas na cidade, nunca resulta, portanto, que os cidadãos a dissolvam (...) mudam-lhe, sim, a forma por uma outra, se as contendas não puderem ser acalmadas mantendo a face da cidade. Daí que, por meios que se requerem para conservar o Estado, eu entendo os que são necessários para conservar a forma do Estado sem alguma mudança digna de nota.⁷

A denúncia da má mutação e a defesa da conservação da forma – “face” – do Estado são expostas ao longo de todo o *Tratado Político*. Destacam-se os seguintes elementos a esse respeito: a) a percepção de que a monarquia absoluta é uma aristocracia disfa-

⁵ Zourabichvili, F., *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: Enfance et royauté*, PUF, Paris, 2002, pp. 4–5.

⁶ Spinoza, *Tratado Teológico-Político*, XVIII.

⁷ Spinoza, *Tratado Político*, VI, 2.

çada⁸; b) a mudança de forma do Estado dos aragoneses, sob reinado de Fernando, quando a multidão aceitou a igualdade entre o rei e ela própria, razão da transformação da monarquia em tirania⁹; c) riscos de transformação da aristocracia em monarquia¹⁰ e d) crítica ao instituto romano da ditadura, possível causa de transformação da aristocracia em monarquia¹¹.

Os exemplos mencionados demonstram aquilo que Zourabichvili nomeou “conservadorismo paradoxal de Spinoza”. A desconfiança em relação aos processos revolucionários do século XVII, exposta no *Tratado Teológico-Político*, e a defesa de modelos institucionais capazes de conservar a forma do Estado são evidências desse conservadorismo. Segundo Zourabichvili, trata-se de conservadorismo paradoxal por duas razões: é um conservadorismo orientado para uma multidão livre conservar sua liberdade e envolve uma necessidade de autoafirmação das formas de governo só possível mediante sua reinvenção¹². Deve-se sublinhar esse último ponto, pois nele residem duas das finalidades do *Tratado Político*: denunciar a má mutação política, a mudança de forma do Estado, e apresentar um projeto político orientado pelo reforço dos fundamentos da forma já instituída de governo, à qual a multidão está habituada.

O conservadorismo spinozano, portanto, não é estático, mas sim um conservadorismo da forma, das relações constitutivas do Estado, de sua dinâmica interna própria. Segundo o projeto spinozano, tal conservação envolve mudanças institucionais que neutralizem os riscos à mutação da forma do Estado.

⁸ Ibid., VI, 3.

⁹ Ibid., VII, 30.

¹⁰ Ibid., VIII, 2.

¹¹ Ibid., X, 1. A esse respeito ver Klever, Win, “Imperium aeternum: Spinoza’s critique of Machiavelli and its source in Van den Enden”, in <http://www.foglio-spinoziano.it/IMPERIUM%20AETERNUM.PDF>.

¹² Zourabichvili, F., *op. cit.*, p.31

III. Os modelos constitucionais: a democracia e a conservação do Estado

Embora Spinoza apresente modelos constitucionais ideais, seu projeto não é idealista. Ao contrário, trata-se de projeto de natureza realista e pragmática. Mas, se não há idealismo no *Tratado Político*, por que nele cunharam-se três modelos de constituição, um monárquico, um aristocrático centralizado e um descentralizado? Por que o realismo e o pragmatismo não se afastam de seu projeto?

Uma apressada leitura do primeiro capítulo do *Tratado Político* conduz à impressão de que Spinoza buscaria simplesmente descrever a realidade, e não apresentar uma proposta de reforma das instituições, afinal Spinoza tece elogios aos políticos e críticas aos filósofos. Estes, movidos por uma ideia de natureza humana que jamais existiu, produziram sátiras, em vez de ética, e uma política que não pode ser posta em prática¹³.

O elogio aos políticos é, na verdade, uma defesa da experiência, elemento decisivo para a política spinozana, cujo método de investigação política parte da experiência. Conforme Marilena Chaui, “a experiência é risco de ilusão, ao mesmo tempo que é uma certa sabedoria prática indispensável e, enfim, é ponto de partida e de chegada do discurso sobre a política”¹⁴. O reconhecimento do valor da experiência afasta do horizonte metodológico spinozano qualquer idealismo. Eis a razão do elogio aos políticos. Ainda resta, no entanto, responder à primeira indagação acima exposta. Por que a apresentação de três modelos de constituição no *Tratado Político* não conduziria o pensamento político ao idealismo?

Spinoza não é sociólogo ou cientista político. Trata-se de um filósofo. Seu *Tratado Político* é um texto construído em meio à crise final da república holandesa e constitui uma proposta institucional de superação da crise e de conservação da república. Há no *Tratado Político* um projeto político. Quando se afirma que “os direitos do melhor Estado devem ser instituídos de acordo com o ditame da razão”¹⁵ e que “a cidade mais potente e mais sob jurisdição de si

¹³ Spinoza, *Tratado Político*, I, 1.

¹⁴ Chaui, M., *Política em Espinosa*, Cia. das Letras, São Paulo, 2003, p. 228.

¹⁵ Spinoza, *Tratado Político*, II, 21

própria será aquela que é fundada e dirigida pela razão”¹⁶ que “uma coisa é mandar e cuidar da república segundo o direito, outra é mandar da melhor maneira e governar da melhor maneira a república”¹⁷, nitidamente se propõe uma distinção entre os modos de organizar o poder político. Se Deleuze afirma existir uma diferença ética no pensamento de Spinoza, podemos conceber uma diferença política. Essa diferença política – organizar o Estado ou organizá-lo da melhor maneira – conduz à pergunta: o que significa organizar da melhor maneira?

Voltamos, neste ponto, ao problema da transformação. Spinoza propõe modelos constitucionais ideais cuja finalidade é conservar a forma assumida pelo Estado, a liberdade e a segurança. Ou seja, seu objetivo é compreender os caminhos a seguir para reformar o Estado, reforçar suas relações constituintes internas e, assim, organizá-lo da melhor maneira.

A proposta apresentada por Spinoza aponta para uma única saída aos modelos constitucionais ideais: “um único tipo de constituição ideal é admissível: aquele que se adapta à forma de governo existente, corrigindo-a”¹⁸. Trata-se de conservar a forma de governo existente, o que é tão mais eficaz quanto mais as instituições forem capazes de conservar as relações (forma) políticas instituídas. O contrário da conservação das relações, o que põe em risco as mesmas, é a tirania, correspondente à morte da cidade, à morte do corpo sem que o mesmo se transforme em cadáver. Spinoza não propõe abolir as monarquias ou as aristocracias, mas reformá-las e torná-las convenientes consigo mesmas. Busca-se reforçar as relações constituintes de cada forma de governo. Nisso reside a grande inovação política de Spinoza: “há uma relação inversamente proporcional entre a potência civil e a individual, ou seja, a Cidade é tanto mais poderosa quanto maior for sua potência comparada à dos indivíduos, e será tanto menos poderosa quanto menor for sua potência comparada à de seus cidadãos”¹⁹.

¹⁶ Ibid., III, 7.

¹⁷ Ibid., V, 1.

¹⁸ Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988, p. 467.

¹⁹ Chauvi, M., *op. cit.*, p. 242.

Toda organização política constitui-se de uma relação de proporcionalidade entre as potências individuais e a potência da Cidade. A aristocracia e a monarquia concentram o poder em certos indivíduos, enfraquecendo a potência da Cidade em relação a esses indivíduos, o que representa um risco para o próprio esforço em perseverar do Estado. Desse risco decorre a preocupação de Spinoza em apresentar proposta de contenção da potência dos indivíduos e, consequentemente, ampliação da intensidade da potência do Estado. Spinoza persegue a boa mutação das formas de governo, ou seja, o reforço das relações constitutivas do Estado mediante a criação de instituições aptas a conservá-lo. Seu projeto busca evitar a má mutação, a transformação da Cidade em tirania e da sociedade comum dos homens em solidão.

A proposta de Spinoza é mais bem compreendida pela análise da natureza própria das relações de proporcionalidade da monarquia, da aristocracia e da democracia. Marilena Chaui esclarece essa questão:

A transferência da soberania a um só identifica a Cidade com um único homem em quem a Cidade fica concentrada, todos os outros cidadãos estando, assim, reduzidos à impotência. Trata-se da monarquia, na qual a proporcionalidade se encontra próxima de zero. A transferência da soberania a alguns divide a cidade, pois a soberania vem encarnar-se em uma parte do corpo social e despoja a outra de todo o poder. Estamos na aristocracia (...) Nas entrelinhas do discurso podemos ler a peculiaridade da democracia e de sua proporcionalidade – aqui, a soberania não é transferida a ninguém, nem se encarna em alguns, mas está distribuída no interior do corpo social e político, sendo participada por todos sem ser repartida nem fragmentada por seus membros²⁰.

Monarquia e aristocracia representam risco maior a sua própria conservação do que a democracia. Por essa razão a democracia é considerada a mais natural forma de governo. Estados monárquicos ou aristocráticos abrem caminho para uma imaginária confusão entre o poder de um ou poucos indivíduos e a potência da Cidade. Tal

²⁰ Chaui, M., *op. cit.*, p. 242.

confusão consiste na origem da mutação de uma forma de governo em outra, momento em que é grande o risco de fundação de uma tirania. Segundo Spinoza, “é, portanto, no interesse da servidão, não da paz, transferir todo o poder para um só: porque a paz, como já dissemos, não consiste na ausência de guerra, mas na união ou concórdia dos ânimos”²¹. Entretanto, a célebre pergunta ainda precisa ser feita: “o que fazer” para instituir a concórdia em uma monarquia e em uma aristocracia, se ambas tendem ao enfraquecimento do poder do Estado?

Nas monarquias o risco a evitar é o delírio absolutista. A monarquia absoluta é, efetivamente, o governo dos favoritos do rei, uma aristocracia disfarçada de monarquia²². A solução, portanto, passa pelo retorno ao princípio da política, a multidão: “Para estabelecer corretamente um Estado monárquico, é necessário lançar fundamentos firmes, sobre os quais ele seja edificado e dos quais resulte a segurança do monarca e a paz da multidão, de tal modo que o monarca esteja tanto mais sob jurisdição de si próprio quanto mais atender à salvação da multidão”²³.

Ao voltar-se para a multidão o monarca se fortalece. Na medida em que só há governo de muitos e que ninguém é capaz de, sozinho, sustentar a soberania inteira²⁴, é fundamental para o monarca ter a multidão em seu horizonte, sob pena de se deixar arrastar pelo delírio suicida da tirania²⁵. Para tanto, Spinoza retorna à proposta maquiaveliana do povo em armas²⁶. Armar o povo permite ao rei não cair no delírio da confusão entre seu poder e a soberania, pois o monarca temerá ser derrubado caso não sufrague a opinião da maioria da multidão armada. Conforme afirma Spinoza, “seja, portanto, conduzido pelo medo da multidão, seja para pôr do seu lado a maioria da multidão armada, seja conduzido pela generosidade de ânimo, para atender ao interesse público o rei subscreverá sempre a opinião que tiver mais votos”²⁷. O Estado monárquico só se conserva

²¹ Spinoza, *Tratado Político*, VI, 4.

²² *Ibid.*, VI, 5.

²³ *Ibid.*, VI, 8.

²⁴ *Ibid.*, VI, 4.

²⁵ Zourabichvili, Fr., *op. cit.*, p. 230.

²⁶ Spinoza, *Tratado Político*, VI, 10 e VII, 11 e 17.

²⁷ *Ibid.*, VII, 10.

se houver contrapoder capaz de refrear o impulso tirânico. É preciso que a multidão mantenha Ulisses atado ao mastro.

Também é importante avaliar as instituições sugeridas por Spinoza para conservar a forma aristocrática. São elas: a) elevado número de patrícios e proporção mínima entre patrícios e plebeus²⁸; b) conselho composto de muitos conselheiros²⁹; c) atribuição de poderes de conservação da forma constitucional adotada a um órgão numeroso, e não a um ditador singular.

Spinoza propõe a reforma das aristocracias para suprimir o risco de sua transformação em monarquias. A única maneira de neutralizar essa ameaça é apostar nos grandes números, por haver menor chance de concentração do poder nas mãos de um único patrício. Todos os poderes exercidos devem ficar nas mãos de muitos patrícios e a proporção entre patrícios e plebeus jamais pode ser menor do que 1 patrício para cada 50 plebeus. Embora socialmente fraturada, a sociedade aristocrática deve estabelecer limite à desigualdade na partilha do poder.

A racionalidade política exige a participação de muitos para sua construção. Segundo Spinoza, “os engenhos humanos são, com efeito, demasiado obtusos para que possam compreender tudo de imediato; mas, consultando, ouvindo e discutindo, eles se aguçam e, desde que tentem todos os meios, acabam por encontrar o que querem, que todos aprovam e em que ninguém havia pensado antes”³⁰. Por essa razão, toda aristocracia só se conserva devidamente caso leve em consideração a natureza da racionalidade política. As decisões políticas são tão mais racionais quanto maior o número de envolvidos no processo decisório.

Spinoza construiu modelos constitucionais fundados no princípio da política, a democracia. A proposta de reforma das monarquias e das aristocracias orienta-se claramente pela linhagem republicano-democrática³¹, da qual faz parte Spinoza. Há, desta maneira, uma espécie de retorno ao princípio no *Tratado Político*. Lembremos que, para Spinoza, “os homens são, com efeito, tal como dissemos, ini-

²⁸ Ibid., VIII, 1, 2 e 13.

²⁹ Ibid., VIII, 4.

³⁰ Ibid., IX, 14.

³¹ Israel, J.I., *Enlightenment contested*, Oxford University Press, Oxford, pp. 240 – 263.

migos por natureza (...) Julgo que seja por isso que acontece os Estados democráticos mudarem para aristocráticos e estes, finalmente, para monárquicos. Com efeito, estou plenamente persuadido que a maior parte dos Estados aristocráticos, antes, foi democrática”³².

O princípio da política é a democracia. A rigor, aristocracia e monarquia são más mutações de sociedades originalmente democráticas. Por essa razão a reforma das aristocracias e das monarquias deve orientar-se pelo retorno ao princípio da política, a democracia. Não se trata, evidentemente, de transformar as monarquias e as aristocracias em democracias, mas de inserir nelas instituições que expressem o princípio de toda política, o Estado absoluto democrático. Eis o sentido da boa mutação política, objetivo que mobilizou Spinoza na redação do *Tratado Político*.

³² Spinoza, *Tratado Político*, VIII, 12.

El Capítulo Inconcluso del *Tratado Político*

Jorge Bilbao (UCA)

“(Spinoza) es el fundador de la ciencia política. Los problemas que él contempló y trató de resolver en cuanto a la relación entre el hombre y la sociedad política se encuentran entre los elementos más proféticos de su filosofía social. Las soluciones de nuestros problemas políticos económicos y aun los morales no requieren hoy diferentes tratamientos que los propuestos por Spinoza”. (Lee C. Rice)

Introducción

El principal interés de Spinoza no fue la metafísica, sino más bien la política, lo que resulta evidente en su *Tratado Teológico-Político*, donde divorcia al Estado de la Religión, en su *Ética*, donde explora la naturaleza humana sin la cual él no cree posible pensar en política y en el *Tratado Político* donde desarrolla propiamente su ciencia política.

El título de este trabajo se refiere a que para el TP Spinoza se había propuesto estudiar en profundidad las tres formas de Estado que habían realmente existido históricamente, rechazando cualquier forma utópica de Estado como la propuesta por Hobbes. Por lo tanto se centrará en la monarquía, la aristocracia y la democracia. Así dedicó los primeros diez capítulos a las dos primeras formas de Estado, pero desafortunadamente murió antes de abordar a fondo el último capítulo sobre la democracia.

La cita del Prof. Rice sobre los “tratamientos” aplicados por Spinoza, parecería indicar que Spinoza habría empleado un procedimiento analítico particular. ¿Pero dónde se encuentran esos procedimientos? ¿Será posible que estén implícitos en el TP?, en cuyo caso sería de sumo interés encontrarlos y definirlos para especular sobre cuál habría sido la forma democrática que él hubiera propuesto y cuál sería el modelo histórico de democracia que hoy habría elegido, así como en su época se basó en el Reino de Aragón y los fueros de los aragoneses y en la República aristocrática de Venecia para los casos anteriores.

En este trabajo se pretende descubrir y luego aplicar el método empleado en el TP por Spinoza, pero esta vez a aquella democracia real moderna que resulte más parecida a la democracia participativa que él tenía en mente.

La filosofía política de Spinoza

Para comprender el TP es imprescindible primero conocer los fundamentos de la ciencia política de Spinoza, resumidos a continuación¹.

1. La causa esencial de la degradación de los Estados reside en la corrupción de las leyes que preservan la libertad y la igualdad. La principal función del gobierno es hacer cumplir la ley cuya esencia es la fuerza porque aquella ley que no se obligue a cumplir es una farsa.

2. La Ley Natural fundamental es la que confiere el derecho individual de procurar su propia preservación sin consideración de nada más que de sí mismo, algo no determinado por la razón sino por el deseo y el poder. Este egoísmo natural se convierte así en una virtud para la supervivencia.

3. Los vicios de la muchedumbre son inherentes a todos los mortales porque todos tenemos una naturaleza común. Esto plantea un grave problema social porque los hombres no son naturalmente proclives a socializar, es decir, a ser altruistas. Son animales políticos que procuran evitar causar daño por miedo a causarse a sí mismos un daño aun mayor.

4. El Estado no es el resultado de un contrato social deliberado sino más bien la expresión de un proceso dinámico de adaptación por el hombre a su medio físico y mental. Es un producto de la naturaleza humana en respuesta a sus características de autopreservación y desarrollo. Por eso Spinoza señalaba la falacia del contrato social puesto que nadie puede confiar absolutamente en las promesas de otro hombre salvo que algo las respalde, ya sea la esperanza de un beneficio mejor o el temor a un perjuicio mayor. El hombre

¹ Joseph Dunner y David Ben Gurion, "Spinoza's Political Thought" en *Baruch Spinoza and Western Democracy: An Interpretation of his Philosophical, Religious and Political Thought*, Philosophical Library, NY, 1955, pp. 89-121.

se socializa porque encuentra la existencia política más útil para su supervivencia, que la existencia solitaria. Crea un Estado porque ello satisface sus instintos naturales. El hombre es responsable de sus instituciones sociales y en muchos respectos es quien forja su propio destino.

6. La meta máxima de un gobierno no es regir, o restringir por temor, ni exigir obediencia, sino por el contrario, liberar a todo hombre del temor, para que viva en la máxima seguridad posible para así fortalecer su natural derecho de existir y de trabajar sin provocar daño ni a sí mismo ni a otros.

7. La experiencia histórica contiene todas las formas de gobierno posibles. Estas son la monarquía, la aristocracia y la democracia, que se diferencian por el grado de poder concedido a las masas. Spinoza las define claramente: “Cuando el cuidado (de los asuntos públicos) está a cargo de una asamblea integrada por la multitud del pueblo, se llama democracia. Cuando la asamblea se compone de personas selectas, constituye una aristocracia,...cuando el cuidado pertenece a una sola persona, se llama monarquía”.

8. Cuanto mayor sea el número de individuos que estén movi-
lizados por la actividad legisladora, judicial y administrativa, más poderoso, libre y estable será el Estado. Por lo tanto, la mejor organización política será la que dé el poder más absoluto al mayor número, es decir, la democracia.

El método de Spinoza en el TP

La historia no puede tratarse *more geométrico* porque la dimensión temporal no pertenece a la esencia. Por lo tanto la historia solo puede ser conocida *a posteriori* como una cadena de acontecimientos transcurridos. El dato histórico es racionalizado por Spinoza mediante un método que presenta como una extensión equivalente del método matemático. En ambos casos se trata de partir de datos ciertos o definiciones reales donde la función propia de la definición es determinar rigurosamente una realidad, donde destacar con exactitud un hecho histórico o enunciar la esencia de una figura matemática, vendrían a ser lo mismo.²

² Marianne Schaub, “La generalización del método matemático, Cap. VII: Spi-

Los criterios de Spinoza aplicados a las tres formas de Estado

Al parecer es posible encontrar en el Tratado Político³ los criterios que Spinoza usó para analizar y reformar las tres formas de Estado elegidas. Spinoza aborrecía las guerras civiles por el sufrimiento físico, moral y económico que infligen sobre toda la población. Por eso se propone hacerlas más liberales y principalmente más estables.

Los siete criterios identificados son: 1) el pensamiento común; 2) la perdurabilidad del Estado; 3) el imperio de la ley y la vigencia de la constitución; 4) la prevención de la corrupción; 5) la ecuanimidad de la justicia; 6) el control de las fuerzas armadas y 7) el control del poder económico.

El pensamiento común

“...existe un pensamiento... el del poder público por el que todos deben regirse y que es el único que determina lo que es bueno o malo, justo o injusto”⁴.

Este pensamiento debe ser el aglutinante que arraigado en la mente de la gente pone límites a su conducta, ya sea por el temor o el respeto que le infunde la clase gobernante.

Respecto del pensamiento único en la monarquía, la muchedumbre se alinea detrás del rey ya sea por el temor o la esperanza inducidos por la religión. El pensamiento único en la aristocracia proviene de la muchedumbre que acepta que no se puede gobernar a sí misma por lo que debe ser gobernada por los mejores, llamados los “patricios:”...es necesario que todos los patricios estén compelidos por las leyes a formar un grupo único dirigido por un pensamiento común”⁵.

noza, o una Filosofía Política al modo de Galileo, en *La Filosofía del Mundo Moderno*, dirigido F. Chatelet, Madrid, 1976, pp. 174–176.

³ Baruch de Spinoza, *Tratado Político*, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2004.

⁴ TP IV–1, p.57

⁵ TP VIII–19, p. 99.

La perdurabilidad del Estado

“Si un estado puede perpetuarse será forzosamente aquel cuyas leyes permanecen inviolables después de haber sido instituidas”⁶.

Por lo tanto la estabilidad de todo estado depende de las instituciones que se hayan creado. Para las instituciones monárquicas Spinoza toma como ejemplo al Reino de Aragón cuando los aragoneses, antes de elegir un rey, primero crearon un Consejo para ser el único intérprete de las leyes y que pudiese oponérsele. De esta manera en la monarquía la estabilidad se lograría imponiendo el imperio de la ley. A tal efecto, una medida sería la división de poderes. Spinoza propone que el rey tome las decisiones finales pero limitándose a las opciones que le presenta un Consejo. De ahí la insistencia de Spinoza de convertir al rey en una figura simbólica, la base de la monarquía constitucional actual.

En las aristocracias la elección de los “patricios” depende de la voluntad arbitraria de unos pocos. Institucionalmente, el poder soberano pertenece exclusivamente a todos los patricios ejercido a través de una asamblea suprema numerosa puesto que “Con solo decir que una asamblea es bastante numerosa, ya estamos afirmando que es capaz de mantener el Estado”⁷.

A esta asamblea responden los cuatro poderes: un senado, un ejecutivo, la justicia y las fuerzas armadas. Spinoza plantea la separación de poderes como método de asegurar la estabilidad y la paz civil.

No hace falta que la asamblea tenga un presidente, ya sea vitalicio o temporal, porque inevitablemente habrá que acordarle facultades para que cumpla su cometido, acercando peligrosamente el sistema al monárquico. Es preferible una dirección colegiada.

La aristocracia sería la forma de Estado ideal, aunque improbable, porque: “Si los patricios estuviesen libres de toda pasión común y los guiara únicamente la preocupación por el bienestar público, no habría régimen comparable al aristocrático”⁸. Pero los patricios,

⁶ TP X -9, p. 123.

⁷ TP VIII-3, p. 93.

⁸ TP, XI-2, p. 126.

al excluir a los más meritorios, convierten a la aristocracia en una oligarquía donde ellos, sin competencia, pueden evadir la ley provocando la inestabilidad del sistema aristocrático que depende del imperio de la ley y de la garantía de su inviolabilidad.

El imperio de la ley y la vigencia de la constitución

“...para mantener inmutables las leyes fundamentales del Estado habrá que dejar sentado que aquel que lo proponga...por ejemplo la prolongación por más de un año del poder... será considerado culpable de alta traición. No bastará con condenarlo a muerte...”⁹.

Es imprescindible el establecimiento de un organismo dedicado exclusivamente a vigilar el estricto cumplimiento de la Constitución y de asegurar la independencia de las cortes de justicia.

Para imponer la ley monárquica, Spinoza propone un Consejo de Juristas cuyas funciones son componer diferendos y aplicar castigos pero no sin antes obtener la aprobación del Consejo Permanente, y además vigilar el cumplimiento de los procedimientos legales de los jueces.

En la aristocracia, las leyes por sí mismas no tienen la fuerza requerida para ser respetadas y son fácilmente violadas cuando sus defensores son los mismos patricios que la infringen. Se debe crear un Consejo de Síndicos cuya función es únicamente velar que las leyes fundamentales del Estado no sean violadas por los funcionarios. Inclusive, algunos síndicos serán asignados al senado como observadores sin derecho a voto, pero sí de veto, para garantizar que los proyectos de ley no violen la constitución.

De manera que los síndicos no pueden legislar ni juzgar ni tomar decisiones ejecutivas, “...la autoridad de los síndicos podrá únicamente hacer que se mantenga la forma del Estado, impedir que sean violadas las leyes y que nadie saque provecho de una acción criminal”¹⁰.

Pero sin el poder de policía, el consejo de Síndicos no será ope-

⁹ TP VIII-25, p. 101.

¹⁰ TP, X-4, p. 121.

rativo por lo que: “Para que el consejo de síndicos pueda desempeñar sus funciones, habrá que poner a su disposición una parte de la fuerza armada...”¹¹. Así podrá, sin obstáculos, indagar, citar a declarar, arrestar y acusar. Este consejo de síndicos se asemeja a los Tribunales Constitucionales de varios países democráticos actuales, contando algunos de ellos con una policía judicial.

La prevención de la corrupción

“...es fácil oponerse a la corrupción cuando no se va infiltrando insensiblemente...”¹².

La razón de esto es que la corrupción es un vicio humano más y que es inútil legislar en contra de las pasiones¹³. Por lo tanto, en cualquier forma de Estado la corrupción se evitaría fraccionando el poder por medio de la federalización, la desconcentración de los poderes y el control cruzado entre ellos, nombrando además funcionarios con una corta duración de sus mandatos y otorgándoles una remuneración adecuada. Salvo los síndicos cuyo mandato es naturalmente corto por su avanzada edad, los funcionarios no serían vitalicios. En todo caso los funcionarios deberán ser numerosos aunque rotativos, para que no se corrompan por temor a que sus sucesores los denuncien. Tampoco pueden tener bienes fijos o negocios personales, los que deben ser administrados por conciudadanos de su confianza.

La ecuanimidad de la justicia

“Con este fin (los síndicos) no desperdiciarán ocasión de anular las sentencias contrarias a la ley, de someter a investigación a cualquier juez y aplicarle una pena si es injusto. No hay nada que conmueva más a la multitud”¹⁴.

¹¹ TP VIII-23, p. 100.

¹² TP VII-10, p. 78.

¹³ TP, X-5, p. 122.

¹⁴ TP VII-4, p. 104.

La igualdad ante la ley, tanto de los gobernantes como de los gobernados, y el derecho de estos últimos a la apelación son críticos en cualquier Estado y deben ser garantizados por la ley. Los plebeyos confiarán en la justicia cuando vean que la justicia es igual para todos.

El control del poder de las fuerzas armadas

“No se debe hacer la guerra más que con miras a la paz”¹⁵.

Históricamente, la ambición personal de los comandantes del ejército ha provocado a menudo la inestabilidad del Estado aun en tiempos de paz cuando sus servicios no son imprescindibles.

Por lo tanto, en cualquier forma de Estado el ejército debe estar compuesto solo por milicias integradas por todos los ciudadanos sin excepción. Spinoza propuso que el ejército nunca estuviese en pie de guerra permanente y que solo se entrarse en guerra para buscar de negociar la paz cuanto antes posible.

En la monarquía el ejército no debe excluir a ningún súbdito y, además, es necesario que todos posean obligatoriamente sus armas y que todos estén instruidos previamente en el manejo de ellas. De esta manera el rey se preocupará por su bienestar aunque solo sea por temor.

Ningún patricio puede ser admitido en el patriciado sin poseer un serio conocimiento del arte militar, aunque no se excluye a los plebeyos que busquen el servicio militar para obtener gloria y honores. El poder de los patricios está garantizado por una ley que establezca una relación entre el número de patricios y la masa del pueblo, más o menos de 1 a 50, para evitar ser abrumados por la plebe.

El control del poder económico

“Otra disposición de gran importancia que contribuye a la paz y la concordia es hacer que ningún ciudadano pueda poseer bienes fijos”¹⁶.

¹⁵ TP, VI-35, p. 74.

¹⁶ TP VII-8, p.79.

Spinoza no se oponía al afán de lucro, por el contrario: “Debe tenderse sobre todo a que los ricos sean económicos, por lo menos deseosos de aumentar sus riquezas. Porque,...si esa avidez que constituye una pasión universal y constante la alimentara el deseo de gloria, la mayoría se dedicaría con gran celo a aumentar...el haber con que pueden aspirar al respeto y evitar la vergüenza”¹⁷.

Su preocupación eran los latifundios de los patricios o de los señores feudales de la corte. Por eso, para todo Estado, Spinoza proponía que la propiedad de los inmuebles y la tierra fuesen públicas, alquilándose por una anualidad o vendiéndolas a cambio de parte de la producción, sin que fuese hereditaria, no para evitar la concentración de la riqueza, sino el monopolio.

Evaluación de la democracia americana actual

A pesar de que la democracia americana es la más exitosa de la historia, difícilmente Spinoza la habría tomado por ejemplo, si bien el pensamiento aglutinante americano está magníficamente expresado en la Declaración de Independencia que afirma la igualdad entre todos los hombres, quienes nacen con el derecho inalienable a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad.

Asimismo, la Constitución americana es espinosista, vía John Locke, al establecer la idea de la tolerancia política (el pluralismo), la libertad de credo (por lo cual el Estado no debe ser identificado con ninguna religión) y la libertad de expresión que permite el diálogo abierto (la semilla del sistema de controles y balances entre los poderes), etc.

Sin embargo, Spinoza hubiera calificado el sistema democrático americano actual como una aristocracia de la dirigencia partidaria política de dos únicos partidos que se turnan para gobernar con objetivos electoralistas. De hecho, los Padres Fundadores en los Estados Unidos no querían que existieran partidos políticos o “facciones”¹⁸.

Por otra parte, la constitución ha sido históricamente violada por sus presidentes¹⁹ mediante decretos ejecutivos que evaden el control del legislativo. Además, el Congreso legisla favoreciendo a

¹⁷ TP. X-6, p. 122.

¹⁸ Washington Farewell Address, www.gpo.gov

¹⁹ Violations of the Constitution, <http://www.apatheticvoter.com>

sectores privados determinados o a proyectos de su propio estado. No hay una instancia superior que obligue a respetar la constitución ya que la Suprema Corte actúa solo cuando es consultada y porque fue concebida, a propósito, como el más débil de los tres poderes careciendo de “influencia tanto sobre la espada como la bolsa” y para solo aportar discernimiento²⁰.

Spinoza abogaba por una democracia lo más participativa posible. Pero la ciudadanía americana muestra un creciente desinterés electoral y una falta notable de compromiso fiscal ya que: a) la participación en las elecciones federales entre 1964 y 2008 ha caído desde un 70 % a un 58% ²¹ y b) el 10 % más rico de la población paga el 70.5 % de la recaudación por ganancias, mientras que el 50% correspondiente a los de menos ingresos, aporta solo el 2.3%²².

Originalmente las fuerzas armadas americanas consistían solamente de las milicias estatales que aun existen, aunque han sido absorbidas en un ejército ahora profesional y permanentemente en pie de guerra. Solo la segunda enmienda de la constitución constituye un freno ante el poder armado del estado al otorgar a todo ciudadano el derecho de portar armas.

La justicia americana ha actuado por lo general, independientemente. Spinoza habría aprobado el juicio por jurados que, al permitir a los ciudadanos participar, evita la corrupción.

La democracia de Spinoza

Se podría especular que Spinoza habría elegido como ejemplo una democracia directa como la suiza, una confederación republicana de 26 cantones autónomos, inclusive en el gravamen de impuestos. Fue creada por la constitución de 1848 inspirada en la constitución americana y en la Revolución francesa que, como sabemos, fue anticipada por el tutor y amigo de Spinoza, Van den Enden. Es una democracia directa porque al electorado entero está representado en una Asamblea Federal por un espectro amplio de partidos que elige

²⁰ Alexander Hamilton, *The Federalist* N° 80, The Powers of the Judiciary.

²¹ Robert Longley, *Why Americans don't vote*, www.usgovinfo/about.com

²² www.thetaxfoundation.com

a un consejo ejecutivo colegiado. El presidente que se nombra solo tiene funciones protocolares.

La participación popular se expresa por medio de referéndum apoyado por un número elevado de firmas que sirven para la reforma de la Constitución, o cualquier modificación e inclusive la recusación de alguna ley. La Constitución ha sido repetidamente enmendada mediante este “derecho de iniciativa”, siendo así un documento consensuado que la ciudadanía misma vigila.

El ejército está compuesto de una milicia ciudadana obligada a cumplir prácticas militares anuales. Suiza no entró en ninguna de las dos Guerras Mundiales manteniéndose en paz a través del siglo 20.

Suiza es una de las naciones más estables y prósperas del mundo, con un ingreso anual per cápita de 54.600 US\$ y un desempleo del 2.9% y que figura 6 en el ranking de menor corrupción entre 176 países. A la tasa federal impositiva de entre 4 % y 8% para un salario medio, se agrega los impuestos cantonales que elevan el gravamen total a un 33%.²³, una tasa para nada confiscatoria pese a lo cual la evasión impositiva llega al 20 %. Debe ser una pasión humana más.

A Spinoza le preocupaban los pobres: “... prestar ayuda a cada indigente es algo que supera con mucho las posibilidades y el interés de un particular... por ello el cuidado de los pobres compete a la sociedad entera”²⁴. Posiblemente por eso la constitución Helvética incluye metas sociales para la salud, educación y vivienda públicas.

Conclusión

Ciertamente, la ciencia política de Spinoza es de actualidad y merece darse a conocer. El propósito de este ensayo, un ejercicio aplicando a la democracia los tratamientos de Spinoza, se habría cumplido.

²³ www.taxation.ch/index.php?id=20

²⁴ Spinoza Ética, Cuarta Parte, capítulo XVII, p. 373, Alanza Editorial, Madrid, 2004.

Keeping the field: Hobbes, Spinoza y el ejército **como concreción del poder soberano**

Jerónimo Rilla (UBA)

La relevancia del ejército para la explicitación del concepto de Estado no es algo que parezca necesario justificar. Por definición, el Estado tiene el monopolio de la fuerza pública. El expediente natural para la plasmación de ese título es, al menos para los pensadores modernos que vamos a abordar, el cuerpo burocrático castrense. Nada novedoso hasta aquí. El ejército —añadamos ahora— no sólo es un medio para la ejecución de los dictámenes del soberano sino que es el exponente más claro de la forma de institucionalización del Estado. Para ser más claros, tanto en Hobbes como en Spinoza el modo en que se estructura el cuerpo militar va de la mano del modo en que debe estructurarse la soberanía tal como la conciben. Soberanía no es únicamente representación o conducción como por una sola *mens*; también tiene su aspecto constitucional o, para expresarlo en términos hobbesianos, sistemático, corporal. Es decir, exige una organización específica. En este contexto, el ejército opera como figura metonímica del Estado. Tampoco esto parece ser algo original. En un mundo de enorme plasticidad entre el súbdito común y el oficial como el europeo del siglo XVII, fundado en una alta participación y circulación de ciudadanos en cargos estatales menores, no resulta extraño que se haya visto al militar como la muestra cabal del agente burocrático del incipiente Estado centralizador. Sin embargo, la ordenación de la defensa del Estado en milicias populares no implica necesariamente ausencia de institucionalidad. Más bien, deberíamos afirmar que, por sus reminiscencias con la *pólis* ateniense, tiende a justificar una instanciación democrática del poder soberano. Es precisamente en función de este punto, *i.e.*, sobre la base de la eliminación o la acentuación de la distancia entre ciudadano y soldado, que es posible constatar de qué modo entienden estos autores que hay que constituir institucionalmente la soberanía.

Nuestro trabajo se propondrá demostrar, entonces, que las distintas concepciones que podemos encontrar sobre los funcionarios militares traducen concepciones particulares sobre la constitución y

el régimen del poder soberano. En primer lugar, ensayaremos una prueba de la necesaria estructuración de las distintas concepciones del poder soberano en instituciones particulares. A la vez, expondremos cómo para Hobbes y Spinoza el cuerpo militar traduce de forma paradigmática esa institución estatal. Tercero, intentaremos extraer las consecuencias más ostensibles de esas configuraciones y hacer un balance de sus virtudes y dificultades.

I. La hipótesis central a probar, reiterémosla, será la siguiente: a distintas concepciones sobre la soberanía le corresponden distintas formas de institucionalización. Hobbes tiene una certidumbre: “La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos”.¹ *Protego, ergo obligo* es la piedra fundamental del poder soberano hobbesiano. La pregunta inminente es qué asegura la duración de la protección de manera tal que se justifique la obligación. Las claves de la continuidad se cifran en la *organización* como elemento que tercia en beneficio de su conciliación. Como advierte Baumgold, para Hobbes “cuando falla la organización, cesan las obligaciones”.² Pero ¿de qué organización estamos hablando? Según Hobbes, es sobre el soporte de un poder estructurado en sistemas y funcionarios que podemos enlazar, en la práctica, los dos engranajes centrales del gran sistema estatal: protección y obligación. Los súbditos comunes se hallan comprometidos con una base más o menos indeterminada de deberes que puede resumirse en el apego a las leyes civiles. Los funcionarios, en cambio, cuentan con una esfera de responsabilidades específica y tienen a su cargo la ejecución de acciones políticamente relevantes. De esta manera, para la realización de la tarea de protección el Leviatán requiere de instancias que exceden la simplicidad de la obligación que compete a los súbditos comunes. El exponente de este tipo de organización es —entendemos nosotros— el cuerpo de militares profesionales. En el *Resumen y Conclusión*, se explicita la diferenciación:

¹ Cf. Hobbes, T., *Leviatán*, trad. de M. Sánchez Sarto, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 180 [XXI.21].

² Baumgold, D., *Hobbes's Political Theory*, Cambridge, CUP, 1989, pp. 89–90.

...si un hombre, además de su obligación como súbdito, ha asumido una nueva obligación como soldado, entonces no posee la libertad de someterse a un nuevo poder mientras el antiguo subsiste [*keeps the field*], y le procura medios de subsistencia, con sus ejércitos o guarniciones, ya que en este caso no puede quejarse de falta de protección, ni de falta de medios para vivir como soldado.³

La relación entre soberanía, organización institucional y ejército como paradigma gana en perspicuidad si planteamos el problema en términos negativos: ¿cómo se relaciona la falla en la organización castrense con la destrucción del poder soberano? Los casos límite que angustian a Hobbes se evidencian en las figuras del soldado raso y de la patrulla perdida, oficiales sin autoridad sobre nadie y sin nadie que ejerza autoridad sobre ellos. Por un lado, nos dice que "... un soldado sin mando, aunque luche por el Estado, no representa por ello la persona del mismo; en ese caso no hay nada que representar, ya que todo aquél [*every one*] que tiene mando representa al Estado con respecto a aquéllos a quienes manda".⁴ Por otro, agrega:

[c]uando un grupo de personas es demasiado débil para defenderse a sí mismo, cada una usará su propia razón, en tiempo de peligro, para salvar su propia vida, ya sea huyendo o sometién-dose al enemigo, como considere mejor; del mismo modo que una pequeña compañía de soldados, sorprendida por un ejército, puede deponer las armas y pedir cuartel, o escapar, más bien que exponerse a ser exterminada.⁵

Ambos son casos en los que la burocracia se ve desnaturalizada, se sale de su eje ordenador, y termina perdiendo la especificidad de sus obligaciones particulares. En el primero, porque no hay subordinación ni jerarquía y, por ende, el Estado carece de representación. Mejor dicho, porque para constituirse en funcionario, es necesario que el agente esté inscripto en una cadena de mando. Si no, resulta indistinguible del resto de los súbditos. En el segundo, porque aun-

³ Hobbes, T., *op.cit.*, p. 579 [*Resumen y Conclusión*].

⁴ *Ibid.*, p. 198 [XXIII.5], traducción modificada.

⁵ *Ibid.*, p. 167 [XX.15].

que existan rangos y subordinaciones, por su segmentación, por su desprendimiento respecto de la totalidad del sistema, la compañía no puede comprometerse con la tarea general de protección o de guerra contra el enemigo. Un soldado sin mando o una compañía aislada y atacada por un ejército, no son representantes de nada, son simples átomos abandonados a su razón y sus fuerzas, los cuales, “...al no poder mantener sus posiciones por más tiempo [*keeping the field no longer*]”,⁶ ya no sirven al Estado en su función ministerial. Pero la imagen del campo de batalla agrega un elemento adicional. Para Hobbes, es cuando peligra la estabilidad estatal que la distinción súbdito/funcionario se torna relevante. Por eso, asegurar la preservación de las funciones de los ministros es esencial para que éstos cumplan con su papel específico y, al mismo tiempo, ‘mantengan la posición’. En otras palabras, lo central es la subsistencia del poder soberano y los que lo hacen subsistir son aquellos que cuentan con obligaciones particulares que no les permiten abandonar el campo de batalla. Esto, que se da en el plano militar, tiene que valer también para el ámbito político. La contracara del poder organizado es el modo de ejecución de las leyes en el régimen israelita. Hobbes desconfiaba profundamente de toda descentralización de la agencia política y de la participación del pueblo en ella, sobre todo por la dificultad de fijar funciones y procedimientos claros:

...entre los israelitas existió una ley positiva de Dios, su soberano, según la cual quien quedaba convicto de crimen capital, tenía que morir lapidado por el pueblo y que los testigos habrían de arrojar la primera piedra, y después de los testigos, el resto del pueblo... Sin embargo, como este tipo de procedimiento no quedó perfectamente comprendido, dio motivo a una peligrosa interpretación según la cual, cualquier hombre podía matar a otro en ciertos casos, por derecho de celo, como si las ejecuciones... no procediesen del mandamiento soberano sino del imperio del celo privado...⁷.

Como vemos, las claves del funcionamiento estatal se encuentran en la distancia que se establece entre el ámbito de acción del

⁶ *Ibid.*, p. 273 [XXIX.23], traducción modificada.

⁷ *Ibid.*, p. 582 [Resumen y Conclusión].

funcionario y el del resto de los súbditos. Así queda sincerada impudicamente nuestra perspectiva. Es sobre la base de una articulación de las instancias intermedias integrantes del Estado que se logra —ya no lo decimos en un tono tentativo— recuperar y completar el amplio campo de significaciones relativo a la fórmula *Protego ergo obligo*.

II. La aproximación spinoziana no escatima en incompatibilidades, propicias, empero, para una aproximación heurística a los tópicos hobbesianos. La continuidad a buscar, está claro, involucra la relación metonímica entre ejército y Estado. Para Spinoza, el rasgo central para la institución del poder soberano consiste en la conservación del estatuto de *sui juris* en los ciudadanos. Partiendo de una inspiración idéntica a la de Hobbes, aunque con un diagnóstico diametralmente opuesto, su particular comprensión de la soberanía se traducirá en un tipo de organización específica. La relación entre organización estatal y militar es aquí mucho más transparente: el ejército se establece directamente como la fuente del encuadramiento social en la sociedad política.

El ejército deberá estar formado exclusivamente por ciudadanos, sin exceptuar a ninguno, y por nadie más. Todos, por ende, deberán poseer armas y ninguno recibirá el derecho de ciudadanía sin haber aprendido antes las prácticas militares y haber prometido realizarlas en determinadas fechas del año... Todos los habitantes de las ciudades y del campo, es decir, todos los ciudadanos, serán distribuidos en familias, que se distinguirán por un nombre y un emblema especial.⁸

⁸ Spinoza, B., *Tratado político*, trad. de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2010, pp. 135–6 [VI.10–11]. Como advierte Allendesalazar.: “El ejército es el paradigma a partir del cual se hace posible medir las transformaciones que propone... para el conjunto de la sociedad civil: a saber, la posibilidad de instituciones fundadas sobre el mayor número de individuos y sobre la ausencia de una instancia de mando”. Cf. Allendesalazar, M., *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza, 1998, p. 110. Según este planteo, la desarticulación del problema político que consiste en “...eliminar, mediante mecanismos institucionales muy estrictos, la posibilidad de que un individuo ocupe el lugar del Padre-Todopoderoso, del Redentor o del Salvador, y para conseguirlo hace falta sencillamente que desaparezca este lugar antes de que nadie tenga el deseo de ocuparlo”. Cf. *Ibid.*, p. 120.

La confianza en la capacidad de articulación social del ejército popular se ve confirmada por el interés en la organización mosaica de las milicias en oposición a un cuerpo militar profesional asalariado.⁹ Lo importante es que esa configuración institucional salva los fines propios de la sociedad civil: el carácter de *sui juris* de sus ciudadanos, esto es, la capacidad de "...repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido...".¹⁰ En boca de Spinoza,

...para que los ciudadanos conserven su autonomía y defiendan su libertad, el ejército debe constar sólo de ciudadanos, sin excluir a ninguno. En efecto el hombre armado es más autónomo que el desarmado y aquellos ciudadanos que han entregado a otro las armas y le han confiado la defensa de las ciudades le han entregado sencillamente su derecho y se confían plenamente a su fidelidad.¹¹

La conformación de un cuerpo burocrático castrense, en cambio, introduce el riesgo de la segmentación respecto de la totalidad política. Generalmente, "...los soldados pagados, es decir, habituados a la disciplina militar y a soportar el frío y el hambre, suelen despreciar a la masa ciudadana por ser muy inferior a ellos en el asalto por sorpresa y en el campo de batalla".¹² En oposición al planteo anterior, aquí es preciso que la distancia entre súbdito común y funcionario sea reducida al mínimo. Tenemos que tener en cuenta que

...si sólo una parte de los ciudadanos es destinada al ejército, será necesario que también se les asigne un sueldo fijo. En consecuencia, el rey los apreciará más que al resto, entiéndase a unos hombres que sólo conocen el arte de la guerra y que... no piensan finalmente más que en rapiñas, discordias intestinas

⁹ Cf. Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, trad. de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2003, p. 362 [XVII.48].

¹⁰ Spinoza, B., *Tratado político*, *ed.cit.*, p. 95 [II.9].

¹¹ *Ibid.*, p. 163 [VII.17], cf. también p. 160 [VII.12]: "...para que los ciudadanos sean más apreciados que nadie por el rey y permanezcan autónomos cuanto el estado político o la equidad lo permiten, es necesario que el ejército conste de sólo ciudadanos y que también éstos sean sus consejeros".

¹² *Ibid.*, p. 173 [VII.28].

y guerras. De ahí que podemos afirmar que semejante Estado monárquico es, en realidad, un estado de guerra y que sólo el ejército goza de libertad, mientras que los demás son esclavos.¹³

En resumen, la organización de un cuerpo militar profesional exterioriza una instanciación antitética a la que pretende acuñar el autor, donde el mando es concentrado por unos pocos y, por consiguiente, se propicia la emergencia de jefes militares que degeneran en tiranos, imponiendo a los demás la servidumbre para asegurar su poder.

Que no se debe elegir a nadie para que mande a todo el ejército o a gran parte del mismo, a no ser por un año como máximo, y en caso de necesidad, lo saben todos cuantos han leído la historia... [p]ues es obvio que es la fortaleza del Estado lo que se confía a quien se le da tiempo suficiente para conquistar la gloria militar y elevar su nombre por encima del rey...¹⁴

La configuración en red de milicias populares a la romana, *i.e.*, en familias distribuidas en cohortes y legiones, permite que el Estado –utilicemos la formulación de Hobbes– mantenga las posiciones sin correr el peligro de que la sociedad se fragmente en una minoría de ciudadanos *sui juris* y una mayoría de *alterius juris*. En breve, preserva precisamente aquello que el poder soberano debe preservar.

III. Lo que para Hobbes era una falencia en la organización del cuerpo estatal, para Spinoza significa una enorme ventaja. Esto se debe a que, abusando de la iteración, las concepciones sobre el poder soberano de uno y otro tienen distintas plasmaciones institucionales. No es que Hobbes no haya prevenido las fidelidades endógenas que surgen del funcionamiento intra-grupal de las fuerzas armadas:¹⁵ el “magno vínculo” de los líderes populares favorece la dilución de las obligaciones en los miembros del sistema que representan como súbditos del soberano civil. La diferencia se trasluce en

¹³ *Ibid.*, pp. 167 [VII.22].

¹⁴ *Ibid.*, p. 151 [VII.17]. Cf. también Allendesalazar, M., *op.cit.*, p. 120.

¹⁵ Cf. Hobbes, T., *Leviatán*, *ed.cit.*, p. 290 [XXX.28] y *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, trad. de A. Rosler, Buenos Aires, Hydra, 2011, p. 361 [XVIII.14].

el diagnóstico sobre la desintegración del Estado. Spinoza cree que la organización falla cuando los ciudadanos pierden su autonomía y son arrojados a un estado aún más desesperante que el estado de naturaleza, la tiranía. Sin embargo, si nos situamos en el horizonte de sentido hobbesiano, la solución de la milicia popular equivale a la multiplicación del problema. En los momentos de riesgo, en esos momentos en que los cuerpos de funcionarios se despliegan para cubrir posiciones, se franquea el paso al desbande o, lo que es peor, a la guerra entre familias para la obtención del poder soberano. La descentralización de la corporación militar en familias las convierte inmediatamente en potenciales sistemas privados ilegales, desligados de la autoridad legítima. De este modo, el Estado se encontrará saturado de patrullas perdidas, libradas a su autodefensa y en permanente posición de guardia. Sabemos que tanto Hobbes como Spinoza desconfían del retorno a la multitud en la medida en que una ruptura en la continuidad del poder no se da jamás sin la reanudación de la guerra.¹⁶ Ninguno de los dos relatos soportaría este evento como una alternativa política válida. No obstante, en la formulación spinoziana existe una nota sugestiva que está ausente en Hobbes. La transparencia y coextensión entre poder militar y poder político tiene su reverso formal en el Consejo de Estado propio de toda monarquía. Por eso Spinoza aclara que “...quien mande sobre todo el ejército de una familia sólo será elegido en tiempo de guerra, tendrá el mando por un año, como máximo, y no podrá ser reelegido en lo sucesivo. *Estos jefes serán elegidos, además, entre los consejeros del rey o entre quienes hayan desempeñado dicho oficio*”.¹⁷ La vinculación de los miembros del ejército al Consejo real tiene como fin la politización de los conflictos que podrían llegar a resolverse por medio de las armas. No es aleatorio, entonces, el hecho de que Spinoza, con el fin de asegurar la paz interior, se preocupe por mantener un balance entre las familias mediante la incorporación equitativa de delegados en el Consejo estatal. “[L]os consejeros del rey... deben ser varios y no deben ser elegidos más que de entre los ciudadanos. Es decir, que se elegirán de cada familia tres o cuatro o cinco (si las familias no superan las seiscientas), todos los cuales constituirán un solo miem-

¹⁶ Cf. Spinoza, B., *Tratado Político*, ed.cit., p. 169 [VII.25] y Hobbes, T., *Leviatán*, ed.cit., p. 150 [XVIII.21].

¹⁷ Spinoza, B., *Tratado Político*, ed.cit., p. 136 [VI.10]; énfasis nuestro.

bro del Consejo Real”.¹⁸ Este modo de desactivación o aplazamiento de la guerra civil, que podría ser causada por la hipertrofia de grupos con capacidad de disputa del monopolio de la fuerza soberana, no aparece en la refutación hobbesiana a la agencia político–militar de los súbditos. La alternativa insospechada nos ofrece una muestra más de la cautela con la que Spinoza midió sus incursiones políticas.

¹⁸ *Ibid.*, p. 138 [VI.12].

Problema de la continuidad en el pensamiento político de Spinoza

Estudio comparativo del concepto de Pacto en TTP y TP

Antonietta García Ruza (UBA)

El *Tratado Teológico Político* (TTP), publicado en 1670, es la única obra de Spinoza sobre cuestiones políticas publicada en su vida. El *Tratado Político* (TP), iniciado en 1675, quedará inconcluso por la muerte del autor en 1677. La cuestión de la continuidad o discontinuidad entre ambos ha despertado distintas posturas entre los especialistas en su pensamiento político. En este trabajo investigaremos esta problemática teniendo como eje el concepto de pacto, el modo en que se arriba de las subjetividades naturales a la sociedad civil en cada tratado.

El propio Spinoza considera el TP como una continuación del TTP, de hecho el capítulo II del TP comienza diciendo que retomará lo dicho tanto en el TTP como en la *Ética* (E), allí dice:

En nuestro Tratado teológico-político hemos tratado del derecho natural y civil, y en nuestra *Ética* hemos explicado qué son el pecado, el mérito, la justicia, la injusticia y, en fin, la libertad humana. Pero para que quienes lean este tratado no tengan que buscar en otros cuanto es imprescindible para su comprensión, he decidido *explicar de nuevo aquí* esos conceptos y demostrarlos apodícticamente¹.

De esta manera, escribe este último tratado sobre la base del primero, sin concebir, al parecer, ruptura alguna entre uno y otro, sino más bien una continuidad tanto en lo que refiere al derecho natural como al civil.

Sin embargo, esta cuestión no cesó de ser problemática para aquellos estudiosos de su pensamiento. Entre aquellas lecturas que plantean una discontinuidad entre ambos tratados en relación al paso al Estado se encuentra la de Antonio Negri. Este autor establecerá

¹ B. Spinoza, *Tratado político*, versión de Atilano Dominguez, Alianza, Madrid, 1986, p. 89.

una ruptura entre el *TTP* y el *TP* basada en el carácter iusnaturalista del primer tratado que desaparecerá en el segundo, para dar lugar al verdadero pensamiento spinoziano. La teoría de Negri es que si bien en los capítulos XVI–XX del *TTP* Spinoza demuestra cómo su iusnaturalismo es accidental, postulando un pacto que carece de las características fundamentales del contractualismo moderno², el tratado en su conjunto queda marcado por la teoría del pacto. Allí escribe “...un cierto iusnaturalismo (paradójico y, si se quiere, entre paréntesis) es, de cualquier forma, relanzado: hará la felicidad del pensamiento político de los siglos sucesivos, y en particular fornirá bases para las aventurosas vicisitudes del spinozismo”³.

Según él, que Spinoza en el *TTP* asuma la solución del contrato frena el avance de su propuesta, “cuando en los últimos años de su vida, y en cualquier caso en el momento de máxima madurez del sistema, en el Tratado político (1675–1677) Spinoza elimina de la argumentación constitutiva la teoría del contrato expuesta en el Tratado teológico, la organización del sistema se hace coherente por sí misma”⁴, sostiene. En este último tratado, según Negri, no se encuentra ningún vestigio de aquel desafortunado accidente, en este momento la expresión democrática y el consenso activo sustituyen al pacto, y un método fundado en la relación común de las singularidades reemplaza cualquier otra relación posible entre individuos aislados: la potencia de producir la República, el hacer de la multitud reemplaza al contrato⁵.

Otra lectura que plantea la discontinuidad es la que hacen Reyda Ergün y Cemal Bali Akal en su artículo “Sobre la incompatibilidad

² Él mismo dice, en relación al pacto del *TTP* “De hecho, el pasaje de la individualidad a la comunidad no acontece por transferencia de potencia ni por cesión de derecho, sino dentro de un proceso constitutivo de la imaginación que no conoce cesura lógica. El Estado –aún definido en base contractual– no es ficticio; es, por el contrario, una determinación natural, naturaleza segunda, constituida por la dinámica concurrente de las pasiones individuales y discriminada a este fin por la acción de aquella otra fundamental potencia natural que es la razón” (Negri, A., *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 194).

³ Negri, A., *op. cit.*, p. 191.

⁴ *Ibid.* p. 201.

⁵ Negri, A., *Spinoza y Nosotros*, Colección Claves, Nueva Visión, Buenos Aires, 2011, p. 86.

entre el *TP* y el *TTP*⁶. Ellos coinciden en que hay muchas razones para decir que entre ambos tratados hay incompatibilidades y diferencias, sin embargo plantean la ruptura entre *TTP* y *TP* desde un punto de vista diferente del de Negri. Estos autores hacen hincapié en el párrafo 6 del capítulo IV del *Tratado político*, donde Spinoza utiliza el término “contrato” (*contractus*) tres veces, preguntándose si es utilizado en el mismo sentido que el término “pacto” (*pactum*) en el *TTP*. Su hipótesis es que, contrario a lo que muchos intérpretes creen, si bien en el *TTP* se halla la idea de pacto, este no tiene una perspectiva “contractualista”, mientras que el *TP* tiene un espíritu contractualista que no reside muy lejos del hobbesiano⁷.

El que Spinoza identifique en el *TTP* derecho y poder, elimina de cuajo toda posibilidad de transferencia, de esta manera la hipótesis contractualista se cae⁸, la sociedad surge como una necesidad natural y el pacto tematizado corresponde sólo a la institución de la democracia. La ficción del contrato sí se encuentra, por el contrario, según los autores, en el *TP*, donde Spinoza postula una teoría del contrato que presenta una doble dimensión. La primera es el contrato a partir del que se establece la sociedad, donde los hombres se ponen de acuerdo y unen sus fuerzas, de esto deriva el derecho del Estado. La segunda es el contrato político mediante el que la sociedad, por unánime acuerdo, transfiere este derecho a uno, a pocos o a un consejo formado por la multitud. De esta manera, lo que se observa es un contrato social y político a la vez (unión y sumisión), que instaaura un Estado cuyo régimen será igualmente legítimo tanto si es monárquico, aristocrático o democrático.

Ahora bien, también hay lecturas que plantean la continuidad entre ambos tratados. El más importante y respetado traductor y comentador de la obra de Spinoza, Atilano Domínguez, tiene una lectura unitaria del pensamiento político del filósofo. Esto se ve reflejado en sus traducciones, notas y prólogos al *TTP* y *TP*, y en sus múltiples artículos al respecto. Domínguez posee la convicción de que el segundo tratado completa al primero⁹.

⁶ En Tatián, D., (comp), *Spinoza. Cuarto Coloquio*, Ed. Brujas, Córdoba, 2008.

⁷ R. Ergün, C. Bali Akal, “Sobre la incompatibilidad entre el TP y el TTP” en *Spinoza. Cuarto Coloquio*, D. Tatián (comp.), Ed. Brujas, Córdoba, 2008, p. 415.

⁸ *Ibid.* p. 411.

⁹ Domínguez escribe: “Entre los escritos póstumos, editados por sus amigos,

Su análisis consiste en sostener que la doctrina spinoziana sobre la sociedad tiene como concepto central el pacto, es decir, que Spinoza es un contractualista, tanto como Hobbes o Rousseau¹⁰. Si bien la terminología usada por Spinoza en *TTP* y *TP* es distinta, ya que en el primero habla con frecuencia de transferencia o cesión de derechos por los ciudadanos a la sociedad, y el segundo suele hablar más bien de “unión” de fuerzas o derechos y de consenso, Domínguez considera que los dos apuntan exactamente a lo mismo: el consenso o contrato. “El consenso social o pacto político determinan, en ambos casos, el poder del Estado y sus límites, es decir, las relaciones entre el Estado y los súbditos”¹¹, establece. Este pacto es descrito por el autor con la doble dimensión que describían Reyda Ergün y Cemal Bali Akal como característica del contractualismo moderno: unión de todos los individuos que serán los miembros de una futura sociedad, y constitución de una autoridad suprema con poder coactivo sobre todos ellos¹².

Sosteniendo una interpretación de continuidad, aunque diferente de la de Atilano Domínguez, se encuentra Emilia Giancotti. Ella considera que Spinoza elabora una teoría propia del pacto o contrato, que excluye toda idea de alienación de derechos y representación por abordar el paso al Estado como un desplazamiento de potencias, y la sostiene a lo largo de sus dos tratados políticos¹³, esto impide

el mismo año de su muerte, en latín y en holandés, apareció este tratado, que, aunque inacabado, completa el anterior” (Spinoza, B., *Tratado político*, *op. cit.*, p. 7).

¹⁰ Sobre esto explicita: “Desde los sofistas y los estoicos hasta nuestros días se ha distinguido dos tipos de filosofía del Derecho: teorías iusnaturalistas, que fundan el Derecho en la naturaleza, y teorías contractualistas, que lo fundan en el pacto o convención. Si se mantiene esa distinción, harto ambigua y problemática, no cabe duda que Spinoza, con Hobbes y Rousseau, defiende la teoría del pacto” (Domínguez, A., “Libertad y Democracia en la filosofía política de Spinoza”, *Revista de Estudios políticos N IV*, 25, Madrid, 1979, p. 131).

¹¹ Domínguez, A., *op. cit.*, p. 144.

¹² *Ibid.* 141.

¹³ Ella sostiene: “Toda idea de alienación de derechos está ausente de la teoría política spinoziana. No obstante, a mi juicio, esto es válido no sólo para el TP, en el cual – según Negri y otros estudiosos del pensamiento político de Spinoza (Mugnier Pollet, Matheron, Balibar y otros)– estaría ausente la idea del contrato, sino también para el TTP, donde Spinoza elabora una teoría propia del pacto...” (Giancotti, E., “Introducción” en Antonio Negri, *Spinoza Subversivo*,

que podamos hablar de él como un contractualista moderno más.

Esta filósofa sostiene que hay completa unidad entre ambas obras. Según ella, la teoría del pacto, en la específica acepción spinoziana¹⁴, es decir, de naturaleza específicamente no contractualista, no es abandonada en el *TP*, como sucedía según Negri, sino que recibe allí su formulación más adecuada. Al respecto dice:

Donde la definición de *imperium* a través de la potencia de la multitud, la idea de que sólo cabe concebir el derecho natural allí donde los hombres tienen derechos comunes y la confirmación de la *democracia* como forma de gobierno enteramente absoluta en cuanto gestionada por la colectividad, no excluyen, sino que implican la idea del consenso y de decisión común, a la vez que excluyen, como en el *TTP*, la idea de representatividad y de alienación del derecho natural¹⁵.

De esta manera, Giancotti termina por adherir a una lectura que considera al *TTP* como una premisa e incluso como el alma de la parte faltante del *TP* (la forma del gobierno democrático).

Coincidimos con una lectura continuista que, en concordancia con Emilia Giancotti, planteará una continuidad entre ambos tratados basada en su carácter no contractualista. Tres características otorgadas por Spinoza al pacto propuesto tanto en su *TTP* como en su *TP* nos permite sacarlo de las vías del contractualismo moderno: la identidad entre derecho y potencia, el principio de utilidad y su propuesta democrática.

La equiparación realizada por Spinoza entre derecho y potencia es la base de su sistema político y aquello que le permite arribar a un esquema diferente, no trascendente, sino inmanente. La imposibilidad de renunciar al derecho natural que, por ser igual al poder que cada hombre posee por naturaleza, es tan inalienable como la propia condición humana, es la clave para plantear un paso no contractualista al Estado civil: nadie, de hecho, podrá nunca transferir

Variaciones (in)actuales, Ediciones Akal, Madrid, 2000, p.19).

¹⁴ Emilia Giancotti toma la caracterización del pacto del *TTP* realizada por Antonio Negri en *La anomalía salvaje*.

¹⁵ Giancotti, E., *op. cit.*, p. 20.

a un poder por fuera de sí su poder ni, por consiguiente, su propio derecho.¹⁶

En segundo lugar, el pacto propuesto en el *TTP* está basado en la utilidad, cuestión que muestra nuevamente un alejamiento del contractualismo moderno. El pacto es válido en la medida en que tiene utilidad¹⁷, si desaparece el fin para el que había sido contraído, éste pierde su autoridad y legitimidad. Esto aparece como un instrumento de garantía contra los riesgos de degeneración del poder¹⁸ y nos vuelve a mostrar cómo en el pacto propuesto por Spinoza no hay cesión ni renuncia de una vez y para siempre del derecho a un poder soberano. El individuo siempre conserva su derecho natural de buscar aquello que le conviene y destruir aquello que lo perjudica (*Conatus*).

En tercer lugar, y por si quedaba alguna duda, el mismo Spinoza elimina de su sistema la trasferencia de derechos mediante dos estrategias. En primer lugar, establece la distinción fundamental entre acciones y juicios, considerando que al entrar en el Estado cada individuo renuncia al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y juzgar, dado que es imposible para alguien alienar el propio juicio y odiar a quien le hizo un favor o amar a quien le hizo daño¹⁹. De esta manera elimina la posibilidad de transferir el derecho al propio pensamiento.

La segunda estrategia termina por anular cualquier tipo de transferencia. Ahora, Spinoza establecerá que la cesión de derechos en lo concerniente a las acciones se anula cuando uno habla de democracia: al renunciar a su derecho de actuar según su antojo en favor de toda la sociedad, el individuo conserva un alto grado de la libertad que tenía en el estado de naturaleza. “Pues, en este Estado, nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen

¹⁶ Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, p. 353.

¹⁷ Spinoza explicita “Es una ley universal de la naturaleza humana que nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo a un mal mayor” (B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, op. cit., p. 338).

¹⁸ Giacotti, E., op. cit., p. 20.

¹⁹ Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, op. cit. p. 353.

siendo todos iguales, como antes en el estado natural”²⁰, sostiene. Así, el ciudadano se reserva para sí el derecho de ser consultado en lo que concierne a las decisiones estatales. Ser consultado es un signo de que no se ha transferido el derecho totalmente, es conservar de cierta forma el derecho a vivir según el propio juicio²¹. En este sentido, lo que se da en la democracia no es otra cosa que un “actuar de común acuerdo”, si cada uno cede su derecho a todos y todos se reservan el derecho de consulta, entonces lo que se da es un actuar de acuerdo con las opiniones de todos.

En su *TTP* Spinoza dice:

Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, *a condición* de que cada uno transfiera a la sociedad todo el poder que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema²².

Esta es entonces la propuesta spinoziana, la única manera de formar una sociedad basada en un pacto social y no contradecir el derecho natural es “transfiriendo” todo el poder que los individuos tienen, no a un Estado trascendente, sino a la sociedad toda. De esta manera, no hay un despojarse del derecho natural en favor del Estado, sino más bien una “autotransferencia” (inmanencia) en la cual el individuo no pierde lo que da, sino que lo recupera con creces, actuando como expresión individual de la potencia colectiva. En este sentido, lo que Spinoza nombra como transferencia es un “poner al servicio de la sociedad” el poder que uno posee, así el Estado surge como fruto de la unión de todas las potencias individuales y, por tanto, poseerá el derecho colectivo sobre todas las cosas²³.

²⁰ *Ibid.* p. 344.

²¹ Pac, A., “La ambigüedad de la democracia: deslindando conceptos en el terreno político” en *Spinoza. Segundo Coloquio*, D. Tatián (comp.), Altamira, Buenos Aires, 2006, p. 171.

²² Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, *op. cit.*, p. 341.

²³ Spinoza escribe: “...para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos. Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el

En el *TP* encontramos el mismo punto de partida: la identificación entre derecho y poder, y las mismas consecuencias que de ésta se desprenden. El Estado político tendrá como base, al igual que en el *TTP*, la utilidad, “tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad”²⁴, quien decidió obedecer todas las normas de la sociedad fue guiado por ella, ésta es el móvil y fundamento de la asociación política. Esto implica nuevamente la posibilidad de una rebelión frente a la degeneración del poder, en la medida en que el Estado deje de ser algo útil a los ciudadanos y su conservación, se presentará la posibilidad de la ruptura del pacto, esto, como ya hemos explicitado, habla de la permanencia del derecho natural dentro del Estado civil, no hay corte sino continuidad entre un estado y otro.

También en este tratado Spinoza postula un pacto o contrato y vuelve a utilizar la noción de transferencia en varias ocasiones²⁵. Sin embargo, tal como ocurría en el *TTP*, esta transferencia o cesión de derechos a un poder trascendente se ve invalidada mediante exactos mecanismos. El mismo Spinoza vuelve sobre la distinción entre acciones y pensamientos, estableciendo que “no pertenece a los derechos de la sociedad todo aquello a cuya ejecución nadie puede ser inducido por premios o amenazas”²⁶, es decir que nadie puede renunciar a su facultad de juzgar. En segundo lugar, en lo que refiere a las acciones, sólo se hablará de transferencia en relación a la monarquía o aristocracia²⁷, ésta misma queda totalmente excluida cuando Spinoza establece nuevamente la democracia como el único Estado realmente absoluto, por ser el único detentado por toda la

apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez” (*Ibid.* p. 337).

²⁴ Spinoza, B., *Tratado político*, op. cit., p. 108.

²⁵ Spinoza escribe: “No cabe duda de que los *contratos* o leyes por los que la Multitud *transfiere* su derecho a un Consejo o a un hombre deben ser violados, cuando el bien común así lo exige” (Spinoza, B., *Tratado político*, op. cit., p. 124).

²⁶ *Ibid.*, p. 111.

²⁷ Allí dice “Hay que indicar la diferencia que existe entre el Estado que se transfiere a uno y aquel que se transfiere a un Consejo bastante numeroso, la cual es realmente enorme...”, estableciendo que en ambos gobiernos, una vez hecha la transferencia, la multitud ya no conserva ningún poder de consulta. (*Ibid.*, p. 183).

multitud²⁸. En este tipo de Estado, la alienación de derechos surgida de la representación no tiene lugar, todos los ciudadanos reclamarán con justicia el derecho de votar en el Consejo Supremo y ocupar cargos en el Estado²⁹.

En ambos tratados la identificación entre derecho y poder, la utilidad como sustento del pacto y la defensa de la democracia como unión de las potencias individuales en un cuerpo político que, por tanto, carece de toda representación y alienación o transferencia de derechos, son los argumentos más contundentes para sacar el pensamiento político spinoziano de las vías del contractualismo moderno. No se encuentra en su propuesta una ruptura entre estado de naturaleza y Estado civil, este último no puede concebirse como un ente artificial surgido de un pacto entre individuos basado en la renuncia de derechos, sino que es constituido a partir de la composición de las potencias individuales en un solo cuerpo. Lo que habrá es una unión de poderes y, por lo tanto, de derechos en una multitud que se comportará como guiada por una sola mente³⁰.

Una vez dejada de lado la ilusión contractualista que surge de quedarse en los términos sin ir más allá, se ve con claridad la continuidad de un tratado al otro, la propuesta absolutamente democrática e innovadora que se expone con coherencia del *TTP* al *TP*.

²⁸ *Ibíd.* p. 184.

²⁹ *Ibíd.* p. 243.

³⁰ *Ibíd.* p. 107.

Público y privado en Spinoza

Claudia Aguilar (UBA)

I. Introducción

En el presente trabajo se pretenderá, en primer lugar, abordar una problemática cara a la filosofía política moderna, a saber, la distinción entre los ámbitos público y privado; intentando dilucidar si dicha dicotomía es aplicable a la propuesta de la *Ética*¹ de Spinoza. No hay que perder de vista que la diferencia entre ellos radica en que el espacio público es el ámbito de las relaciones políticas y consensuadas, el ámbito de los sujetos propiamente dichos, de los iguales, en una palabra, el espacio público es el lugar de la libertad. Por el contrario, el ámbito privado es el lugar de la sujeción natural, donde la igualdad no se asume y las relaciones no son consensuadas; este ámbito es a-político y es, en resumen, el lugar de la sujeción.

Ahora bien la hipótesis de trabajo se podría formular de la siguiente manera: como en Spinoza no hay un corte tajante, una ruptura tal, sino más bien una transición entre el Estado de Naturaleza y la Sociedad Civil (y en esto es en lo que se distancia de los contractualistas clásicos), la distinción público/privado no es posible de ser trazada en la Sociedad Civil dado que dicho autor no sostiene la posibilidad de la sujeción natural en el Estado de Naturaleza.

En segundo lugar, se intentará entrever las implicancias prácticas de la ausencia de la dicotomía público/privado, principalmente en lo que compete a la relegación de “sujetos” específicos para cada ámbito. La particularidad del planteo spinozista se ilumina si consideramos otros planteos contractualistas donde la división público/privado tiene la eficacia concreta de relegar sujetos a cada ámbito según el sistema binario de género-sexo. Pues, en los esquemas en los que la distinción público/privado es trazada, el espacio público es el lugar de desempeño de los varones, es decir, de los sujetos políticos. Mientras a las mujeres se les asigna el espacio privado de la vida doméstica.

¹ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editora Nacional, Madrid, 1994.

A diferencia de Spinoza, en autores contractualistas esta atribución de lugares dentro de la Sociedad Civil, a partir del sistema de género-sexo, es sustentada por las características propias que a cada componente de la dicotomía ellos mismos asignan. Estos objetos del discurso, estos sujetos, además, ya serían sexuados y comportarían todas las características adscriptas a su sexo-género desde el Estado de Naturaleza.

Si bien no hay que olvidar que Spinoza sostiene la desigualdad natural entre varones y mujeres (por ejemplo, podemos ver una perla misógina en el final del *Tratado Político*² donde asegura que la sujeción e incapacidad política femenina se debe a la debilidad de las mujeres), lo que se pretende demostrar es que el planteo spinozista de la *Ética* no permitiría sostener características particulares como connaturales a cada género-sexo. Por lo tanto, tampoco se relegaría una esfera particular de la vida como destino de cada persona, condicionada por su género-sexo, como un deber final a cumplir.

II. Transición a la Sociedad Civil

En Spinoza la instauración de la Sociedad Civil no es una ruptura con la Naturaleza sino que se refiere más precisamente a una transición entre un estado y el otro. En este sentido, el pacto no rompe ni pretende romper el orden común de las cosas, sino que la instauración de la Sociedad Civil responde a los dictámenes de la Razón. Ésta no dicta más que la búsqueda de la propia utilidad como fundamento de la moralidad.

Así expresa la conformación de un cuerpo común en el Escolio a la Proposición XVIII de la cuarta parte de la *Ética*: “En efecto, si por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre.”³ Es así que la sociedad no es un quiebre de la situación natural sino unión de *conatus* para la conformación de un único individuo.

De este modo, lejos está del planteo spinozista una noción de la

² Spinoza, B., *Tratado Político*, Alianza, Madrid, 1986.

³ Spinoza, B., *Ética*, op. cit. p. 226.

Naturaleza como aquello a dominar, dado que el concepto de Naturaleza que maneja es bien distinto⁴. Por lo tanto, la Naturaleza puede ser considerada el criterio de legitimidad a la hora de analizar las relaciones humanas ya sea en el Estado de Naturaleza o en la Sociedad Civil.

Ahora bien, cabe tener en mente lo que Molina Petit sostiene en torno a los teóricos del contrato, haciendo a su vez ella misma la salvedad del caso spinozista. La autora sostiene que cuando se considera el contrato en sí mismo como la única justificación plausible del cuerpo político, el espacio público queda entendido por esta instancia contractual. Como contrapartida el espacio privado-familiar, y las mujeres, cuya ontologización se expresa en el singular *La Mujer*, se justifica a partir de naturalizaciones carentes de pertinencia política.⁵

En este sentido es menester considerar que en el planteo spinozista, al no ser el paso a la sociedad civil un quiebre contractual que justifique *per se* el ámbito público, tampoco hay una consideración en torno al ámbito privado como distintivo en tanto que lugar de la sujeción natural. Esto veremos en el próximo apartado.

III. De la sujeción

En cuanto a la sujeción “natural” podemos empezar por lo sostenido por Spinoza en el Escolio II a la proposición XXXVII de la parte IV de la *Ética*⁶, puesto que en dicho Escolio se define la obediencia como un mérito del ciudadano. En virtud de la obediencia se juzga a un ciudadano como digno de gozar de las ventajas del Estado. Es decir, no hay obediencia, al menos legítima, en el Estado de Naturaleza tal como dicho estado es propuesto en la *Ética*.

De este modo, la obediencia sería una instauración propia de la Sociedad Civil y no habría nada parecido a una obediencia natural como contrapartida de la sujeción natural. Por lo tanto, podemos

⁴ La polisemia del término “naturaleza” es un problema a la hora del ejercicio interpretativo pero excede el presente trabajo.

⁵ Molina Petit, C., *Dialéctica feminista de la ilustración*, Anthropos, Barcelona, 1994.

⁶ Spinoza, B., *Ética*, *op. cit.* p. 242.

afirmar que Spinoza niega la existencia de un ámbito privado, causa de la sujeción natural, sexual y doméstica que reflejaría la superioridad natural varonil. En consecuencia, siendo inexistente uno de los componentes del binomio público/privado, podemos sostener que cae dicha dicotomía siendo la propuesta spinozista, una vez más, superadora de los planteos dicotómicos.

Aunque el asunto pueda parecernos una obviedad, en este planteo Spinoza difiere con otros autores modernos, como Rousseau y Locke, los cuales se esforzaron en legitimar la naturalidad de la subordinación sexual. En el Estado de Naturaleza spinozista, en contraposición a lo propuesto, por ejemplo por Rousseau, nadie está obligado por ley alguna a obedecer a nadie más que a sí mismo. Así lo propone en el Escolio a la Proposición XVIII de la cuarta parte:

Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia—lo que realmente le sea útil—, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está a su mano por conservar su ser.⁷

De este modo, en el planteo spinozista, al no haber sujeción natural en el Estado de Naturaleza, no hay un fundamento natural para la sujeción sexual dentro de la Sociedad Civil.

Así pues, reiteramos, la subordinación sexual no tiene origen en la Naturaleza y dado que el ser humano no es un imperio dentro de otro imperio, dicha subordinación carece de legitimidad y por tanto de racionalidad. Entonces, la sujeción basada en el sistema de sexo—género no tendría lugar en la consideración de un Estado racional que pretenda seguir el orden común de las cosas.

Ahora bien, si planteamos como contra—argumento la hipótesis de un pacto de sujeción de las mujeres por propio consentimiento, debemos considerar que esto entra en contradicción con lo propuesto en el Escolio a la Proposición XX de la parte cuarta, a saber: “nadie deja de apetecer su utilidad, o sea, la conservación de su ser, como no sea vencido por causas exteriores y contrarias a su naturaleza...”⁸

⁷ *Ibid.* p. 225.

⁸ *Ibid.* p. 227.

Es decir la causa de un pacto que tenga como consecuencia la sujeción, nunca puede estar dada por la esencia individual, y nunca puede ser racional.

Por último, quisiera considerar el contrato que otros contractualistas han propuesto como válido para la sujeción de las mujeres en la sociedad civil, es decir, el matrimonio. Este contrato lleva la impronta de sujeción y obediencia por ejemplo en el planteo rousseauniano, así lo describe Rousseau en el *Emilio*.

Pero, centrándonos en Spinoza, es menester considerar la parte del final de *Ética* IV, más precisamente en el capítulo XX⁹, donde sostiene que una de las condiciones para que el matrimonio concuerde con la razón es que el amor de ambos tenga por causa sobre todo la libertad de ánimo, es decir no debe estar guiado por pasiones como el miedo, la codicia, etcétera¹⁰. De este modo, en términos spinozistas, ningún contrato podría ser considerado de sujeción, pues, ninguna sujeción, entendida como renuncia total, es legítima.

Por tanto, el contrato matrimonial no justifica la sujeción como contrapartida de una protección supuestamente otorgada por parte del varón. La razón debe ser la guía en este caso tanto como en los restantes.

IV. Consideraciones finales

Una vez más, puesto que no hay sujeción apolítica que fundamente una división de ámbitos en público y privado, es decir, en la propuesta spinozista no hay obediencia natural; no hay un vestigio de Estado de Naturaleza encarnado en las sujeciones apolíticas del ámbito privado de la Sociedad Civil. Como consecuencia se irracionaliza la sujeción, de manera que el poder que ejerce la misma también queda irracionalizado.

Ahora bien, de manera consecuente, y en adición, no se podría asumir desde la perspectiva de la *Ética* un sistema binario de género-sexo con comportamientos y características según a qué lado del par ordenado se pertenezca. Por el contrario, las características

⁹ *Ibid.* p. 273.

¹⁰ Es interesante la referencia a la libertad de ánimo dado que, a mi entender, no aparece esa noción en otra parte de la *Ética*.

morales se explican en el Escolio II a la Proposición XXXVII de la cuarta parte de la *Ética* como algo extrínseco, propio de la Sociedad Civil, que no tiene ninguna pertinencia a la hora de explicar la esencia individual. Pues, la esencia es individual y no condicionada por el género-sexo en cuestión.

Como última cuestión quisiera hacer una aclaración: a pesar de mi conciencia en que una lectura como la propuesta en el presente trabajo sea completamente criticable, y debe haber muchas citas que apoyen esa postura, mi intención fue ver qué condiciones de posibilidad dejaba la *Ética* para una lectura no patriarcalista de la modernidad.

Sin ánimos de justificar las intervenciones misóginas que aparecen en la *Ética* y en otras obras spinozistas como algo entendible por una cuestión epocal, la intención no fue tanto una lectura crítica, sino una lectura con el objetivo de entrever que consecuencias consideraríamos deseables para la construcción de una sociedad más racional en términos spinozistas. Todo lo anterior, tomando como punto de partida que la teoría de Spinoza es una teoría de la libertad.

RECORRIDO IV

La intuición intelectual en Spinoza

María Jimena Solé (UBA-Conicet)

La *ciencia intuitiva* (*scientia intuitiva*) irrumpe en el desarrollo de la argumentación de la *Ética* de manera sorpresiva. En el segundo escolio de la proposición 40 de la segunda parte, Spinoza recapitula lo demostrado en las proposiciones anteriores e introduce esta noción novedosa, al exponer su doctrina de los tres géneros de conocimiento. Existen, según él, tres maneras diferentes en que se ejerce la potencia pensante del alma humana. A las dos primeras maneras de ejercer esta potencia Spinoza había hecho referencia ya a lo largo de las proposiciones precedentes. En primer lugar, la imaginación, que consiste en la formación de ideas de las afecciones corporales producidas en virtud de la experiencia sensible o mediante signos, y de ideas universales que surgen por abstracción a partir de las anteriores.¹ En segundo lugar, la razón, que consiste en la formación de las denominadas “nociones comunes”, aquello que es común a todas las cosas y que está igualmente en la parte y en el todo.² Finalmente, Spinoza postula la existencia de un tercer género de conocimiento, la ciencia intuitiva, que según es presentada en este escolio de la *Ética*, “progres a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”.³

El hecho de que Spinoza no realice ninguna referencia a la ciencia intuitiva antes de este escolio y el hecho de que la definición con la cual la presenta allí sea oscura, pueden motivar en el lector cierta confusión. Pero más allá del desconcierto generado por la sorpresiva irrupción de un misterioso tercer género de conocimiento, la ciencia intuitiva se revela como problemática y genera resistencia en el lector de la *Ética*, al menos en conexión con dos aspectos.

Un primer problema es la relación entre este tercer género de conocimiento y los otros dos, pero particularmente con la razón. En efecto, parecería ser que la ciencia intuitiva, que logra acceder

¹ Cf. E II, 16 a 31.

² Cf. E II, 38 y cor.

³ E II, 40, esc. 2.

a la esencia de la sustancia y a las esencias de las cosas particulares, supera al conocimiento racional que consiste únicamente en la formación de las nociones comunes, transformándose de este modo en el auténtico órgano de la filosofía. Esto permitiría sospechar que Spinoza podría estar invitando a sus lectores a abandonar la filosofía hecha a fuerza de razón demostrativa para postular la existencia de un acceso directo e inmediato a la esencia de lo real, que fácilmente podría ser interpretado como una experiencia mística, una vivencia interior, inefable, intransferible, incomunicable. Esta interpretación, que haría de la ciencia intuitiva una invitación a pasar a un plano que podríamos denominar no-racional, se revela como sumamente problemática en el contexto de una filosofía que toda la tradición ha etiquetado como *racionalista* y que se declara explícitamente heredera de los principios de Descartes, quien había reivindicado esta facultad como universalmente compartida por todos los seres humanos y como el único modo de acceso a la verdad.

Además, existe otro factor, extraño al sistema y al orden de la argumentación del propio Spinoza y, por así decir, de acción retroactiva, que contribuye a la problematicidad de la noción de intuición intelectual. Como se sabe, poco más de cien años después de la gestación de la *Ética*, la intuición intelectual fue transformada por Kant en algo así como un *tabú filosófico*. En efecto, Kant rechaza la intuición intelectual pues, según él, ésta implica afirmar que es posible el conocimiento de algo que no puede darse en la experiencia. Frente a esta pretensión que según Kant es reivindicada por dogmáticos, soñadores y fanáticos, la *Crítica de la razón pura* establece terminantemente que sólo existe y sólo puede existir una intuición *empírica*, que tiene lugar “en la medida en que el objeto nos es dado”.⁴ Pero un objeto únicamente puede sernos dado a nosotros, los seres humanos, sostiene Kant, si afecta de algún modo nuestro espíritu o nuestra psiquis. Por lo tanto, los noumenos o cosas en sí, en la medida en que jamás pueden darse en la experiencia, se encuentran más allá de los límites del ejercicio de la razón humana. De esta manera, la existencia y la esencia de la divinidad son territorios en los que el conocimiento humano jamás puede adentrarse.

⁴ Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de Rivas, Buenos Aires, Alfaguara, 1997, p. 65 (KrV A 19/B 33).

El objetivo de las próximas páginas es examinar problemáticamente la noción de ciencia intuitiva tal como Spinoza la presenta en su *Ética*, teniendo en mente tanto la posterior negación por parte de Kant de la existencia de una intuición intelectual por significar una extralimitación de las facultades humanas del conocimiento así como la problemática relación que, al interior del sistema spinoziano, se establece entre este tercer género de conocimiento y la razón. Como conclusión de este análisis, propondré una interpretación de la ciencia intuitiva que, a mi juicio, evita ciertas dificultades y pone en evidencia el lugar fundamental que ella ocupa en el edificio doctrinal de la *Ética*.

I. La definición

Como se mencionó ya, el segundo escolio de la proposición 40 de la segunda parte de la *Ética* se limita a afirmar que la intuición intelectual procede “de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”. Si bien esta definición puede ser y ha sido considerada como críptica y oscura por los intérpretes de Spinoza,⁵ adelanta varios aspectos fundamentales que permiten caracterizar a la ciencia intuitiva y distinguirla de los otros dos géneros de conocimiento.

En primer lugar, al definir la ciencia intuitiva de esta manera, Spinoza indica una direccionalidad propia de este modo de conocer. La ciencia intuitiva consiste en un proceder que va del conocimiento de la causa –ciertos atributos de la sustancia, que expresan su esencia eterna e infinita– al conocimiento de sus efectos –las esencias de las cosas particulares–.

En segundo lugar, Spinoza afirma que se trata de un conocimiento adecuado, es decir, verdadero, lo cual significa que representa

⁵ Podría afirmarse en este punto con G  roult, que la oscuridad es inevitable, pues se trata sencillamente de una anticipación que no pretende agotar el asunto (cf. Geroult, M., *Spinoza II, L'  me*, Paris, Aubier, 1974, p. 383). Según Macherey, esta definición es intencionalmente misteriosa pues este g  nero de conocimiento no puede ser explicado en ese momento de la deducción y únicamente cumple la función de despertar la curiosidad del lector (cf. Macherey, *Introduction a l'Étique de Spinoza. La deuxième partie – La réalité mentale*, PUF, Paris, 1997, pp. 318–9).

las cosas tal como son en la realidad.⁶ En este sentido, la ciencia intuitiva se opone a la imaginación, que se compone de ideas inadecuadas y es, por lo tanto, la única causa de la falsedad en la mente humana.⁷ Pero este mismo aspecto la equipara con la razón. En efecto, Spinoza sostiene que el segundo y el tercer género ofrecen un conocimiento necesariamente verdadero, pues ambos géneros se componen de ideas adecuadas.⁸

Finalmente, en tercer lugar, esta definición establece que la ciencia intuitiva permite conocer las esencias, tanto de Dios como de las cosas singulares o particulares.⁹ De modo que, a diferencia de la razón que consiste en un conocimiento adecuado de las nociones comunes, las cuales “no constituyen la esencia de ninguna cosa singular”¹⁰, la ciencia intuitiva sí brinda un acceso adecuado a la realidad concreta, esto es, a la esencia de la sustancia y las esencias de los modos finitos que se siguen de ella.

Antes de concluir el escolio donde aparece esta definición que estamos analizando, Spinoza introduce el ejemplo ya célebre del cuarto número proporcional para ilustrar la naturaleza propia de cada género de conocimiento. Si bien este ejemplo puede generar, al igual que la definición examinada, cierta perplejidad en los lectores,¹¹ añade otras dos características específicas de la ciencia intuitiva. En su ejemplo, Spinoza compara los tres géneros de conocimiento con las diferentes maneras en que, dados tres números,

⁶ Acerca de la noción de verdad y su relación con la noción de adecuación en Spinoza, véanse E II, def. 4 y E II prop. 34. De esto se sigue que tanto la razón como la ciencia intuitiva consideran la realidad como necesaria y no como contingente. Sin embargo, a diferencia de la razón que únicamente lo hace “bajo cierta especie de eternidad” (E II, 44, cor. 2; subrayado mío), la ciencia intuitiva logra captar la necesidad de las cosas verdaderamente, tal como es en sí, en la medida en que depende de la naturaleza eterna de Dios.

⁷ Cf. E II, 41.

⁸ Cf. E II, 41.

⁹ En E V, 36, esc. Spinoza caracteriza la ciencia intuitiva como un conocimiento de cosas singulares.

¹⁰ E II, 37.

¹¹ Macherey sostiene que el ejemplo contribuye a oscurecer el concepto de ciencia intuitiva y que esto se debe a que Spinoza pretende únicamente despertar la curiosidad del lector y no a explicar esta noción en este lugar de la *Ética* (Cf. Macherey, *op. cit.*, p. 322–3).

puede obtenerse el cuarto número proporcional. Reproduzco el pasaje completo:

Dados tres números, se trata de obtener un cuarto que sea al tercero como el segundo es al primero. Los mercaderes no dudan en multiplicar el segundo por el tercero y dividir el producto por el primero, y ello, o bien porque no han echado en olvido aún lo que aprendieron, sin demostración alguna de su maestro, o bien porque lo han practicado muchas veces con números muy sencillos, o bien por la fuerza de la demostración de la proposición 19 del Libro 7 de Euclides, a saber, por la propiedad común de los números proporcionales. Ahora bien, cuando se trata de números muy sencillos, nada de esto es necesario. Por ejemplo: dados los números 1, 2 y 3, no hay nadie que no vea que el cuarto número proporcional es 6, y ello con absoluta claridad, porque de la relación que, de una ojeada (uno intuitu), vemos que tienen el primero con el segundo, concluimos el cuarto.¹²

De este ejemplo se sigue que, según Spinoza, la imaginación es como el proceder de los mercaderes que, confiando en su memoria, realizan mecánicamente la operación de multiplicar el segundo número por el tercero y dividir el producto por el primero. El resultado puede ser correcto, pero lo es por azar, pues depende de la correcta aplicación de la regla mnemotécnica. La razón, por su parte, es comparable al proceder de aquellos que encuentran el número buscado realizando esa misma operación, pero no de manera mecánica sino porque conocen la propiedad común de los números proporcionales tal como Euclides la ha demostrado. La ciencia intuitiva, en cambio, es comparada por Spinoza con la operación que se realiza cuando se trata de números muy sencillos y no es necesario acudir ni a la memoria ni a la fuerza de la demostración euclidiana.

Esta explicación pone en evidencia una de las principales características de la ciencia intuitiva. A diferencia de la razón que forma nociones comunes y concluye otras nociones a partir de ellas por medio de demostraciones y silogismos, la intuición intelectual se revela como un conocimiento inmediato de la verdad. Esto permite precisar la definición anterior y evitar un equívoco: si bien la ciencia

¹² E II, 40, esc. 2.

intuitiva es un proceder que parte de la idea adecuada de la esencia de la sustancia –de sus atributos– y accede al conocimiento de las esencias de las cosas, este proceder no es deductivo, no presenta pasos intermedios ni proposiciones generales, sino que debe entenderse como una captación inmediata de las esencias de cosas singulares en la medida en que dependen ontológicamente de la esencia de la sustancia, así como, dado el número 3, la captación del número 6 depende de la captación intuitiva de la proporción entre 1 y 2.¹³

Pero además, el ejemplo de los números proporcionales pone en evidencia que, contrariamente a lo que el lector de la *Ética* podría sospechar, este tercer género es el más fácil de adquirir. “No hay nadie que no vea”, dice Spinoza, la relación proporcional entre números sencillos. No requiere de ninguna enseñanza previa, de ningún aprendizaje ni estudio. Simplemente se presenta, sin más, a la mente de cualquier ser humano.

Queda así expuesta la noción de ciencia intuitiva como un conocimiento adecuado de la esencia de la sustancia y de las esencias particulares de las cosas como efectos de esa esencia sustancial, que es, además, inmediato y el más fácil de adquirir.

Pero esta definición no es suficiente para afirmar su existencia. Es necesaria, pues, una fundamentación de la ciencia intuitiva. Spinoza debe mostrar, a continuación, que esta capacidad efectivamente existe en toda mente humana.

II. Fundamentación y consecuencias

Spinoza ofrece la fundamentación de la ciencia intuitiva a lo largo de tres proposiciones, antes de finalizar la segunda parte de la *Ética*. La proposición 45 establece que “cada idea de un cuerpo cualquiera, o de una cosa singular existente en acto, implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios.”¹⁴ Esta proposición se basa en dos elementos centrales de la primera parte: el axioma 4, que establece que el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica, y la proposición 15, que establece

¹³ Cf. Gérault, *op. cit.*, p. 385.

¹⁴ E II, 45.

que Dios todo lo que es, es en Dios y que sin Dios nada puede ser ni concebirse. La proposición siguiente, la 46, establece, en función de la conexión que existe entre el conocimiento de las causas y sus efectos, que el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios está “implícito en toda idea”¹⁵ y afirma que es necesariamente adecuado y perfecto. Spinoza concluye de allí en la proposición 47 que “el alma humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios”.¹⁶ Mediante sus ideas, la mente humana se percibe a sí misma, a su cuerpo y a los cuerpos exteriores como existentes en acto, y tal como se estableció antes, estas ideas implican el conocimiento adecuado de la esencia de la sustancia, en la medida en que son sus efectos. “Según esto,” afirma Spinoza en el escolio, “vemos que la esencia infinita de Dios y su eternidad, son conocidas de todos.” Y establece que de tal conocimiento podemos “deducir muchísimas cosas que conoceremos adecuadamente”, formando así el tercer género de conocimiento, cuya existencia había adelantado en E II, 40, esc. 2 y de cuya excelencia y utilidad promete hablar en la quinta parte.¹⁷

Este conjunto de proposiciones, en las que Spinoza fundamenta la existencia de la ciencia intuitiva en la mente humana, permite extraer algunas conclusiones respecto de este género de conocimiento y de su lugar en el sistema spinoziano.

Queda claro a partir de esto, en primer lugar, que la ciencia intuitiva podría denominarse una “exigencia del sistema”. Su presencia entre las potencias pensantes de la mente se sigue necesariamente de la ontología spinoziana. En efecto, son los fundamentos de la ontología desarrollada en *Ética* I, que establecen la inmanencia de la sustancia en el universo y la conexión causal entre ese universo existente en acto en la duración y la esencia eterna e infinita de la sustancia y de las cosas singulares, los que conducen necesariamente a postular esta intuición intelectual de la esencia de Dios como implícita en toda idea que represente algo existente en acto y, por lo tanto, como presente en todas las mentes que sean capaces de captar cualquier idea de algo existente en acto. No se trata, por lo tanto, de

¹⁵ E II, 46.

¹⁶ E II, 47.

¹⁷ Véase E V, 10, 18, 20, esc. y 36, esc.

un añadido extraño al sistema que Spinoza haya utilizado para dar un cierre a su obra ni un elemento introducido subrepticamente, sin justificación.

Además, esto revela que la ciencia intuitiva de ningún modo representa una renuncia al conocimiento filosófico, sino que, por el contrario, es el elemento que lo hace posible, es su condición de posibilidad. Porque si conocer es, según Spinoza, conocer las causas, si la definición más perfecta es aquella que revela su origen y genera el objeto frente a los ojos de quien la piensa, entonces la ciencia intuitiva es la condición de posibilidad de que eso ocurra, en la medida en que consiste en el acceso a la causa primera de toda la realidad —causa de la cual todo lo demás depende y se sigue.

En tercer lugar, y en conexión con lo anterior, la ciencia intuitiva, si bien es denominado por Spinoza como el tercer género de conocimiento, se revela como el más originario. No puede, pues, pensarse —como algunos lo han hecho— que la formación de la idea de la sustancia sea el resultado de un proceso de perfeccionamiento gradual de la mente, que ha de pasar por las etapas del primer y del segundo género de conocimiento.¹⁸ La ciencia intuitiva se encuentra presente en todas las mentes humanas de manera originaria, sin importar el grado de perfeccionamiento que esa mente haya alcanzado. Está ahí, latente, implícito, pero siempre cumpliendo con su función de ser la condición de posibilidad del conocimiento y, por lo tanto, el saber originario.

III. Ciencia intuitiva y proyecto ético

Ahora bien, si esto es así, entonces surge otro problema. La cuestión de la posibilidad de que el ser humano acceda intelectualmente a la esencia de Dios queda resuelta y la pregunta que surge es, en cierto sentido, la opuesta: si toda idea de una cosa existente en acto

¹⁸ Macherey y Allison afirman la necesidad de que la razón realice una tarea preparatoria para la ciencia intuitiva (cf. Macherey, *op. cit.*, p. 347 y Allison, *Benedict De Spinoza: An Introduction*, Yale University Press, 1987, p. 118). Macherey sugiere incluso que ambos géneros de conocimiento se superponen en un punto y que hay ciertas ideas que participan tanto de uno como de otro (cf. Macherey, *op. cit.*, p. 355).

—o sea, prácticamente cualquiera de nuestras ideas— implica la idea verdadera de la esencia de Dios ¿por qué no somos todos sabios? ¿Por qué no poseemos efectivamente el conocimiento verdadero de la esencia de Dios y de todas las cosas que conforman el universo y se siguen de su esencia eterna e infinita?

Spinoza responde explícitamente a esta objeción en el escolio de E II, 47 y su respuesta apunta a la tensión entre la finitud y la infinitud —tensión que atraviesa toda la ontología spinoziana— y que aquí se revela bajo la forma de la oposición entre la ciencia intuitiva y la imaginación. Spinoza indica dos motivos que conducen a que los seres humanos no conozcan clara y distintamente la idea de Dios. En primer lugar, dice, los seres humanos no pueden imaginar a Dios. En segundo lugar, a pesar de ello, han unido ciertas imágenes a ese nombre que oscurecen su idea, en vez de ayudar a la mente a captarla.¹⁹

El problema es que esto, el hecho de que los seres humanos intenten unir imágenes con el nombre de Dios para representárselo sensiblemente, es, según reconoce Spinoza, inevitable, dado que los hombres se encuentran constantemente afectados por cuerpos exteriores.²⁰ Es pues, la finitud humana lo que se patentiza en el hecho de que la imaginación —ese primer género de conocimiento que brinda el acceso al mundo que nos rodea y nos informa acerca del estado actual de nuestro cuerpo, y que sin embargo no nos provee más que de ideas oscuras y confusas que pueden dar lugar a la falsedad, a los prejuicios y errores— domina la mayor parte de su mente. Sin duda, este hecho inevitable constituye un obstáculo para que los seres humanos accedan a la realidad tal como es, lo cual explica que no seamos sabios, a pesar de estar ya necesariamente en posesión de la idea verdadera de la esencia de la sustancia en la medida en que todas o casi todas nuestras ideas remiten a ella como su causa y su fundamento.

Esta situación paradójica a la que conduce el examen de la intuición intelectual, permite comprender el auténtico sentido del proyecto ético de Spinoza. La ética spinoziana no consiste sino en denunciar estos mecanismos mediante los cuales los prejuicios se

¹⁹ Cf. E II, 47, esc.

²⁰ Cf. *ibid.*

apoderan de la mente humana e indicar el modo para deshacerse de ellos y descubrir en sí misma esa verdad última, y primera, que permite ver la realidad tal como es, realizar las conexiones causales necesarias, reconocerse como parte de la totalidad. Como se sabe, el ejercicio de este conocimiento verdadero coincide, según la doctrina spinoziana, con el fin ético de la libertad, la virtud y la felicidad. Y por eso, es el conocimiento el camino que Spinoza propone como la vía para la conquista de nuestro fin ético. Pero no un conocimiento en el sentido de buscar algo que no se posee, el conocimiento entendido como la generación de ideas a partir de la nada, sino más bien como la tarea de depurar el entendimiento como la vía que conducirá al ejercicio pleno de la ciencia intuitiva.

Así pues, sólo gracias a la conexión ontológica originaria que existe entre el ser humano finito y la sustancia infinita en la que existe, puede postularse como posible, como realizable el fin ético de la libertad, la virtud y la felicidad. Realizarlo, sin embargo, consiste en el difícil camino de reformar el propio entendimiento, camino en el cual –ahora sí– el segundo género de conocimiento quizás puede jugar un papel preparatorio. Pues la razón permite, en un primer momento, distinguir lo verdadero de lo falso, las ideas claras y distintas de las oscuras y confusas. Transitar el camino de depuración del propio entendimiento propuesto por la *Ética* consiste, pues, en un esfuerzo constante por desafiar la propia finitud. La ciencia intuitiva se revela, pues, como la condición de posibilidad del conocimiento y, además, como la condición que hace posible todo su proyecto ético.

IV. La ciencia intuitiva como experiencia

El interrogante que quisiera plantear para concluir –al que inevitablemente conduce no sólo la exposición spinoziana de esta noción, sino también la discusión que se generó en torno a ella durante los años posteriores y especialmente al rechazo de esta noción por parte de Kant, a lo cual hice referencia al comienzo del trabajo– es el siguiente: ¿Qué es la ciencia intuitiva? Sabemos que en Spinoza los denominados géneros de conocimiento no son facultades del alma que produzcan ideas sino sencillamente los nombres que se le ad-

judican a ciertos conjuntos de ideas presentes en la mente humana, según sus características comunes.²¹ La ciencia intuitiva no es, pues, una facultad en el sentido tradicional sino simplemente las ideas que la conforman: la idea de Dios y las ideas de las esencias singulares que se siguen de aquella. La pregunta por la ciencia intuitiva se transforma, pues, en esta otra: ¿Qué es la esencia de Dios? Se trata de plantear la pregunta acerca de cuál es efectivamente el contenido de la idea adecuada que la intuición intelectual provee de la esencia de Dios y el planteo apunta, ciertamente, a la dificultad de concebir el acceso a la totalidad, a lo absoluto, al ser originario. ¿Cómo concebimos a Dios o la sustancia o la naturaleza de manera inmediata, originaria, sin intervención de imágenes de la imaginación ni conceptos del entendimiento?

En la definición 6 de la primera parte de la *Ética*, Spinoza presenta a Dios como “un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”. Pero esta definición, que caracteriza a Dios como una sustancia —o sea, un ser que es en sí y se concibe por sí— absolutamente infinita, no nos informa efectivamente acerca de su esencia, acerca de eso a lo que accedemos mediante la intuición intelectual.

Para responder a este interrogante propongo considerar un elemento al que Spinoza mismo hace referencia en E II, 45, esc. Spinoza aclara allí que al afirmar que la idea de la esencia de Dios está implicada en las ideas de las cosas existentes en acto, no se refiere a la existencia en la duración, sino a *la naturaleza misma de la existencia*, “que se atribuye a las cosas singulares porque de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos”²².

Sabemos que los modos se encuentran atravesados por una doble causalidad: en la medida en que son existentes en la duración, son efectos y causas de otros infinitos modos finitos, determinándose mutuamente a existir y a obrar de cierta manera; pero en la medida en que son *en* Dios, los modos se siguen de la necesidad de la naturaleza de la sustancia. A esta segunda lógica causal es a la que se refiere este escolio, cuando afirma que “la fuerza en cuya virtud

²¹ Cf. E II, 49, esc.

²² E II, 45, esc.

cada una de ellas [las cosas singulares] *persevera en la existencia* se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios”.²³

Así pues, según la lectura que aquí propongo, la ciencia intuitiva permite acceder a la sustancia en la medida en que es *la fuerza* en cuya virtud las cosas singulares *perseveran en la existencia*. Se trata, entonces, de concebir a Dios estrictamente como la causa inmanente de todo, como ese poder infinito del que todo se sigue, como la potencia absoluta de producir el universo a la que Spinoza hace referencia en las últimas proposiciones de la primera parte de la *Ética*.²⁴ Se trata de esa potencia que cada ser humano finito experimenta también en sí mismo, aunque de manera limitada, como su esencia actual, su deseo o *conatus*.²⁵

Pensar la intuición intelectual de este modo, como la captación de la potencia divina que produce el universo y vivifica a cada uno de los seres que lo componen, permite evitar el error de considerarla como la captación teórica, conceptual, de un determinado ente, de una cosa o de una idea que habría que considerar como suprasensible y supraerracional. Se trata, pues, del acceso a una esencia que es la absoluta productividad de sí misma y de un universo, pero que no se encuentra en un más allá, sino de la cual los seres humanos participamos —en el sentido más propio de *ser parte*. La ciencia intuitiva es, por lo tanto, el acceso a la sustancia en la medida en que ésta es una energía, una acción infinita que no se distingue del universo que produce, sino que lo vivifica, lo habita, lo recorre como el fundamento inmanente de toda la realidad.

En este sentido, la quinta parte de la *Ética* parece confirmar que la ciencia intuitiva se asemeja más a una *experiencia* que no involucra tanto la capacidad teórica de conocer de los seres humanos, sino que se trata de una experiencia principalmente práctica, ética. Como se sabe, Spinoza sostiene allí que “nos deleitamos con todo cuanto entendemos según el tercer género de conocimiento, y ese deleite va acompañado por la idea de Dios como causa suya”.²⁶ Por lo tanto, afirma, del tercer género de conocimiento brota necesariamente un

²³ E V, 29 retoma esta idea.

²⁴ “La potencia de Dios es su esencia misma”, dice E I, 34.

²⁵ Cf. E III, 7 y 9.

²⁶ E V, 32

amor intelectual hacia Dios.²⁷ La experiencia que es la ciencia intuitiva se traduce, pues, como una experiencia afectiva.

Queda abierta, pues, la cuestión de si es pertinente la crítica kantiana, si se entiende la intuición intelectual spinoziana tal como acabo de proponer.

²⁷ Cf. E V, 32, cor.

A imaginação no terceiro gênero de conhecimento

Jayme Mathias Netto (UFC, Brasil)

Uma das dúvidas no que concerne à filosofia de Benedictus de Spinoza é acerca do terceiro gênero de conhecimento ou da ciência intuitiva, principalmente do modo muitas vezes “místico” deste, do qual se diz comumente que somente Spinoza o alcançara. Esforçar-se por conhecer o máximo possível pela intuição parece algo bem distante já que mistificamos esse gênero além-razão e não sabemos experimentá-lo ou experimentamos sem saber.

Algumas pesquisas contemporâneas indicam uma nova interpretação para o problema da ciência intuitiva. Mesmo assim, observa-se nesse escopo o seguinte: vemos a explicação de certo caráter imaginativo como presente nos outros dois gêneros de conhecimento típicos da filosofia de Spinoza: a razão e a ciência intuitiva. Geralmente ao demonstrarem tal ideia costumam fazer o seguinte caminho: explicam primeiramente a imaginação e depois explicam a razão como também possuidora de uma característica imaginativa, ao discorrer sobre as noções comuns, para só então pensar a relação com o terceiro gênero de conhecimento. Percebe-se assim, que há uma lacuna que justifica a razão de ser dessa pesquisa: o problema da possibilidade de se interpretar a imaginação como real substrato da intuição, demonstrando a anunciação ou a ênfase em um processo imaginativo que contorna o próprio terceiro gênero do conhecimento.

Imaginação ou primeiro gênero de conhecimento

Ao assumirmos uma perspectiva da imaginação enquanto substrato do terceiro gênero de conhecimento, temos primeiramente que repensar a questão da sua potencialização como saída possível na *Ética* de Spinoza. Na perspectiva da constituição imaginativa, não podemos negar seu caráter crítico. A imaginação, de fato, é apresentada como fonte acerca da forma supersticiosa em que a realidade é projetada pelo homem conforme o autor reconhece no Apêndice da Parte I ao assumir que cada um “toma as afecções de sua ima-

ginação pelas próprias coisas”¹. No entanto, tal afirmação não nos permite ir contra o próprio caminho traçado na *Ética*. Isso porque tal obra passa pela confirmação de que há uma preocupação específica com esse gênero de conhecimento, chegando a fazê-lo perpassar toda a obra de Spinoza. Temos assim como perspectiva de análise desse trabalho o fato de que “a perfeição das coisas deve ser avaliada exclusivamente por sua própria natureza e potência”². Assim, não podemos julgar de forma clara a imaginação sem antes entendê-la. Essa é a grande máxima do nosso pensador.

Spinoza dedica-se à compreensão desse gênero de conhecimento na Parte II da *Ética*, com a seguinte afirmação:

Daqui em diante, e para manter os termos habituais, chamaremos de *imagens das coisas as afecções do corpo humano*, cujas *ideias nos representam os corpos exteriores* como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina.³

Dessa forma, de maneira contínua o corpo humano coloca-se em contato com outros corpos exteriores e sua mente forma aquilo que podemos chamar imagens (“*imago*”), afecções ou traços. As imagens (afecções) dos corpos exteriores são aquilo que o homem passa a ter dentro de si sob o regime da imaginação. Podemos dizer que o homem interioriza os corpos exteriores, convertendo-os em um primeiro tipo de ideias que se assentam dentro de si *como se fossem* a própria realidade. Essas ideias constituem o primeiro gênero de conhecimento ou a primeira forma que o homem conhece seu corpo e os corpos exteriores.

¹ EIAp. Spinoza, Benedictus de. *Ethica – Ética*. Edição bilingüe Latim–Português. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, Autêntica, 2008. Utilizaremos as seguintes siglas para as citações internas da *Ética*: indicaremos a parte citada em algarismos romanos, seguida da(s) letra correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), demonstração da proposição (D), postulados (Post), lemas (L), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S) e Apêndice (Ap), com seus respectivos números. A obra *Tratado da Reforma do Entendimento*, será utilizada a sigla TIE, seguida do parágrafo em algarismos arábicos.

² EIAp.

³ EIIPXVIIS – Grifos nossos.

Nesse processo imaginativo, o homem produz conhecimentos erráticos⁴. Isso se dá porque tal gênero de conhecimento funciona como afirmações sem suas premissas, pois indica a natureza dos corpos exteriores, mas não a explica⁵. Sendo assim, apenas formulamos inadequadamente ideias dos corpos exteriores. É nesse sentido que Spinoza explica:

Afirmo expressamente que a mente não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso, sempre que está *exteriormente* determinada, pelo encontro fortuito com as coisas, a *considerar* isto ou aquilo. E não quando está *interiormente* determinada, por *considerar* muitas coisas ao mesmo tempo, a compreender suas concordâncias, diferenças e oposições.⁶

Muito embora possamos ser levados a pensar que há apenas uma reprodutibilidade da mente humana processada sob o viés da imaginação, na verdade há um meio de interação entre o corpo afetado e o afetante. Isto é, a imaginação não é um tipo de conhecimento e, portanto formulador de ideias, que concorda única e somente com o exterior, reproduzindo—o tal e qual. O corpo que recebe os traços advindos do exterior, mesmo enquanto receptor desses traços, é causa, ainda que parcial das imagens que nele se formam. O caráter particular da imaginação está em representar, designar e/ou considerar (contemplar) as coisas sob uma perspectiva finita, não tocando no cerne da essência singular.

Como comenta Pascal Sévérac, nesse escólio há dois tipos de considerações ou contemplações da imaginação (do latim “*contemplatur*”). A contemplação simples, a qual se fixa sobre uma coisa singular, e a plural, que envolve a multiplicidade de coisas e suas relações. Se considerarmos esse segundo tipo, vemos que a imaginação pode produzir uma multiplicidade de ideias juntamente com as suas concordâncias e diferenças. Assim, quanto mais a mente considera uma pluralidade de coisas tanto mais ela é possuidora de potência. Isto porque ela não se atém única e exclusivamente a uma

⁴ EIIPXLSII.

⁵ EIIPXVIIIIS.

⁶ EIIPXXIXS – Grifo nosso.

ideia fixa, ideia apenas de uma representação finita. É por isso que “(...) a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como se lhe estivessem presentes”⁷.

Diante da multiplicidade de ideias temos aquelas que excluem aquilo que se imagina enquanto objeto fixo e é assim e somente assim que ela pode ser considerada uma virtude, a saber: “(...) 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.”⁸ Desta forma, à medida que a mente contempla a multiplicidade de ideias que, portanto, levam a excluir aquela que se imagina, tem como reconhecida que as imagens são representações, mas não as próprias coisas que elas representam.

Mas se essa dinâmica potente não ocorre, a mente permanece passiva relativamente àquilo que a torna frágil e flutuante⁹: as imagens incertas e relativas às quais podem ser objetos de crença em algo impreciso e fugaz. É desse modo que o homem pode impossibilitar a si mesmo uma percepção mais adequada do que é real, já que está determinado por imagens finitas e relativas, e não pela consciência da realidade descrita por Spinoza sob a relação dos atributos pensamento e extensão de Deus, como veremos em seguida.

Ciência Intuitiva ou terceiro gênero de conhecimento

A ciência intuitiva pressupõe os conceitos basilares da Ética spinozana, a saber: substância, atributos e modos. Spinoza, mesmo dando limite ao conhecimento humano, no sentido que os modos humanos conhecem apenas dois dos atributos de Deus, incute-nos a capacidade de podermos entender como são constituídos nossos corpos e mentes. Nós temos assim a capacidade de conhecer ou per-

⁷ EIIPXVIIS Cf. Sévérac, Pascal. *A potência da imaginação em Spinoza*. Tradução de Luís César Oliva. In: *As ilusões do Eu: Spinoza e Nietzsche*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2011, pp. 391–422.

⁸ EIIPXVIIS.

⁹ EIIPXLIVS.

ceber que somos constituídos a partir de um plano substancial do qual dependemos. É por meio dele que os homens são concebidos, isto é, a partir da expressão dos atributos pensamento e extensão. Assim, sabendo que somos constituídos destes dois atributos há a possibilidade lógica de nós homens também podermos conhecê-los. Isto se dá justamente porque tais atributos são apresentados como limites finitos (corpo–mente) no interior do próprio homem. A esse movimento interno de consciência Spinoza chama de ciência intuitiva ou terceiro gênero de conhecimento, o qual caracteriza-se pela percepção ou consciência de si, das coisas e de Deus¹⁰.

Spinoza pouco dá exemplos acerca desse gênero de conhecimento, no entanto, na demonstração da proposição XXV da quinta parte da *Ética*, o autor é bastante preciso sobre a definição da ciência intuitiva:

O terceiro gênero de conhecimento procede da idéia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas (...) e quanto mais compreendemos as coisas dessa maneira, tanto mais (...) compreendemos a Deus. E, por isso, (...) a virtude suprema da mente, isto é, sua potência ou natureza, ou seja, seu esforço supremo consiste em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento¹¹.

Isto é, quando apercebemos o processo que relaciona a substância, os atributos e os modos, e nos sentimos participantes desse sistema, entendemos o que seja a intuição em Spinoza, pois se compreende as coisas na sua essência, isto quer dizer, percebem-se as coisas (corpo e mente finitos) enquanto participantes e constituídos por pensamento e extensão, expressões infinitas de Deus. Apreendemos com isso a unidade entre substância, atributos e modos por meio da compreensão da relação entre esses três conceitos. A percepção desta relação é o que Spinoza chama de ciência intuitiva (conhecimento de si, das coisas e de Deus). A ciência intuitiva é então uma apreensão da essência das coisas, de forma que, explorando sua capacidade suprema, a mente que se esforça por compreender as coisas desta forma, passa a conhecer o máximo possível aquilo

¹⁰ EVPXLIIS.

¹¹ EVPXXVD.

que constitui a si mesma e as outras coisas finitas. Trata-se de uma nova compreensão da realidade como uma espécie de aprofundamento daquilo que constitui o próprio homem enquanto modo da substância.

Imaginação e terceiro gênero?

Spinoza faz, ao que parece num primeiro momento, uma distinção radical entre intuição e imaginação, no que se refere ao objeto ao qual esses dois gêneros de conhecimento se ligam diretamente. Sendo assim, em vez de termos por referencial nossa dinâmica corporal própria, pela intuição temos aquela do real imanente, advindo do pensamento e extensão. Nossa hipótese é que o autor chega a imputar o âmbito imaginativo no próprio terceiro gênero de conhecimento e, portanto, podemos indicar dois níveis de argumentos ao problema central dessa pesquisa. O primeiro diz respeito à consideração da mente humana enquanto ligada ao corpo e ao processo pelo qual podemos chegar ao terceiro gênero de conhecimento, o segundo se dá pela necessidade inevitável do uso dos signos linguísticos.

1. Spinoza indica o uso da imaginação para que se possa chegar ao conhecimento de terceiro gênero.

É explícita na primeira metade da Parte V da *Ética* a presença da maneira como somos levados a pensar de forma imaginativa incessantemente em nossas vidas. Daí que, em concordância com a razão, devemos ordenar e concatenar as imagens do corpo. E, portanto, “a mente pode fazer com que todas as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, estejam referidas à ideia de Deus”¹². Isso se dá, não obstante, todo esforço de desligamento da mente em relação ao corpo operado por Spinoza ao final da *Ética*, a fim de concebê-la como eterna. Assim, mesmo deduzindo sua potência suprema enquanto produtora de um terceiro gênero de conhecimento desligado das imagens corpóreas, ou mesmo das ideias representativas (o que se segue da proposição XX em diante), Spinoza ainda põe a imaginação em um dos resultados advindos do terceiro gênero de

¹² EVPXIV.

conhecimento, a saber: o amor para com Deus que “(...) é tanto mais reforçado quanto maior é o número de homens que imaginamos estar unidos a Deus pelo mesmo vínculo de amor”¹³.

Sobre esse aspecto, temos que há um Deus imanente e como tal causa eficiente deduzido sob a ordem geométrica. Mesmo nos liames desta ordem há ainda a necessidade de um vínculo prático atuante na ordem comum da memória individual. Pois é esse vínculo que ajuda-nos a refrear os afetos com a força potente de toda a realidade imanente. Nesse aspecto, a mente enquanto ligada ao corpo e a finitude, como é o caso mais frequente do nosso dia-a-dia, deve exercitar-se em vincular suas ideias ao plano substancial. Essa noção já vem desenvolvida desde a gênese da mente humana na Parte II da *Ética*, na afirmação de 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 (...) tem esta ou aquela ideia”¹⁴. Imaginação e ciência intuitiva estariam ligadas pela necessidade da vida prática.

Estariamos assim diante de uma espécie de ideia que regule nossa mente com a finalidade de gozarmos de sua suprema virtude. É somente pelo viés daquela imaginação que pode considerar (“*contemplatur*”) uma pluralidade de coisas que podemos tornar constante esse vínculo com a substância. Pois “quanto maior é o número de coisas a que uma imagem está referida, tanto mais ela é frequente, ou seja, tanto mais vezes ela torna-se vívida, e tanto mais ocupa a mente”¹⁵. Podemos assim direccionar um conjunto de imagens a uma única ideia de Deus. No entanto, confundir a ideia de Deus com sua representação seria subverter o spinozismo, ou guiar os termos da *Ética* ao que Spinoza não afirmou. Mas isso só é válido enquanto imagens de um Deus antropomorfizado. Podemos falar não simplesmente de uma representação impotente, mas também dos signos linguísticos típicos da imanência. Signos estes que indicam eles próprios seu caráter de significação em vez de se pretender um autêntico testemunho da realidade. Ou seja, outros tipos de imagens da imanência como é o argumento que se segue.

¹³ EVPXX.

¹⁴ EIIPXIC.

¹⁵ EVPXI.

2. Os signos linguísticos são inevitáveis.

Encerrado esse primeiro âmbito ainda a ser desenvolvido em trabalhos posteriores, temos o fato da ênfase dada pelo autor “àquilo que se refere à duração da mente, considerada sem relação com o corpo”¹⁶. Isso tem por base a distinção feita pelo autor entre ideia e representação da mesma:

Poderá, entretanto facilmente livrar-se desses preconceitos quem estiver atento à natureza do pensamento, o qual não envolve, de nenhuma maneira, o conceito de extensão e, portanto, compreenderá claramente que a ideia (por ser um modo do pensar) não consiste nem na imagem de alguma coisa, nem em palavras. Pois a essência das palavras e das imagens é constituída exclusivamente de movimentos corporais, os quais não envolvem, de nenhuma maneira, o conceito do pensamento.¹⁷

As palavras se inserem nessa perspectiva como vinculadas a imaginação. Temos, pelo supracitado, dois eixos que parecem não se coadunarem: a ordem do pensamento ou das ideias e a ordem das afecções (ou imagens) corporais que são representativas, indicativas e designativas. Esta última tem como ponto central o caráter indicativo, ao passo que a primeira o caráter explicativo da natureza das coisas. É nesse aspecto que a linguagem aparece como uma caracterização intrínseca à teoria da imaginação. E enquanto tal se insere na dinâmica do hábito e da memória individuais.

A linguagem está no mesmo âmbito das afecções corporais justapostas, pelas quais a mente passa de um pensamento ao outro sem um vínculo de causa necessária. O que se caracteriza pela memória, a qual “não é, com efeito, senão uma certa concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano.”¹⁸.

Há, na teoria da significação, uma interação do interpretante linguístico ou “*ingenium*”. Dessa forma, as palavras e os signos lin-

¹⁶ EVPXX.

¹⁷ EIIPXLIXS.

¹⁸ EIIPXVIHS.

guísticos são corpos que se põem em relação com outros corpos em um encadeamento ordenado por uma memória singular, estabelecida sob o regime de uma configuração interna onde esse interpretante vive. As palavras são parte da imaginação¹⁹ que remetem a um signo dependente não só do indivíduo (“*ingenium*”), mas também faz referência a um meio coletivo onde esse interpretante vive. Esse interpretante tem um caráter fundamental para se pensar a linguagem em Spinoza. A atividade descrita de interpretação dos signos que vem de encontro ao corpo do interpretante depende da constituição na qual esse foi encadeando no seu *interior parcial* as imagens, o hábito e a memória.

Laurent Bove comenta: “Meio de uso, a linguagem é, então, um produto do corpo (ao mesmo tempo de sua potência e de suas limitações), mas também, sublinha Espinosa, da disposição cognitiva do interpretante”²⁰. A linguagem pertence assim a uma comunidade ou um espaço coletivo onde os indivíduos estão inseridos em suas relações.

Para além do nome de um autor abstrato, há, então, a realidade efetiva de uma “época”, de uma língua original, de uma conjuntura histórica particular e, nela, de um corpo (ao mesmo tempo individual e comum), de uma prática poderosa e de uma disposição ao mesmo tempo individual e coletiva que Espinosa identifica como a potência mesma de agir do indivíduo ou do interpretante como *ingenium* (compleição própria), um interpretante que faz realmente violência às coisas no e pelo seu esforço hermenêutico, de modo imanente às relações de força²¹.

É dentro desta dinâmica individual-coletiva que as palavras e imagens estão numa superfície de interação. Existe aí uma força de ressignificação que as modificam. Os indivíduos passam a ressignificar essas afecções e expressá-las de outra forma. Temos assim que, apesar de todo caráter velador da imaginação enquanto gêne-

¹⁹ TIE 88 – 89 Cf. Spinoza. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. 2ªed. São Paulo, Martins Fontes, 2004.

²⁰ Cf. Bove, Laurent. *Espinosa e a Psicologia Social* – Ensaio de ontologia política e antropogênese. V. I, São Paulo, Autêntica, 2010, (Coleção Invenções Democráticas), p.81.

²¹ *Ibid.*, p. 83.

ro de conhecimento, pertence a ela, como característica principal, sua dinâmica concernente ao caráter indicativo ou representativo da realidade. Ao acentuarmos este caráter temos a afirmação de sua potência.

Ao admitirmos isto temos diante da ordem geométrica, a ordem que modifica completamente aquela ordem comum, do hábito ou da memória. “A imaginação tem graus. O que nos leva a concluir que ela não se circunscreve exclusivamente ao conhecimento imaginativo, mas que participa nos outros gêneros de conhecimento.”²². Indicando assim que nunca podemos deixar de lado as palavras e os signos. A ordem que expõe uma nova norma de verdade pode ser encarada como signos que indicam eles próprios seu caráter de representação e isto se dá no reconhecimento e dedução da estrutura da imaginação descrita por Spinoza na própria *Ética*.

Se é possível admitir a inefabilidade a nível da ‘scientia intuitiva’, é impensável organizar o real a partir de leis sem recorrer a signos, sejam eles matemáticos ou da linguagem comum. (...) As imagens, na sua manifestação visível de símbolos, sinais etc., constituem-se como propedêutica a um nível mais alto que delas necessita como instrumentos operatórios, mas face às quais tem um distanciamento crítico; para ter consciência de que a verdadeira realidade não se reduz a elas nem encontra nelas a linguagem ótima²³.

A mente reconhece as imagens que *designam* (indicam) a realidade, mas elas próprias não a abrangem por completo, não a explicam. Na verdade, as imagens passam a ser encaradas como meio de *significação* do real e a mente, neste processo, afirma sua potência sob essas imagens. É então como meio de comunicação do real que podemos designar o caráter imaginativo potente da mente humana veiculado ao terceiro gênero de conhecimento. Os signos utilizados por Spinoza, são eles próprios formas de expressar representativamente a imanência. Enquanto expressão simbólica, a imaginação pode ser encarada como força expressiva do conteúdo interno da

²² Cf. Ribeiro Ferreira, Maria Luisa. *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*, Lisboa, Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p.582.

²³ *Ibid.*, p. 583.

mente (produção contínua de ideias). Talvez o grande empreendimento de Spinoza seja dar um distanciamento crítico em relação à imaginação. Com o qual podemos perceber a relação inevitável entre a representação de signos do primeiro gênero de conhecimento e a essência captada advinda do terceiro gênero. Assim, a representação e a ideia estariam associados como um recurso para Spinoza explicar o que nossa mente é capaz enquanto produtora de ideias, com as quais somos capazes de modificar a superfície das palavras e das imagens. Toda a *Ética* constituiria assim uma ressignificação simbólica inevitável para a demonstração do mais alto grau de conhecimento a que podemos chegar.

La eternidad humana en el pensamiento de Spinoza

Natalia Sabater (UBA)

La célebre afirmación que Spinoza enuncia en la Parte Quinta de su *Ética* respecto de que es posible para el hombre sentir y experimentar la eternidad puede parecer a primera vista contradictoria. Habiéndose encargado Spinoza de definir al hombre como un modo, desplazándolo del estatuto de punto arquimédico que la tradición precedente le había otorgado y reubicándolo dentro una totalidad superior que lo abarca y lo determina, parece inquietante que luego el filósofo otorgue al hombre, en la parte final de la *Ética*, la privilegiada posibilidad de experimentar en su alma la eternidad. ¿Cómo es posible que un modo, que es en la duración, en el ámbito de lo particular, de lo finito, tenga acceso a la infinitud, al ámbito de Dios y siga manteniendo su lugar dentro del sistema?

Sin embargo, aunque parezca extraño, dicha vivencia humana de la eternidad está lejos de contradecir la posición del hombre dentro del planteo spinozista y, es más, se ve posibilitada a partir de suponer esta ontología. Analizaremos a continuación la vivencia de la eternidad por parte del hombre, que es experimentada en su vida presente, dentro de la ontología de Spinoza, que se hace posible a partir de comprender la humanidad como un modo de la sustancia, como una parte de la totalidad infinita y eterna que contiene en sí, desde la perspectiva de la eternidad, todas las esencias y entre ellas la de cada hombre.

Y es que esta afirmación de Spinoza en la Quinta Parte de la *Ética* implica una solución al intento de postular una permanencia del hombre más allá de su desaparición física, de fundamentar la perpetuidad de su espíritu; una problemática que había sido abordada por toda la tradición que lo precedió, desde la Antigüedad clásica, pasando por el Medioevo, hasta la Modernidad, presente en Descartes y en su contemporáneo Leibniz. ¿Desde qué perspectiva se vuelve posible pensar al hombre como eterno? ¿Cómo hacer compatible la finitud humana con la voluntad de postular la permanencia de su esencia? Spinoza responde a este interrogante a partir de pensar la eternidad desde una perspectiva novedosa y contrapuesta a la visión

filosófica precedente. Analizaremos, entonces, la noción spinozista de eternidad, tal como se presenta en la Primera, la Segunda y la Quinta parte de la *Ética*, para arribar a las consecuencias éticas que surgen a partir de la vivencia humana de dicha eternidad.

En la definición VIII de la Primera Parte de la *Ética*, es decir en el inicio mismo del planteo, encontramos ya el concepto de eternidad. Allí, Spinoza explica que por eternidad entiende “la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna”¹. Y esto revela el giro spinozista respecto de la noción de eternidad: aquí no se la considera como una dimensión de lo temporal, sino como la existencia misma, es decir, se la relaciona con el ser, con el existir. La eternidad es la forma de ser de la sustancia, de Dios, y se sigue necesariamente de su sola definición. Por ello se opone a la noción de duración: no podemos pensar a la eternidad como si se tratase de una duración infinita, que carece de principio y fin, porque justamente en el planteo de Spinoza ya no tiene que ver con lo que dura, sino con lo que es. Es decir que lo eterno no es una mera abstracción representada por la idea de una continuidad infinita, sino que es algo concreto, es la forma de ser de lo que es causa de sí, de aquello que existe necesariamente y que existe en la eternidad.

Esta novedosa concepción spinozista presenta una salida al problema de la relación entre duración y eternidad, que la tradición filosófica intentó desde siempre resolver sin poder encontrar una respuesta satisfactoria. La definición más común de la eternidad como duración en todo tiempo, como un tiempo infinito, es equívoca e insuficiente a la hora de explicar las verdaderas propiedades de lo eterno y su alcance universal. Es por eso que los filósofos se han esforzado en diferenciar la eternidad del fluir temporal, en definirla a partir de caracteres propios. Platón define a la eternidad, en el *Timeo*, como el modelo del tiempo, como aquello que lo abarca y en el cual éste se mueve. Y también Plotino y Proclo la definen como el fundamento de la temporalidad, como lo que es siempre, simultáneamente, la totalidad de lo que es. Y san Agustín la caracteriza como lo que no tiene en sí nada que pase sino aquello en donde todo está presente. Todos estos filósofos intentan resaltar la diferencia de naturaleza que separa a la eternidad del tiempo, remarcar el carácter

¹ Spinoza, B., *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 2009, pág. 47.

trascendental de aquella respecto de éste. Y, así, la definen como omnisimultánea, como permanentemente presente, para eliminar de su concepto la sucesión. Sin embargo, no logra establecerse la pretendida diferencia, y se sigue utilizando en la noción misma de lo eterno un vocabulario que remite a la temporalidad. Esto es justamente lo que se resuelve en la definición de Spinoza. Si bien no se habla allí de tiempo –pues éste como tal no es real sino sólo un modo de imaginar, un auxiliar de la imaginación para determinar la duración– se logra distinguir la eternidad de lo sucesivo, de lo que dura. Al definirla como fruición infinita de existir, como la forma de ser de la sustancia, se la coloca en el lado opuesto de la duración, de aquello que es forma de ser de los modos, de las afecciones de la sustancia.

Pero, además, la eternidad de Spinoza implica una nueva forma de pensar la conexión humana con el infinito, la perdurabilidad de su esencia más allá de su propia finitud, una forma muy distinta de la que proponía la tradición precedente con su tesis de la inmortalidad del alma humana. Podemos comenzar relevando que en la Proposición III de la Segunda Parte de la *Ética* Spinoza afirma que hay “en Dios necesariamente una idea, tanto de su esencia, como de todo lo que se sigue necesariamente de esa esencia”². Así, debe existir en Dios una idea de la esencia de cada hombre, en tanto cada uno es una afección que se sigue necesariamente de la esencia divina. Y la razón humana (en lo que podríamos considerar un primer paso hacia el alcance de las ideas de aquellas esencias) puede acceder al conocimiento de ciertas ideas o nociones comunes, que se dan por la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios, y que son, por lo tanto, también necesarias. Como explica la Proposición XLIV, la razón –que percibe las cosas de forma verdadera, como son en sí mismas, no sólo accede al conocimiento de estas ideas como necesarias, sino que también las percibe “desde una cierta perspectiva de eternidad”³, por concebirlas como pertenecientes a la naturaleza eterna de Dios. Aquí Spinoza nos ha delineado el primer paso a seguir en el camino para comprender el especial suceso de la eternidad humana. Hemos encontrado una primera conexión que se da entre la razón de los hombres y el ámbito de Dios: pues el hecho de que el

² *Op. cit.* Pág. 113.

³ *Op. cit.* Pág. 171.

hombre conozca las cosas desde una cierta perspectiva de eternidad, como necesarias, como son en sí mismas, implica que mediante su razón puede elevarse del ámbito de la duración y de la contingencia a un plano de necesidad y puede acceder a cierta forma de eternidad con la que la sustancia y las cosas que se siguen necesariamente de ella son. Sin embargo, todavía en este punto, no hay un conocimiento de las esencias mismas sino de estas nociones comunes a las que accede la razón. Y tampoco hay un acceso pleno a la eternidad sino sólo un alcance a cierta perspectiva de eternidad.

Esta es la diferencia de la razón, y su modo de conocer, con lo que Spinoza denomina en el segundo Escolio de la Proposición XL, el tercer género de conocimiento o “ciencia intuitiva” que conduce al conocimiento adecuado de las esencias mismas de las cosas. Este conocimiento de las esencias no es, como por ejemplo en Descartes, un patrimonio originario, innato, que Dios dona a la razón. El giro spinozista implica justamente que los hombres, por ser parte de la sustancia misma, de una inmanencia que los abarca, pueden acceder, sin la gracia de una divinidad trascendente, a un conocimiento de las esencias de las cosas desde la perspectiva de la eternidad, que se vuelve posible y alcanzable por formar parte de la totalidad misma. ¿Cómo es que mediante el tercer género de conocimiento el hombre puede acceder a una vivencia de su propia eternidad?

Esto nos conduce a la Quinta Parte de la *Ética*, que cierra el círculo diagramado al comienzo del trabajo. Allí encontramos que entre todas las ideas que, como afirmaba la Proposición III de la Segunda Parte, se dan necesariamente en Dios hay una “que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad.”⁴ Es decir, que de todas aquellas ideas que la razón del hombre conoce como necesarias hay una que expresa la esencia de su propio cuerpo. Y la idea de esta esencia, que se da en Dios, debe ser necesariamente concebida por medio de la esencia divina según una necesidad eterna. Entonces, el alma del hombre conoce como eterna la idea de la esencia de su cuerpo que, en tanto modo del pensar, pertenece a la propia esencia del alma y es necesariamente eterna. Por esto Spinoza afirma, en la Proposición XXIII de la Parte Quinta, que “el alma humana no puede destruirse absolutamente

⁴ *Op. cit.*, pág. 407.

con el cuerpo sino que de ella queda algo que es eterno”⁵. Porque en el alma habita esta idea de su propia esencia como eterna. Y es a partir de que el hombre alcanza este conocimiento de que su alma –que implica la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad– es eterna, que puede experimentar que hay algo en él que perdura necesariamente a pesar de que se desarmen las relaciones presentes que lo componen: su propia esencia que pertenece a Dios, a la sustancia eterna. E incluso, aunque el cuerpo que en el presente lo conforma desaparezca, la esencia de dicho cuerpo también existe necesariamente en Dios y es eterna.

He aquí la vivencia humana de la eternidad, posibilitada por esta ciencia intuitiva que otorga un acceso al conocimiento de la propia esencia como eterna. Y este acceso es muy diferente a la percepción de cualquier otra de las ideas que hay en Dios pues remite al hombre mismo, es la percepción de su propia eternidad. Sin embargo esto no implica una subsistencia de la identidad personal del hombre más allá de su desaparición física, no representa ningún tipo de salvación o consuelo frente a la destrucción de su cuerpo y con ella, la de sus recuerdos, sus vivencias o cualquier marca subjetiva. Lo que el hombre experimenta como eterno no es su propia subjetividad, sus experiencias personales atravesadas mientras dura su cuerpo, sino su esencia como formando parte necesariamente de la totalidad, como contenida dentro de la sustancia. Y no por esto dicha vivencia humana de la eternidad se vuelve menos importante. Es el momento en el que el hombre comprende con más fuerza su pertenencia a algo superior, su condición de parte y por esto, al mismo tiempo, la eternidad de su propia esencia como integrante de esa instancia superior. Y esta comprensión de su lugar en la totalidad y de la totalidad misma, de aquello que lo abarca y lo determina, y de su propia eternidad, se da en su misma vida en la duración. Lo complejo e interesante de este fenómeno es que se explicita un cruce o, mejor dicho, una conexión entre la infinitud y lo finito que, ontológicamente, ya estaba dada desde el comienzo: el hombre, en la duración en la que existe, en su presente, puede acceder a esta vivencia de la eternidad, de lo superior, de lo infinito. A diferencia de la noción de inmortalidad, que implica la supervivencia del alma en un mundo distinto al terrenal y es una experiencia *postmortem*, la eternidad

⁵ *Op. cit.*, pág. 408.

humana de Spinoza es presente, se vivencia en el existir del hombre en este mundo, es como dice Deleuze, una “eternidad vivida”. Por eso Spinoza afirma que sentimos y experimentamos que somos eternos. No es un pensamiento de la eternidad en forma abstracta, sino un sentimiento, una vivencia de ella.

Y por esto dicha vivencia trae consecuencias éticas palpables en la vida terrena de los hombres. Como se mencionaba anteriormente, el hecho de percibir la propia eternidad implica necesariamente el conocimiento de Dios, el conocimiento de que el alma misma es en Dios y se concibe por Dios; es decir, que esto trae aparejada una mayor comprensión acerca de cómo es efectivamente la realidad, de cuáles son las verdaderas leyes de la Naturaleza, comprensión que crece aún más a medida que vamos avanzando en el conocimiento de las cosas según el tercer género, y que conlleva además un padecimiento mucho menor del alma a causa de los afectos que son malos. Pues de allí, de este conocimiento, nace –como afirma Spinoza– el mayor contento posible que el alma puede llegar a experimentar, la verdadera felicidad que consiste en el amor hacia Dios. Un amor incondicional y eterno. Y es por esto que se hace deseable la búsqueda de la sabiduría. Pues aquel que ignora a Dios, aquel que desconoce la verdadera estructura del mundo, de la realidad toda, es casi inconsciente de sí mismo, vaga por el mundo desconociendo las verdaderas causas, padeciendo, sin llegar a alcanzar nunca el verdadero contento del ánimo, y como dice Spinoza, “tan pronto como deja de padecer, deja también de ser”. Todo aquello que lo habita es inadecuado, y esto no le permite obrar realmente, actuar conforme a su propia esencia.

En este sentido, como conclusión y también como una posible justificación del porqué de este trabajo, nos parece fundamental remarcar la importancia ética que conlleva esta vivencia humana de la eternidad y que se aplica a nuestro siglo XXI. Lo que se halla de fondo en este planteo, que debemos volver a pensar hoy en día, es que es necesario tomar conciencia de la totalidad que nos abarca, y de cuál es nuestro lugar dentro de ella. Es necesario conocer que, en realidad, no somos más que una parte de una instancia infinita y eterna y que es la pertenencia a ella la que resignifica nuestra existencia. Nos parece que este mensaje spinozista se vuelve cada más relevante en un mundo atomizado y fragmentario con una tendencia

cada vez más fuerte hacia el individualismo, el sectarismo, el aislamiento, el egocentrismo. Tenemos que volver a una reflexión sobre la totalidad, sobre el conjunto, volver a operar el giro spinozista y elevar nuestro análisis más allá de nosotros mismos como género, como hombres. En esta época en la que las disciplinas y los saberes se han ramificado hasta lo inimaginable y en la que incluso los estados –que parecen hacerse cada vez más grandes bajo el manto la globalización– se fueron desintegrando en átomos diminutos y sin identidad, debe retomarse el pensamiento de la totalidad para contrarrestar esta tendencia desde un punto de vista spinozista, que nos recuerde que sólo somos modos de la sustancia eterna y sólo por esto podemos concebir a nuestra propia esencia como eterna.

O conceito e a vida

La experiência do pensamento em Spinoza

Marcos F. de Paula (Unifesp, Brasil)

I. Uma Substância absolutamente infinita. Um Ser absolutamente infinito, constituído de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. Algo cuja essência envolve a existência; algo que, absolutamente livre, age somente segundo as leis de sua própria natureza. Um Ser, enfim, que, assim agindo, produz livremente infinitas coisas de infinitas maneiras. *Et cetera*.

Conhecemos bem essas ideias. Mas o que é isso? Ou: o que é tudo isso, ou ainda: o que é esse estranho Deus de Spinoza? Quantas vezes o leitor de Spinoza terá que ler e reler noções como estas para compreender realmente o seu significado? Mas o que é compreender? Ou: o que é chegar a um significado? E, se é assim, de que *significante* estamos falando? Um nome, um conceito... Onde está a coisa real que esses conceitos nomeiam? Mas, aqui, estaríamos falando realmente de uma *coisa*?

A filosofia de Spinoza, por ser um pensamento da imanência, proporciona uma experiência singular do conceito, algo que nós nomearíamos, utilizando uma expressão muito usada por Marilena Chaui, de *experiência do pensamento*.

Como é possível, no entanto, chegar a uma tal experiência? Não parece de fato haver um longo caminho, frequentemente árduo, que vai do contato intelectual com o conceito à experiência afetiva do corpo–mente que compreende a si, às coisas e a Deus? O que se passa com o leitor da *Ética*, e o que dele se exige, para que ele possa percorrer com certo êxito esse árduo caminho que vai da definição de *Causa sui* até o escólio da proposição 49 da Parte 5 da *Ética*?

II. A primeira vez que tive contato com o pensamento de Spinoza foi num curso oferecido pelo departamento de filosofia da Universidade de São Paulo e ministrado por Marilena Chaui. O tema do curso era precisamente o *De Deo*. Sabia, portanto, que iríamos falar sobre Deus durante um semestre. Mas não sabia de qual Deus

iríamos falar. Já na primeira aula uma simples correção da tradução em português da *Ética* me despertou para alguma coisa, para alguma compreensão, uma intuição, algo que à época eu jamais saberia exprimir em palavras mais claras. A correção feita por Chaui era a seguinte: na tradução brasileira o *id* do texto latino era traduzido por *aquilo*; “*Per causam sui intelligo id*” escrevia-se “Por causa de si entendo *aquilo*”... Marilena Chaui então corrigia: não é “*aquilo*”, mas sim “*isso*”.

Este simples “*isso*” me despertou para alguma coisa ainda não muito clara, mas paradoxalmente da ordem da compreensão. O “*aquilo*” parecia colocar Deus numa outra esfera, num campo transcendente; já o “*isso*” parecia fazer de Deus uma presença real, algo que só podia ser entendido num campo de imanência. Preciso dizer que, naquela época, eu experimentava um *ateísmo* quase militante, mas não satisfatório. Não é fácil, quando se é criado numa tradição judaico-cristã, sobretudo em culturas católicas como a brasileira, romper com a noção do Deus criador, pai e transcendente. É difícil romper, precisamente, com uma *pessoa* que, para o nosso bem ou para o nosso mal, nos acompanhou por tantos anos. Mas eu havia, enfim, rompido, sem contudo me deleitar plenamente no ateísmo quase militante. Eis que então o *isso* de Marilena vinha me despertar para uma nova compreensão.

Evidentemente, após os estudos daquelas primeiras definições da Parte I da *Ética*, outros conceitos viriam se mostrar complicados, para mim (como imagino ser o caso de muitos leitores de Spinoza). Por exemplo, compreende-se que com Spinoza estamos diante de uma “ontologia do necessário”, mas como compreender que não haja predestinação nem fatalismo? O necessário, nós sabemos, não implica nem um nem outro. E como entender, numa tal ontologia, o papel do possível? Foi também Marilena quem me alertou para o fato de que “o possível está inscrito no real, mas não é a antecipação de sua atualização”, nem é “o universo lógico das condições de possibilidade”¹.

Contudo, as intuições iniciais que um leitor da *Ética* pode vir a ter sobre o Deus espinosano – por exemplo: que não é uma pessoa; que age por necessidade; que nele a liberdade, justamente, não se

¹ Cf. Chaui, M. *A nervura do real*, Companhia das Letras, São Paulo, 1999, p. 321.

opõe à necessidade; que por isso mesmo ele não é criador, mas engendra tudo o que é no mesmo sentido em que se produz a si mesmos em seus atributos; que é infinito em todas as “direções” – essas primeiras intuições não necessariamente removem todos os obstáculos para uma compreensão filosoficamente mais precisa da Substância absolutamente infinita de que nos fala Spinoza.

III. De fato, um leitor poderia ainda, após aquelas primeiras intuições, ver o Deus de Spinoza, se não como uma pessoa, se não mais como transcendente, pelo menos como uma *coisa positiva*. Mas neste caso buscar-se-ia em vão um conceito que determinasse completamente a coisa. Pois como determinar no conceito o Infinito Positivo? Aliás: de que positivo, de que essência positiva estaríamos falando?

Neste ponto, considero esclarecedor o livro de Mariana de Gainza, recentemente publicado no Brasil. Chama-se *Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo* e saiu pela Edusp ano passado². Marina nos lembra que, se o Deus de Spinoza é um Todo, esse Todo é contudo indeterminado, e por isso mesmo não pode ser Sujeito, como exigia Hegel. É um absoluto. Mas esse absoluto, sendo indeterminado, opõe-se a toda determinação completa; e, no entanto, sua própria indeterminação não se opõe à *definição* de absoluto³.

Não se pode conhecer tudo do Todo; não se pode conhecer o Todo em sua completa abrangência. Se o espinosismo conserva certo otimismo quanto ao conhecimento das coisas que mais nos importam, não é porque traz a promessa de que podemos conhecer tudo, mas porque oferece uma *maneira* própria de conhecer pela qual apreendemos a *estrutura produtiva* do Infinito Positivo. Em Spinoza, trata-se, afirma Gainza, “de *como* se sabe o (pouco ou muito) que se sabe”; e assim, continua Gainza, “o conhecimento

² Cf. Gainza, M. de. *Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo*, Edusp, São Paulo, 2011. Considero essa obra um acontecimento muito feliz no campo de estudos espinosanos no Brasil. Arrisco-me a dizer que se alguém reconstruísse, hoje, a história do espinosismo no Brasil, partindo do grande Lívio Teixeira e passando por Chauí, Homero e outros, certamente concluiria o percurso com Mariana de Gainza, assinalando o lugar certamente de destaque que essa obra ocupará doravante na tradição comentadora de Spinoza.

³ Gainza, M. de, *op. cit.*, p. 235.

mais elevado é um conhecimento de tipo intensivo e não extensivo, qualitativo e não quantitativo ou cumulativo”⁴.

Se o princípio produtor, se a Substância absolutamente infinita de Spinoza não pode ser captada num conceito que a determine completamente, é porque esse Infinito positivo não pode, contudo, ser tomado como algo positivo – e aqui Gainza se opõe, corretamente, ao meu ver, a todas as leituras que tomam o Deus de Spinoza como algo plenamente positivo. Mas tampouco pode ser considerado sob a perspectiva da negatividade. Mariana de Gainza nos força a não cair na armadilha de ter que optar por um dos lados. Se, ela nos diz, o princípio é negativo ou positivo, não importa tanto. Do ponto de vista do absoluto, ademais, negativo e positivo não passam de meras palavras. São como truques da linguagem.

Mas idéias e linguagem são tudo o que temos, porque o Real as atravessa, ou antes, também elas são uma dimensão ou modalidade do Real que tem a peculiaridade de captar esse Real, para nós, colocando-nos sob uma nova camada de significação (real) diante dele (o Real). Através de idéias, e da linguagem que as sedimenta em signos e significados, podemos atingir novos níveis de significação e compreensão. Como lembra Mariana numa bela passagem, “[...] a ação de pensar só se realiza *com* palavras e *contra* palavras”⁵. Assim, é com a palavra Infinito que designamos esse Ser de Spinoza, mas se o finito é o *positivo*, passível de ser completamente determinado, definido, nem por isso o Infinito é o *negativo* de que só uma teologia negativa poderia legitimamente dizer algo, a saber, tudo o que ele não é. *Com e contra* as palavras...

IV. Curiosamente, Deus, em Spinoza, é só um conceito. Mas toda a questão é o que vem a ser precisamente um conceito. Na resposta a essa pergunta reside talvez todo o segredo do espinosismo. Um conceito, em Spinoza, é antes de tudo o resultado de um esforço para uma melhor compreensão de si no seio da Natureza. Não nasce por acaso; não cai do céu sobre nossas cabeças. De certo modo, nós o construímos, nós o burilamos como Spinoza polia suas lentes. Mas o fazemos em conexão com o real, indo do real ao Real. É quando estamos interessados na compreensão, é quando nossa “desordem

⁴ Gainza, M. de, *op. cit.*, p. 238.

⁵ Gainza, M. de, *op. cit.*, p. 267.

interior” – na expressão de Merleau-Ponty – exige de nós uma reordenação da experiência de nossos afetos, de toda a nossa vida, é nesse momento que realizamos em nós o conceito. Nesse momento, o conceito se encontra com o afeto, como queria Deleuze. Realiza-se então o encontro entre o conceito e a vida – precisamente a nossa, princípio de todo o esforço de compreensão.

Assim, se Deus continua sendo só um conceito, o conceito é agora vivido de uma outra maneira: de modo algum o conceito de Infinito positivo será então abstrato, pois precisamente através dele captamos nossa ligação mais íntima e necessária com o Todo. Para Gainza, a noção de Substância em Spinoza é uma “noção crítica”, que designa algo, se quisermos, com certa positividade, mas não em sua completa determinabilidade, pois o Infinito não é uma coisa positiva, é indeterminado por natureza. A Substância, escreve Gainza, “é o conceito da necessidade da inteligibilidade que a produção da realidade exige, mas *não é* sua compreensão realizada”⁶. Concordamos. Mas precisamente no encontro entre o conceito e o afeto, entre o conceito e a vida, realiza-se uma compreensão. Em suma: o conceito de substância não é a sua “compreensão realizada”, mas um conceito forjado de dentro do vivido, em meio às complexas relações e suas exigências, num campo de experiência afetiva donde emerge um pensamento como esforço de compreensão que indaga o real – esse conceito, esse pensamento – cujo princípio produtor é a própria ideia como potência de conceber – esse conceito, enfim, realiza a própria compreensão.

O filósofo será então alguém que rompe o silêncio da Natureza. Mas Gainza, certamente ecoando aqui Merleau-Ponty, nos lembra que esse silêncio é originário, é constitutivo e, nesse sentido, inerradicável. É que o positivo dos signos, dos sons e dos significados não podem se separar daquilo que é o solo do aparecimento de seu ser, e esse solo originário é silencioso. O conceito, a linguagem, o esforço por exprimir não vêem, contudo, opor-se ao silêncio. O conceito, que a linguagem exprime, não abole o silêncio; apenas articula-se com ele para fundar uma nova camada expressiva, torna mais denso e mais significativo o mesmo solo expressivo silencioso de onde ideia, conceito, linguagem e filosofia tiram o seu ser positivo.

Mariana de Gainza fala-nos muito bem sobre a articulação

⁶ Gainza, M. de, *op. cit.*, p. 268.

necessária que há entre linguagem e silêncio, entre positividade e negatividade. É da mesma maneira da ordem do necessário a relação entre a *Causa sui* e seus infinitos efeitos. Mas ela está para eles como uma espécie de negatividade, como uma ausência que põe e constitui todas as presenças positivas, incluindo a positividade do conceito, da palavra, da linguagem, esses sons, esse barulhos que só existem articulados ao silêncio originário. A *Causa sui*, esse Infinito positivo, pode ser dita igualmente “Infinito negativo”, se por negativo não entendermos o oposto do positivo, e sim a ausência presente em todas as presenças, o silêncio presente em todos os sons, o não-dito imanente a todos os nossos dizeres. O conceito de *Causa sui*, que exprime a necessidade de tudo o que é, não é ela própria alguma coisa no mesmo sentido em que todas as coisas são. Por isso mesmo ela não pode ser captada em imagens, mas apenas no conceito. O conceito, contudo, é “sons e ruídos” que emerge do silêncio originário, nele e por ele; é uma positividade articulada a essa “negatividade” produtiva. Mas de onde nasce a própria necessidade da emergência do conceito? Se a *Causa sui* é silêncio, de onde então “*sonidos y ruidos*”? Ora, é evidente que o conceito, espinosamente entendido, nasce do próprio esforço de compreensão dos “sons e ruídos” causados pelos próprios afetos, quando estes exigem uma reordenação da experiência afetiva. É quando se dá tal exigência de compreensão que os afetos, tendo até então seguido seu curso silencioso (isto é, sem a exigência da crítica dos afetos), tornam-se agora sons e ruídos que precisam ser aplacados. Nesse esforço de compreensão – que é antes de tudo compreensão de si mesmo – o conceito, necessariamente ligado à nossa vida, rompe o silêncio da experiência afetiva imediata para nos colocar diante de um outro silêncio – o grande Silêncio Eloquentemente do conceito da Substância absolutamente infinita. Em outras palavras, todos os sons e ruídos de nossa vida são a condição de enunciação do conceito de Infinito Positivo.

Determinação e possibilidade

Homero Santiago (USP, Brasil)

Quicá não seja abusivo afirmar que a categoria de necessidade muito amiúde obsedou o pensamento filosófico. Não espanta. Ao passo que a descoberta da necessidade das coisas surge como signo de verdadeiro saber sobre tais coisas, a crença na não-necessidade, inversamente, indicaria apenas a ignorância, a ilusão, o cabal desconhecimento de que, ao alardear algo como não-necessário, estamos a falar de nada, como que de um não-ser. No caso do espinosismo, ao menos tomado em sua forma mais difusa, é o que ocorre. Para muitos leitores, a simples menção à necessidade toma ares de panaceia: remédio eficaz proporcionado pela razão e suficiente para dar cabo de todos os nossos males; saber certo que nos ampara, sem nenhuma ambivalência, na conquista de nossa liberdade.

Se alguém contestar que o quadro é caricato e pouco correspondente à verdade, concordarei. Com a ressalva de que tampouco é inteiramente falso. A caricatura é como a fofoca: aumenta mas não inventa; exagera certos traços característicos sob a condição de que os traços estejam realmente lá e prestem-se ao exercício. É dessa forma que eu gostaria inicialmente de salientar a oposição entre determinação/necessidade/saber, de um lado, e de outro lado indeterminação/contingência/possibilidade/ignorância. Para quê? Para sugerir que, se não é ela de todo ruim, no mínimo é incapaz de dar conta de todos os fenômenos que envolvem o modo finito humano, especialmente aqueles concernentes ao que podemos nomear genericamente o terreno da *prática* – *experientia sive praxis*, como diz o *Tratado político*, ou então, nas palavras do *Tratado teológico-político*, o campo daquilo que toca à utilidade da vida, *ad usum vitae*. Pior, a crença nesse equacionamento simplório (um espinosismo difuso, como aleguei), se conduzida a ferro e fogo, periga lançar-nos nos braços do fatalismo. Em resumo, meu intento aqui é afirmar que no campo da prática (em que se situa também a política) a indeterminação e a ignorância, melhor dizendo, certa indeterminação e certa ignorância, são *necessárias* e podem até constituir uma perspectiva *melhor* para a apreensão das coisas que nos rodeiam e a nossa ação sobre elas.

No espinosismo, tudo é determinado. Começemos então perguntando-nos sobre o sentido dessa determinação. Um primeiro passo, não exatamente compatível com a letra de Espinosa mas que acredito evitar confusões, é distinguir *determinação* e o que denominaremos *necessidade*. Pelo primeiro termo, entendamos a necessidade que decorre da natureza mesma de algo; pelo segundo, a necessidade imposta a algo por uma regra ou uma lei exterior à própria coisa.

A primeira parte da *Ética* espinosana pode ser considerada o esforço hercúleo de estabelecer, de maneira radical, uma pura determinação que não se submete a qualquer elemento posto fora da natureza do único ser existente, Deus ou a substância. Todas as coisas são determinadas porque se seguem todas elas, determinadamente, da natureza do ser divino; como nos afirma o filósofo na proposição XVI: “da necessidade da natureza divina devem seguir-se coisas infinitas em infinitos modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito.” É assim que o real se constitui; real que, por isso, temos de compreender como uma *sequência*. Por *determinação*, pois, entendamos a atividade da substância ou Deus na medida em que de sua natureza “devem seguir-se”, determinadamente, “infinitas coisas”. Toda coisa é determinada (isto é, “segue-se”); a determinação é real, é o real, e o que não se segue é irreal, pois o *não-determinado*, o que não se segue, é *impossível*.

Será preciso distinguir bem tal determinação da necessidade como acima afluída, isto é, uma modalidade imposta sobre uma natureza. Neste sentido, a ação divina é sem dúvida determinada, porém dizê-la necessária equivaleria a afirmar que tal ação deveria medir-se por princípios, regras ou leis, quaisquer que fossem (lógicos, morais, etc.). Não. Cuidemos de entender a *necessidade* como uma maneira de compreender a determinação, a sequência que é o próprio real, contemplando-a não como contingente ou possível, mas como de tal forma determinada que não possa nela haver lugar para o acaso (uma lei física, por exemplo, se é uma lei coerente, não pode admitir exceções nem casualidades).

Não vamos insistir nesse ponto, que não constitui nosso objetivo. Já temos o suficiente para, primeiro, opor o campo do necessário e o campo do contingente e do possível; segundo, começar a perceber que o campo da determinação, embora oposto ao campo da não-

determinação (o impossível), não é contraditório com o campo do indeterminado (o contingente ou o possível).

Dado que tudo é determinado, a ideia de indeterminação (subjacente às noções de contingente e de possível) só pode remeter-nos à imaginação e à ignorância, marcar-se pela parcialidade e pelo acaso. Em suma, contingente e possível vinculam-se, essencialmente, à ignorância. Isso é indiscutível. Porém, dirá tudo acerca dessas noções? Do ponto de vista da necessidade (aquele que toma as coisas como nem contingentes nem possíveis), essa é toda a verdade. Contudo, a tomar as essas mesmas coisas não como elas devem ser em conformidade com uma lei ou uma regra, mas como *se seguem* da natureza divina, temos de admitir que os pontos de vista do contingente e do possível são tão reais quanto o ponto de vista da razão ou da necessidade. Noutros termos, para lá do ajuizamento somente negativo, muito provavelmente haverá um sentido positivo (isto é, real, próprio daquilo que é determinado) das noções de contingência e de possibilidade; sentido que expresse algo de real no atinente à nossa natureza. É o que gostaríamos de propor, pois só assim talvez possamos compreender a originalidade do possível no seio de um determinismo.

É inteiramente correto afirmar que a ignorância determina o surgimento do contingente e do possível. Posto isso, contudo, a pergunta a fazer é: que tipo de ignorância é esta que nos permite propalar algo indeterminado? Fundamentalmente é a ignorância relativa àquilo que Espinosa designa o “nexo infinito de causas”, isto é, conforme o dito atrás, a sequência que é o próprio real. Ademais, cabe insistir no caráter particular de tal ignorância. Há causas para tudo, não se nega, mas quem poderia abarcá-las todas? O mundo é sempre maior que nós e podemos estar certos de que nossa ciência sempre restará aquém de um completo esquadrinhamento de tudo. Assim é, importa frisar, não porque algo seja essencialmente ininteligível, mas porque não se pode tudo conhecer, ao menos não um modo finito humano; este pode conhecer um pouco mais a cada dia, a “humanidade” (se quisermos ceder um pouco aos universais) pode conhecer cada vez mais, o real porém é inesgotável. Tudo é *de jure* inteligível, mas *de facto* nem tudo pode ser compreendido. Está em jogo algo aparentado àquilo que um Merleau-Ponty chamava

de “latência do ser”: um mundo que sempre nos ultrapassa e que não pode ser abarcado completamente por nenhum saber. Latência que, em Espinosa, não é difícil de reconhecer em nossa experiência de seres desejantes, a qual faz que nossos desejos sejam quase sempre envolvidos pela ignorância: é frequente eu saber que desejo, saber o que desejo, mas não por que desejo o que desejo. Latência identificável ainda no incontornável desconhecimento, determinado por nossa natureza, dos infinitos atributos divinos (o que, como Espinosa bem observa a Hugo Boxel, não impede um conhecimento perfeito¹).

Em conclusão, a ignorância a que se vincula o contingente e o possível é uma ignorância determinada, porque tem causa (nossa natureza) e é real (segue-se da natureza divina). E é por isso que, no fundo, o ponto capital de nossa questão é avaliar as maneiras de lidar com tal ignorância. Indaguemos então o que pode designar, pelo há pouco avançado, o termo *fatalismo*. Tendo em mente o apêndice da *Ética I*, é cabível afirmar com brevidade: fatalismo é a ontologização dessa ignorância, que é tornada um dado de direito (haveria coisas *essencialmente* ininteligíveis) e posta como relativa não mais ao seguir-se do real mas a uma entidade, um princípio, qualquer coisa que antes mesmo do início do próprio seguir-se o comandaria e teria ciência de seus desdobramentos. Noutras palavras, fatalismo é pré-determinação. O que não se opõe frontalmente à determinação (a pré-determinação é ainda determinação), porém a concebe de uma maneira diversa daquela que parece impor-se ao pensarmos em Espinosa. Apressemos-nos, pois, a salientar: nem toda determinação carece de ser pré-determinação; uma coisa é dizer que uma criança será destra ou canhota ou ambidestra – determinadamente; nada obriga, nesse caso, a supor que desde o início dos tempos estava escrito, calculado, predeterminado, ou coisa que o valha, que tal criança seria destra, outra seria canhota, e assim por diante. O ardid do fatalista é afirmar a necessidade das coisas a partir de uma

¹ Carta 56: “Cumpre notar aqui que não digo que conheço inteiramente Deus, mas que entendo alguns de seus atributos, e não todos nem a maior parte; e é certo que a ignorância da maioria deles não impede de ter um conhecimento de alguns. Quando eu aprendia os *Elementos* de Euclides, entendi primeiro que os três ângulos do triângulo são iguais a dois retos e percebia claramente essa propriedade do triângulo, embora ignorasse muitas outras.”

prescrição feita do exterior das próprias coisas (no caso um Deus transcendente); só que, à diferença do ponto de vista do necessário dado pela razão, a necessidade fatalista ergue-se a partir da ignorância, é a superstição que decreta a existência de insondáveis juízos divinos. Faz-se imperativo ter isso em mente, já que é por aí que deveremos começar a entender o que há de positivo nas noções de contingência e, sobretudo, de possibilidade.

O ponto de vista do contingente e o do possível também são formas, entre outras, de vivenciar a determinação e a impossibilidade factual de dar conta dela em sua inteireza, ou seja, contingente e possível marcam-se não somente pela ignorância mas pela junção estreita de ignorância e determinação (sempre, insisto, no sentido aqui atribuído a esta palavra); mais, assim o fazem com a particularidades de conduzirem prioritariamente não à pré-determinação, e sim à *indeterminação* (o que, reitere-se, é diferente de não-determinação). Não são, entretanto, pontos de vista que se equivalham. Mister é saber apreciar as peculiaridades de cada um, como um e outro realiza, cada um a sua maneira, uma mesma operação. Começamos, pois, a distinguir essas duas categorias até aqui tratadas em conjunto, contingência e possibilidade. Ambas formas de vivenciar a ignorância, mas vivências diferentes da mesma ignorância. Tomemos as definições 3 e 4 dadas por Espinosa na abertura da quarta parte da *Ética*.

Chamo de contingentes as coisas singulares na medida em que, quando tomamos em consideração apenas sua essência, nada encontramos que necessariamente ponha ou exclua a sua existência.

Chamo de possíveis as mesmas coisas singulares na medida em que, quando consideramos as causas pelas quais devem ser produzidas, não sabemos se essas causas estão determinadas a produzi-las.

Não deixemos escapar aí o dado mais importante: embora tanto na contingência quanto na possibilidade haja ignorância e considerem-se “as mesmas coisas”, a ignorância muda de lugar e as coisas não são consequentemente vivenciadas da mesma forma (de fato, mudam não os objetos, mas o modo de consideração). O surgimento do ponto de vista da contingência depende da consideração apenas

da essência de algo, instala-se quando não há consideração da causa que põe ou suprime a coisa; nessa medida, contingente é aquilo que (conforme o próprio nome) simplesmente acontece, *contingit*, de maneira bruta e miraculosa, uma sorte de acontecimento puro. O possível, diversamente, irrompe quando a ignorância incide sobre a causa, que se torna o foco de nossa atenção; sua particularidade é permitir conceber algo que o contingente é pensar: o acontecimento *produzido*. O ponto de vista do possível ignora a causa, mas só a ignora porque a considera, ou seja, de entrada toma a coisa como tendo causa; portanto já implica um primeiro estabelecimento de nexos causais e pode assim conceber um acontecimento produzido, que não é nem absoluto nem instantâneo nem – ponto capital – completamente independente da ação humana. Com efeito, se possível é aquilo cuja causa é indeterminada, possível é igualmente aquilo cuja causa *pode* ser determinada; sobre a qual, decididamente, pode-se agir. Pelo que devemos concluir que o real ou o positivo do possível é algo que concerne à prática, à ação humana; e diríamos mais: o possível abre o campo da prática na medida em que remete a uma indeterminação que, por sua vez, afirma a *determinabilidade* de algo.

O *Tratado teológico-político*, parece-me, confirma essa originalidade do possível. Abramos o capítulo IV, em que se trata de mostrar que todas as leis que levam os homens a viver sob certa regra dependem da decisão humana. Uma das razões dadas por Espinosa é que as leis dependem de nós, “porque devemos definir e explicar as coisas pelas suas causas próximas, e também porque fazer considerações gerais sobre o destino (*fatum*) e o encadeamento das causas não serve de nada quando se trata de formar e de ordenar os nossos pensamentos acerca das coisas particulares”. O curioso é que, no campo da prática, isto é, “do uso da vida”, como diz o texto, certa parcela de ignorância parece até ser bem-vinda. Quer passasse pela cabeça de alguém, nesses casos, dar toda a atenção ao destino, condenar-se-ia à inação, assolado pelo peso das determinações ignoradas e, não poucas vezes, manipuladas pelos fatalistas. Uma inutilidade. Ora, sendo incontornável uma parcela de ignorância invencível, expressão de algo real de nosso ser, é preciso que surja o possível; é até bom que assim seja, que esqueçamos as determinações ou a nossa ignorância da determinação completa imposta pelo nexo

infinito de causas. O *Teológico-político* o afirma com clareza. Dado o “fato de ignorarmos completamente a própria coordenação e concatenação das coisas, isto é, de que modo elas estão realmente ordenadas e concatenadas, por isso mesmo, para o uso da vida é melhor e até necessário considerá-las como possíveis (*ad usum vitæ melius, imo necesse est res ut possibiles considerare*)”.² Repito: nessas ocasiões em que devemos considerar os particulares que nos interessam, que interessam à utilidade de nossa vida (o que tomo como o campo da prática), é preciso que surja o ponto de vista do possível, é até *melhor* que as coisas nos apareçam assim.

A positividade do possível está, justamente, em nos dar a ver uma dimensão positiva do agir humano, positiva porque permite o irromper da ação, tal que possa vir a mostrar-se eficaz. Nem tudo que é possível se realiza, mas o que se realiza pela ação humana é porque foi dado, em algum momento, como possível. Qual é o ser do possível assim tomado? O ser do possível é o de uma tarefa cujo cumprimento é imperioso (de maneira genérica, algo importante “para o uso da vida”). O possível não nos apresenta o ser como meramente dado, uma realidade tão-somente dada; tampouco nos remete ao não-ser, o impossível, o nada. O ser do possível é o de uma tarefa, de um *afazer*, o que está longe de constituir uma irrealidade, pois existe precisamente como tarefa, afazer, convocação à ação. Ainda que desejemos falar em ilusão, uma vez que tudo é determinado, teremos ao menos de acrescentar que existem ilusões e ilusões. Há, por exemplo, ilusões de ótica (como a descrita por Espinosa acerca do tamanho e da distância do sol), há ilusões que se referem à possibilidade de se fazer algo, de agir de uma maneira ou de outra. Pois são estas que nos situam no campo do possível; são elas, sobretudo, que na maior parte das vezes permitem aos homens agir num mundo inteiramente determinado. Seja lá o que se tenha de fazer, há ocasiões em que se tem de fazer algo e em que se pode fazer algo, ainda que não se obtenha sucesso; nesses casos vivenciamos sempre o ser do possível, vinculado à prática, à ação, e muita vez à política, que justamente se dá num terreno de determinações que devem nos surgir, em algum momento, como indeterminações e, em seguida, como determináveis. Nisso mesmo, creio, vai boa parte da importância da questão do possível: seria difícil reduzir a política ao

² *Tratado teológico-político*, cap. 4, ed. Gebhardt, p. 58.

possível, por outro lado seria uma tarefa ingrata (talvez impossível) pensá-la sem o possível. O possível não garante o êxito de nossas ações; ele é o que nos permite agir na medida em que nos insufla a esperança do sucesso, possível, de nossas ações. Isso não é tudo, mas em política é a condição de tudo, inclusive da própria liberdade.³

³ Cf. *Tratado político*, cap. V, §6: “Porque a multidão livre conduz-se mais pela esperança que pelo medo, ao passo que uma multidão subjugada conduz-se mais pelo medo que pela esperança: aquela procura cultivar a vida, esta procura apenas evitar a morte; aquela, sublinho, procura viver mais para si, esta é obrigada a ser do vencedor, e daí dizermos que esta é serva e aquela é livre.”

La filosofía de Spinoza y su pertinencia en la física contemporánea (*Addendum*)

Christian de Ronde (UBA - Conicet)

I. Introducción: Derivas de la física contemporánea

Hemos discutido anteriormente¹ la posibilidad de caracterizar el mapa de la física contemporánea a partir de dos grandes derivas. En primer término una línea técnico-utilitarista demarcada por la denominada ‘big science’ –con su origen en el proyecto Manhattan–, donde el modo de producción apunta exclusivamente a la resolución de una empresa técnica específica y la singularidad del científico es reemplazada por un colectivo dirigido hacia el desarrollo de un fin determinado, pensado y configurado por especialistas. Considerada a partir de estas coordenadas, la física debe ser entendida en términos de mera *producción técnica, como un aparato de resolución algorítmica*. El físico resuelve problemas. Alejada de la metafísica y el mundo, podemos entonces considerar a la física como una pragmática subsidiaria de la *tecné*, en tanto pluralismo instrumental carente de fundamento, productora de meras “ficciones útiles”. Como reacción directa a este proceso encontramos una línea que vuelve sobre un *realismo representacional pre-crítico*, el cual, ascendiendo por sobre la experiencia, busca encontrar en formalismos matemáticos abstractos la ecuación última que permita concluir la historia. Si la teoría de supercuerdas necesita, para probar algunas de sus hipótesis, un acelerador de partículas del tamaño de nuestra galaxia, tal vez ha llegado la hora de que la física deje de lado la experimentación. No resulta extraño entonces escuchar hoy a premios Nobel contemporáneos como Gerard t’Hooft señalar que el progreso científico puede continuar ahora dejando de lado los experimentos si los teóricos utilizan cuidadosamente las herramientas que proporciona la lógica.² Steven Weinberg ha ido aún más lejos al sostener que ésta

¹ De Ronde, Christian, “La filosofía de Spinoza y su pertinencia en la física contemporánea”, *Spinoza, Octavo coloquio*, Comp. Diego Tatián, 2012.

² t’Hooft, Gerard, “Can There Be Physics without Experiments? Challenges and Pitfalls”, *International Journal of Modern Physics A*: **16**, 2895–2908, 2001.

puede marcar “una época heroica en la que los teóricos puedan poner fin a sus ataduras experimentales y hacer uso del razonamiento teórico puro para desarrollar una teoría unificada de todos los fenómenos de la naturaleza.”³ Esta deriva Pitagórico-Platónica busca entonces, a partir del análisis lógico, el camino seguro que finalmente la conduzca hacia la verdad. En apariencia opuestas, estas dos líneas se articulan ambas con el objetivo de justificar el llamado “sentido común”. Ya sea en términos de una ‘experiencia algorítmica’ concatenadora de series de ‘resultados experimentales’; ya sea negando la experiencia, alejándose de este mundo y ascendiendo hacia otro, más perfecto, mundo matemático formal. Mientras en el primer caso la experiencia –asumida como algo dado, autoevidente– resulta vacía e incoherente, sin conceptos que los articulen, en el segundo caso, se concluye la necesidad de su completo y total exterminio.

II. El problema político de la física (o bien, el problema físico de la política)

Toda concepción de la física encierra una *praxis*. La física determina existentes en su modo de producción. O dicho de otro modo, cada deriva determina modos de existencia particulares. En tanto tal, la física arroja existentes al mundo, que responden ante principios específicos, coyunturas particulares, situaciones. El *físico-asceta* recluso en las ecuaciones no necesita actuar en este mundo, puesto que la verdad se encuentra apresada en expresiones matemáticas que deben ser develadas a partir de un mundo formal todavía por descubrir. El laberinto lógico debe ser desandado para matar al minotauro. El iniciado en el mundo matemático-formal se apresta entonces con suma paciencia a trabajar en cuentas interminables, cuentas más allá de este mundo y su falsa experiencia. Entre tanto, el *físico-técnico* es parte activa de la producción instrumental de este mundo. Realizando cálculos específicos resuelve problemas de interacciones energéticas, choques, etc. Alienado de este mundo el cálculo ya no le pertenece, no sabe para qué es, no sabe para quién es; el cálculo es engranaje de una maquinaria mayor, que se alimen-

³ Weinberg, Steven, “Viewpoints on String Theory”, Publicado por NOVA: www.pbs.org/wgbh/nova/elegant/view-weinberg.html, 2003.

ta de variaciones mínimas, específicas, determinadas de antemano, controladas por un panóptico de mercancías y utilidades por venir. Frente a este diagnóstico es que nos interesa preguntarnos respecto de las condiciones que han hecho posible estos dos devenires de la física contemporánea. Devenires pobres que no hacen sino obtener las posibilidades de la física en el presente. Entendida como *proyecto tecnológico-instrumental*, la ficcionalidad de los modelos y su relativismo intrínseco habilita al físico-técnico cualquier acción. Destruído el nexo entre física y mundo, los modelos pertenecen a un entramado formal-algorítmico, carente de ética, de metafísica, de física. Es en este vacío donde se promulga un camino a-político, una ética instrumental y una praxis utilitaria. *Acción sin sentido*. Entendida como *proyecto descriptivo*, el realismo pitagórico habilita al físico-asceta la pura inacción. Alejada de este mundo y de preguntas demasiado humanas, la búsqueda de la ecuación final, la abstracción de la cuenta, lo ubica en otro mundo, superior, más allá de la experiencia. *Inacción abstracta*.

Creemos en este sentido que uno de los procesos más significativos e importantes en torno a la incompreensión de la física ha sido el aislamiento al cual ha sido conducida la disciplina a partir de la obturación de las relaciones, no sólo entre física y metafísica, sino también entre física y política. La primera escisión permite sostener que la física no habla de ontología, no refiere su discurso al mundo o a la naturaleza —no hay nada por interpretar.⁴ La física remite a la cuantificación y predicción de resultados experimentales, resultados autoevidentes tanto para el especialista como para el lego. La segunda ruptura o corte permite sostener que la actividad física, ya sea en tanto técnica, ya sea en tanto desarrollo de un mundo matemático-formal es, por sobre todo, una actividad eminentemente a-política. Un trabajo que se sostiene sobre sí. La técnica jamás se ocupa de lo político puesto que su interés se centra en hacernos la vida más fácil, en proporcionarnos una vida útil. La matemática por su parte, alejada del mundo de la polis, se ocupa de lo auténtico y no de lo falso. No hay política en las matemáticas, no hay confusión ni *doxa*, hay desarrollos lógicos que nos acercan inevitablemente al mundo verdadero. No nos resulta difícil responder a quiénes beneficiarían

⁴ Fuchs, Christopher y Peres, Asher, “Quantum theory needs no ‘interpretation’”, *Physics Today*, vol. 53, 2000.

estos límites, más nos interesan las condiciones de posibilidad y los fundamentos que han hecho esto posible.

III. La física como producción inmanente (contra la causa teleológica y la causa eficiente)

La idea de la física, bien como justificación, bien como utilización del “sentido común” se contrapone al proyecto de una física entendida como el desarrollo productivo de nuevas formas de experiencia. Nos encontramos aquí ante la necesidad de reconducir a la física hacia una tradición olvidada, de modo tal de posibilitar nuevos modos de producción, nuevos modos de acción. Entendemos la física como una tríada –conformada por expresiones matemáticas, estructuras conceptuales y experiencias representables– que permite la expresión de *singularidades*. La física no modela –como sostiene la deriva tecnológico-instrumental– ni representa o describe –como pretende el realismo científico–, *la física expresa singularidades*. La singularidad es expresión sobre el plano que contiene la tríada, reuniendo de modo simultáneo el *hic et nunc* con la representación física del fenómeno. Es en la singularidad donde coinciden representación y expresión. Multiplicidad de representaciones físicas expresan, en tanto condiciones de posibilidad de la experiencia, singularidades específicas. Entendida de este modo la física se nos presenta como proyecto de producción creativa *en* el ser. Producción de nuevas experiencias, búsqueda de nuevas singularidades. Contrapuesta al proyecto pragmático de sostener la utilidad como el fundamento último del conocimiento, reconocer el proyecto eminentemente ontológico que puede enmarcar la física más allá de la representación. Contrapuesta al relativismo nihilista propio de la técnica instrumental y la búsqueda de la verdad propia del realismo científico –fundadas ambas desde perspectivas en torno a la justificación o utilización del “sentido común”– reconocer la necesidad de entender a la física como proyecto de apertura a la experiencia, de investigación sobre las condiciones que hacen posible la percepción.

En el centro del debate, y ubicada a resguardo de toda crítica, la noción de *actualidad* ha quedado como el fundamento –al mismo tiempo *eficiente* y *final*– de la ciencia contemporánea. El comienzo (la potencia) ha sido olvidado, o más bien restringido al ámbito “humano”, aquel de la voluntad y las decisiones.

IV. Del hilemorfismo (y la causalidad final) a la física de la pura actualidad (y la causalidad eficiente)

Es la noción de *actualidad*, en tanto modo de existencia, aquella que sostiene de modo más fundamental el edificio de la física contemporánea. La idea de que existe un único modo de existencia a partir del cual es posible representar en términos de los **principios de existencia, no-contradicción e identidad** un *estado actual de cosas* —constituido por entidades con propiedades determinadas.⁵ Este devenir de la física encuentra su origen en el esquema hilemórfico planteado por Aristóteles, quien a partir de las nociones de *actualidad* y *potencialidad*, fue capaz de articular una solución al problema del movimiento —planteado en torno a la supuesta contradicción entre Heráclito y Parménides. Dentro del ámbito de la potencia, Aristóteles distingue entre *potencialidad irracional* y *potencialidad racional*. La potencialidad irracional da cuenta del proceso a través del cual la *materia* deviene *forma*; siendo la materia de una sustancia aquello de lo que está compuesta y la forma, la manera en que eso se une para que el todo que la constituye pueda desarrollar sus funciones características [1050a17–1050a23]. Esta noción permite considerar la transformación de una semilla en un árbol, o de un niño en un hombre. A través de este pasaje la sustancia deviene más perfecta y de este modo más cercana a Dios, el *acto puro*. La potencialidad racional por su parte, se encuentra caracterizada por Aristóteles en relación al problema de poseer una facultad [1046b5–1046b24]. ¿Qué significa cuando digo: “puedo”? Mientras en la potencialidad irracional la actualización resulta su *telos* y fin último, la potencialidad racional —como se encuentra discutido en *Acerca del alma* y el libro Θ de la *Metafísica*— puede ser considerada como un ámbito independiente de la actualidad. La potencialidad racional, como señala Aristóteles, es el lugar, el topos en que los contrarios se encuentran, puesto que “todas las potencias racionales, ellas mismas, se extienden a ambos contrarios, mientras que las irracionales son cada una de un contrario solamente” [1046b5–1046b10]. Aristóteles explica este carácter *para-consistente* remarcando que una

⁵ De Ronde, Christian y Bontems, Vincent, “La notion d’entité en tant qu’obstacle épistémologique: Bachelard, la mécanique quantique et la logique”, *Bulletin des Amis de Gaston Bachelard*, vol. 13, 2011, pp. 12–38.

capacidad se encuentra siempre ligada a la *contradicción*, su *ser* al *no ser*. La contradicción del ser y el no-ser se encuentra presente en la potencialidad racional disolviéndose tan sólo cuando, considerando el ámbito de lo actual, uno de los términos resulta forzado a efectuarse. Criticando a los megáricos que “identifican potencia y acto, con lo que tratan de suprimir algo de no escasa importancia”, Aristóteles admite que “cabe que algo pueda ser, pero no sea, y pueda no ser, pero sea. E igual en las demás categorías: que siendo capaz de andar, no ande, y que no esté andando, aun siendo capaz de caminar” [1047a20-1047a25].

La elección en la *Metafísica* se deja entrever a partir del capítulo VI del libro, donde se sostiene que la potencia es más imperfecta que el acto [1051a10-1051a15]. Entendida como falta, la potencialidad irracional deviene más completa al actualizarse. Es esta la semilla que determinará el camino de la ciencia veinte siglos después cuando se haga explícita la distancia, asumida por la filosofía del siglo XVII, entre *res cogitans* y *res extensa*. Continuando el camino megárico se sostiene que las entidades físicas existen en tanto determinadas, en el modo de ser actual. El desarrollo de la ciencia no puede comprenderse sino en términos de esta separación entre los modos de ser actual y potencial, entre la naturaleza y el hombre, la determinación y la libertad, la física y la política.

Fue Isaac Newton aquel capaz de traducir en un formalismo matemático cerrado los presupuestos ontológicos presentes en el esquema eleático de la lógica aristotélica. En resumidas cuentas, la mecánica clásica habilita una descripción de los sistemas en términos exclusivos de sus *propiedades actuales*. Las propiedades *potenciales* o *posibles* son consideradas entonces como lugares a los cuales el sistema puede llegar en un instante futuro de tiempo, esta información se encuentra ya contenida en las propiedades actuales. La física de Newton deviene así una física de la *pura actualidad*, donde todo resto de potencia ha quedado eliminado. La *causalidad final* que gobernaba el movimiento en Aristóteles –como pasaje entre lo potencial y lo actual– es reemplazada por la *causalidad eficiente*.

V. El retorno de la potencia: efectuaciones potenciales y causalidad inmanente

Tres siglos después, el problema de la potencia retorna a la física, esta vez a través de la mecánica cuántica y la interpretación por parte de Max Born de la función cuántica de onda Ψ como una “onda de probabilidad”. Pero no debemos confundirnos, como señala Werner Heisenberg:

“[E]l concepto de onda de probabilidad [en mecánica cuántica] es algo enteramente nuevo en la física teórica desde Newton. La probabilidad en matemática o en mecánica estadística se concibe como una proposición respecto de nuestro grado de desconocimiento de la situación actual. Cuando tiramos el dado no conocemos los finos detalles del movimiento de nuestras manos que determinan la caída del dado y por ello decimos que la probabilidad de obtener un número determinado es una en seis. Por su parte, la función de onda de probabilidad significaba algo completamente diferente; significaba una tendencia hacia algo.”⁶

Fue el mismo Heisenberg quien intentó desarrollar una interpretación de Ψ en términos de la noción de potencia aristotélica. Según él, el concepto de onda de probabilidad, “era una versión cuantitativa del concepto de potencia de la filosofía de Aristóteles. Introducía algo entre la idea de un evento y el evento actual, una extraña especie de realidad física justo entre lo posible y lo real. [L]os físicos han comenzado gradualmente a concebir las órbitas electrónicas, etc., no como una realidad sino como una extraña forma de *potencia*.”⁷ Sin embargo, la propuesta de Heisenberg se ha encontrado siempre con el límite de la actualidad. Continuando esta investigación, Henry Margenau, Karl Popper, Constantin Piron, Diederik Aerts, Mauricio Suárez, Vassilios Karakostas y Mauro Dorato entre otros,⁸ han desarrollado diversos esquemas para

⁶ Heisenberg, Werner, *Physics and Philosophy*, London, World Perspectives, 1958, p. 42.

⁷ *Op. Cit.*, p. 156.

⁸ Ver citas en: de Ronde, Christian, *The Contextual and Modal Character of*

dar cuenta de las propiedades cuánticas como ‘potencialidades’, ‘propensidades’ o ‘latencias’. Pero estas líneas de investigación, como así también la de Heisenberg, se han sostenido siempre sobre la noción de *potencialidad irracional*, restringiendo desde un principio, a partir del esquema teleológico la potencia al ámbito actual. Entendida como *proceso*, como *posibilidad lógica*, la potencialidad irracional no permite un verdadero desarrollo ontológico independiente de lo actual, y termina apareciendo siempre como accesoria de aquello que es considerado real –la ‘actualidad’. Existe por supuesto, otro camino para considerar la potencia en tanto modo de existencia,⁹ independiente del modo de ser actual, al que retornaremos luego. Volviendo ahora sobre Spinoza, su batalla en contra de los esquemas teleológicos y su ontología de la potencia, aparece en la física cuántica un problema que no dudamos hubiera interesado mucho al filósofo holandés: *el problema de la medición*.

Debido a la linealidad de la ecuación de Schrödinger que gobierna la evolución de los sistemas cuánticos, aparece lo que denominamos **el principio de superposición**. Según Paul Dirac:

“La naturaleza de las relaciones que el principio de superposición requiere que existan entre los estados de un sistema es de un tipo que no puede ser explicado en términos de conceptos físicos familiares. Uno no puede en ningún sentido imaginar un sistema estando al mismo tiempo en dos sistemas y ver la equivalencia de esto como el sistema encontrándose en otro estado completamente diferente.”¹⁰

Como consecuencia superposiciones de estados resultan también solución de la ecuación de Schrödinger. Es posible entonces concebir al sistema como encontrándose simultáneamente en estados mutuamente contradictorios (‘arriba’ y ‘abajo’, ‘blanco’ y ‘negro’, etc.). El famoso ‘gato de Schrödinger’ (‘vivo’ y ‘muerto’) es tal vez

Quantum Mechanics: A Formal and Philosophical Analysis in the Foundations of Physics, Tesis Doctoral, Universidad de Utrecht, 2011.

⁹ Sobre el sentido de esta *potencialidad ontológica* ver: de Ronde, Christian, “La noción de potencialidad en la interpretación modal de la mecánica cuántica”, *Scientiae Studia*, vol. 10, 2012, pp. 137–164.

¹⁰ Dirac, Paul, *The Principles of Quantum Mechanics*, Oxford, Clarendon Press, 1974 [1930], p. 12.

el ejemplo más conocido.¹¹ Cada estado de los que forman parte de la superposición contiene cierta probabilidad o potencia. Lo extraño es que estas probabilidades o potencias que evolucionan de modo determinista según la ecuación de Schrödinger, no pueden ser interpretadas en términos de ignorancia, aún más extraño es el hecho de que estas potencias o posibilidades pueden interactuar con otras potencias o posibilidades. *En la mecánica cuántica las posibilidades contenidas en las superposiciones pueden interferir con otras superposiciones de posibilidades.* Es este hecho el que sustenta los desarrollos tecnológicos actuales de computadoras cuánticas, criptografía cuántica, teleportación cuántica, etc. ¿Pero qué puede significar que la potencia interactúa? Sin duda este problema hubiera interesado a Spinoza. No existe nada análogo en la física clásica.

Ahora bien, según se entiende en la literatura especializada, cuando queremos “observar” –noción ésta pobremente utilizada– estas extrañas superposiciones, nos encontramos con un único término, con una única contribución. El esquema teleológico de la física contemporánea asume entonces que el problema debe plantearse entre dos extremos. Por un lado, la *evolución determinista* comandada por la ecuación de Schrödinger da cuenta de la evolución del estado cuántico “en tanto no es observado” –es decir, en tanto no se realizan mediciones. Por otro lado, la *evolución indeterminista* expresada por el “colapso” del estado cuántico en uno de los términos da cuenta del resultado observado en el aparato de medición. En algún momento durante la medición el estado “colapsa”: de pronto todos los términos desaparecen excepto aquel correspondiente al resultado observado. El colapso *determinaría* entonces, de entre los valores meramente posibles,¹² cuál es el valor actual. Sin embargo, los colapsos constituyen un proceso que entra en conflicto con la evolución dada por la ecuación de Schrödinger. Esto plantea la pregunta de cuándo, durante el proceso de medición, tal colapso puede

¹¹ Ver para un análisis detallado de la noción de superposición cuántica: da Costa, Newton y de Ronde, Christian, “The Paraconsistent Logic of Quantum Superpositions”, *Foundations of Physics*, vol. 43, 2013, pp. 845–858.

¹² La posibilidad cuántica no puede ser considerada en términos del esquema lógico clásico. Ver: de Ronde, Christian *et al.* “Interpreting the Modal Kochen–Specker Theorem: Possibility and Many Worlds in Quantum Mechanics”, *preprint*, 2013. (versión online: <http://philsci-archive.pitt.edu/9955/>)

ocurrir, o en otras palabras, en qué momento debe suspenderse la validez de la ecuación de Schrödinger. Planteado de este modo el problema nos presenta, en clave física, el ya conocido y discutido ‘problema del libre arbitrio’. Y como nos enseña Spinoza, la configuración del problema nos devuelve ya sus propias respuestas. La pregunta plantea ante todo la *justificación del modo de ser actual*.

Frente a este problema existen tres soluciones en la literatura, todas ellas se corresponden con las derivas de la física antes mencionadas. La primera solución (técnico-utilitaria) desarticula la pregunta al sostener que la mecánica cuántica no necesita de una interpretación, puesto que la teoría debe entenderse en tanto algoritmo que predice, si bien de modo probabilista, resultados experimentales (i.e., “clicks” en detectores). La segunda solución (científico-realista) retorna sobre el camino actualista newtoniano –devolviendo a la física la vía de la causalidad eficiente– de diversas maneras, ya sea asumiendo la existencia actual de todas las posibilidades en la superposición (interpretación de Muchos Mundos), ya sea negando la indeterminación y sosteniendo que la cuántica habla de trayectorias de partículas completamente determinadas (teoría de Bohm). Finalmente, la tercera posición (aristotélica) plantea el retorno del camino hilemórfico y la causalidad final.

A modo de conclusión nos interesa señalar un camino inexplorado que permitiría –a partir de la reconfiguración del problema de la medición– sostener no sólo la multiplicidad de modos de existencia –actual y potencial– sino también la necesidad de concebir efectuaciones no actuales. Si pensamos la superposición cuántica como un existente potencial debemos asumir también su propia inmanencia, y en consecuencia, la existencia de *efectuaciones potenciales*. El pasaje entre lo potencial y lo actual asimismo puede pensarse, no en términos de una causalidad eficiente –como nos enseña la física clásica– ni en términos de una causalidad final –como nos enseñó Aristóteles– sino a partir de la *causalidad inmanente*. Las superposiciones, que podríamos entonces interpretar en términos de *poderes* con *potencias* determinadas, existen del mismo modo en que existen los *cuerpos*. Mantenemos, como nos enseña la cuántica, la posibilidad de concebir una evolución determinista de las potencias que evada el camino de la actualidad. El determinismo no se restringiría a la actualidad de los cuerpos sino que podría pensarse,

como lo hace la física cuántica, un determinismo de las potencias. El problema de la medición, como así también el problema del libre arbitrio, se sostienen sobre la necesidad de entender a la potencia como subsidiaria del modo de ser actual. Entender de otro modo la relación entre lo potencial y lo actual podría permitirnos, de igual modo, concebir una la noción de potencialidad ontológica. Creemos que la filosofía que transita el pensamiento spinoziano debería permitirse un dialogo aún más profundo con los problemas de la física contemporánea, no sólo por la riqueza con que, intentamos mostrar, el autor holandés nos permitiría repensar los problemas actuales de la física sino también y sobre todo porque en última instancia la física es también una ética.

Distinción de infinitos en Spinoza

Iván Sánchez G. y César Massri (UBA)

Introducción

Como es sabido, tras la muerte de Baruj Spinoza sus pocas posesiones fueron vendidas, incluyendo su modesta biblioteca. De la subasta de dichos libros, es interesante notar que, de un listado de 161 volúmenes, aproximadamente la cuarta parte eran obras matemáticas o científicas; entre ellas, libros de álgebra, geometría y trigonometría, así como de física y astronomía¹. Esto demuestra el claro interés del autor por la ciencia de su época. Spinoza se vio fuertemente influenciado por dos científicos anteriores, Descartes y Galileo, quienes defendían una visión mecanicista de la naturaleza, que podía ser descripta en términos matemáticos.

Es posible notar el carácter prioritario que posee la matemática en su obra. Un ejemplo claro aparece en el título “*Ética, demostrada según el orden geométrico*”²; otro se deduce de las propias palabras del autor en el apéndice de la primera parte de la *Ética*. Allí Spinoza critica a quienes afirman que todo se debe a los designios de Dios, y sostiene que esto hubiera sido “la única causa de que la verdad permaneciese eternamente oculta para el género humano, si la matemática « ... » no hubiese mostrado a los hombres otra norma de verdad”³.

Queda claro entonces, que gran parte de la obra de Spinoza ha sido influenciada por la matemática de la época. En este trabajo utilizaremos el análisis comparativo realizado por los dos autores en “Spinoza y la teoría de Cantor–Russell”⁴, para profundizar en el entendimiento de los distintos tipos de infinitos que se distinguen en la Carta XII a Meyer, enviada por Spinoza. En ese trabajo los autores

¹ Parkinson, G–H–R. (1984) *Spinoza*. Universidad de Valencia: Valencia.

² Spinoza, B. (1983) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Ediciones Orbis.

³ Spinoza, B. (1983) *Ética demostrada según el orden geométrico*. (p. 92) Madrid: Ediciones Orbis.

⁴ Sánchez I., Massri C. (2012). *Spinoza Octavo Coloquio*, (pp. 201–209). Córdoba AR.: Editorial Brujas.

proponen un diccionario que relaciona las definiciones de la *Ética I* con las nociones propias de la teoría de conjuntos. A continuación se puede ver un cuadro que resume dichas relaciones;

<i>Causa de sí</i> , aquello cuya esencia implica la existencia	$=$, igualdad universal/lógica, dos cosas son iguales si existen y son la misma cosa. Esta igualdad es entre objetos no concebibles dentro de otros
<i>Finita en su género</i> , aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza	\leq , inclusión, un conjunto está limitado por otro que lo contiene.
<i>Sustancia</i> , es en sí y se concibe por sí.	\forall , una colección de todos los conjuntos cuya existencia es autónoma, no necesita de ningún concepto para formarse
<i>Atributo</i> , aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de la esencia de la misma	x , Axioma de Elección. Permite acceder a los conjuntos. Elegir elementos. Distinguirlos.
<i>Modo</i> , aquello que es en otra cosa por medio de la cual es también concebido	\in , todo conjunto y/o elemento está en otro conjunto que lo contiene. Son en otra cosa
<i>Dios</i> , un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa su esencia eterna e infinita.	U , universo, la noción de pertenencia no es predicable sobre él (no tiene elementos). Es indivisible e infinitamente infinito
<i>Libre</i> , aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar.	\pm , operaciones, álgebra de conjuntos, libertad de operar. Son operaciones propias del universo.

<p><i>Eternidad</i>, la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna.</p>	<p>π, cualquier predicado en el universo es eterno pues la matemática es atemporal.</p>
---	--

La teoría matemática de conjuntos, demuestra que existen varios tipos de infinitos y que poseen distintas propiedades, justamente como lo notó Spinoza 200 años antes de la aparición de dicha teoría.

A continuación, abordaremos, en primer lugar, una pequeña introducción a la teoría de conjuntos donde explicaremos los tipos de infinitos que aparecen en la teoría. Seguidamente, presentaremos los infinitos dados por Spinoza en la Carta XII a Meyer y finalmente, en la tercera parte describiremos, con ejemplos, las nociones de infinito presentadas por Spinoza en relación a la teoría de conjuntos. Por último, daremos algunas conclusiones alcanzadas por el trabajo y comentaremos sobre futuras líneas de desarrollo.

I. Rudimentos matemáticos sobre el infinito

Hagamos una breve introducción a la teoría de conjuntos. Esta teoría fue descubierta por Cantor a finales del siglo XIX y completada con los aportes de Russell⁵ quien introdujo la famosa Paradoja de Russell en el año 1901. Hoy en día, la teoría que se utiliza es la denominada Zermelo–Fraenkel–Choice. Es una teoría axiomática lo que le da su consistencia según la teoría de Gödel.

Ya en el pasado, las paradojas de Zenón provocaron el alejamiento del pensamiento griego de la categoría de la infinitud que sólo lograba abrumarlos y confundirlos. Pero, en el siglo XIX la obra de Cantor dota de contenido matemático al concepto del infinito, demostrando con rigor y formalismo que es una noción indiferenciada. Su creación de la Teoría de Conjuntos introdujo definitivamente el infinito y otras ideas igualmente revolucionarias.

⁵ Russell, B.-Whitehead, A. (1910) *Principia Mathematica I*, London: Cambridge University Press.

Las teorías de Cantor⁶ quebraron la confianza de los matemáticos en las concepciones del infinito, al demostrarse rigurosamente que existe una jerarquía de infinitos, cada uno mayor que su precedente. En 1874, paralela al nacimiento de la Teoría de Conjuntos de Cantor, nace una feroz oposición a cargo de Kronecker. Cantor solía publicar sus resultados en el *Journal de Crelle*, del cual Kronecker era uno de sus editores y, con el poder que este cargo le confería detuvo intencionalmente en 1877 toda publicación, de quien años antes fuera su más excelente alumno.

Comencemos definiendo la noción de *conjunto* y de *cardinalidad*⁷. El objetivo será explicar el formalismo utilizado para demostrar que existen distintos tipos de infinitos.

Dados objetos podemos formar un *conjunto*. Por ejemplo, podemos formar el conjunto de letras $\{a,b,c,d\}$. Los objetos que constituyen a un conjunto se los denomina *elementos*. En el ejemplo, *a* es un elemento del conjunto.

El *cardinal* de un conjunto finito corresponde a la cantidad de elementos. El cardinal del conjunto $\{a,b,c,d\}$, es cuatro. Cuando el conjunto es infinito, no podemos hablar del número de elementos, ya que no existe número alguno. Para esto se utilizan funciones. Diremos que el cardinal de un conjunto *A* es menor o igual al cardinal de un conjunto *B*, si podemos asignar a cada elemento de *A*, un elemento de *B* (sin repeticiones).

Por ejemplo, el cardinal de los números naturales, es igual al cardinal de los número pares. Los números naturales son $\{1,2,3,\dots\}$ y los números pares $\{2,4,6,\dots\}$. Debemos encontrar una asignación entre los naturales y los pares. Esta asignación es “multiplicar por dos”. Al 1, le asigno el 2. Al 2, el 4. Al 3, el 6, etc. De esta manera, cada número natural corresponde unívocamente a un número par. En conclusión, el cardinal de los números naturales es igual al cardinal de los números pares. En otras palabras, el infinito de los números naturales, es igual al infinito de los números pares. A este infinito de lo llama Alef-cero. Cabe remarcar, que el infinito no es un número, es una noción de cantidad, pero no finita.

⁶ Cantor, Goerg (1915) *Contributions to the founding of the theory of transfinite numbers*, Nueva York: Dover Publications.

⁷ Sierpinski, Waclaw (1965) *Cardinal and ordinal numbers*, Polonia: Polish Scientific Publishers.

Cantor demostró que el infinito de los números naturales, pares, impares, enteros y racionales es Alef-cero. Cuando quiso demostrar que el cardinal de los números reales era también Alef-cero, llegó a una contradicción. El infinito de los números reales es MAYOR al infinito de los números naturales. Lo llamó c .

Cantor se preguntó si existen infinitos arbitrariamente grandes y pudo demostrar que dado cualquier conjunto infinito, siempre existe otro de cardinal mayor. Aquí aparece la Paradoja de Russell, que demuestra que el razonamiento de Cantor tiene un límite, y fue la causa por la cual fue necesario axiomatizar la Teoría de Conjuntos. La colección de todos los conjuntos, nunca puede ser un conjunto y se la denomina Universo. El Universo, al no ser un conjunto no posee elementos ni partes, por lo tanto es indivisible. Al Universo no se le puede agregar ningún elemento extra. Eso implicaría que ese elemento se encontrara fuera de él. Notemos que la noción de infinito sobre el Universo es distinta a la noción de infinito sobre los conjuntos. Esto se debe a que no se puede agrandar el Universo. No posee la noción de cantidad, por lo tanto el concepto de infinito de conjuntos no es predicable sobre él. Spinoza distingue este tipo de infinito como “absolutamente infinito”, pues no es la misma noción de infinito que se le asigna a un conjunto. Spinoza, distingue este infinito del infinito de los modos. Profundizaremos esto más adelante.

II. Tipos de infinito según Spinoza

A continuación presentamos los tipos de infinitos extraídos de la carta XII a Meyer (1663) enviada por Spinoza⁸:

- i. Infinitos por su naturaleza y que no pueden ser concebidos como finitos.
- ii. Infinitos en virtud de la causa en que dependen, que de concebirse abstractamente pueden dividirse en partes y considerarse limitados.
- iii. Infinitos, o indefinidos, porque no pueden igualarse a ningún número, de los cuales pueden concebirse otros más grandes o más chicos.

⁸ Spinoza, Baruj (2007) *Epistolario*, Buenos Aires: Ediciones Colihue.

III. Relación entre los infinitos de Spinoza y la teoría de conjuntos

Spinoza en la carta XII a Luis Meyer distingue tres tipos de infinitos. En este trabajo mostraremos como el modelo propuesto de teoría de conjuntos, da cuenta de esos infinitos. Pudiendo explicar cada uno con ejemplos matemáticos que se desprenden de dicha teoría.

En el modelo propuesto identificamos al Dios Spinoziano con el Universo de la teoría de conjuntos. Este Universo presenta las siguientes características; unicidad; indivisibilidad, no se puede partir o dividir ya que si pudiera hacerse, el Universo tendría partes y no las tiene; infinitud. Identificamos al atributo con el Axioma de Elección, de donde de él se percibe la constitución de la esencia de la sustancia, la infinitud. Por último, los modos los identificamos con los conjuntos.

Como ya vimos en la sección III, Spinoza distingue los infinitos como: 1) Por su naturaleza; 2) en virtud de la causa en que dependen, pero que concebidas abstractamente se pueden dividir en partes y considerarse limitadas; 3) lo que no puede igualarse a un número y conlleve como consecuencia un máximo y un mínimo.

En vistas del modelo propuesto estos distintos tipos de infinitos recaen en ejemplos de fácil interpretación, que pueden llevar a una mejor comprensión de los mismos, además de seguir dando pruebas de la consistencia del modelo propuesto por los autores, en relación con las definiciones de la *Ética I*.

1. En este primer infinito que distingue, lo que es infinito o ilimitado por su naturaleza, hace referencia a lo absolutamente infinito como la sustancia o a lo que es infinito en su género como el atributo. Este infinito es una de las propiedades del Universo, junto con la eternidad, ya que no reconoce de tiempos, la atomicidad (simplicidad), la indivisibilidad. El Universo puede ser entendido solamente como infinito. Volvemos a repetir que esta noción de infinito no es la de cantidades. Por ejemplo, en la Definición VI de la *Ética I* de Spinoza, cuando define a Dios, lo define como un ser infinito, pero agrega una explicación en donde este infinito lo llama *absolutamente infinito* para distinguirlo de otros infinitos.

2. Este infinito trata de los modos infinitos, donde los atributos se expresan absolutamente. Deleuze (1970)⁹ afirma que estos modos son indivisibles, pero poseen una infinidad actual de partes indisociables entre sí. En este caso lo relacionamos con cualquier conjunto infinito, los números Reales, Naturales, los enteros, etc., en el cual el Universo mediante el Axioma de Elección expresa su infinitud. Además, cualquiera de estos conjuntos no es divisible; por ejemplo, no se puede encontrar la mitad de un conjunto ilimitado. Por otro lado, poseen una infinidad actual de partes que no son disociables entre sí; basta quitar un elemento de algún conjunto para que no sea el mismo y sea otro, el conjunto infinito con el elemento faltante.

Al considerar estos conjuntos abstractamente, separados de los demás y del Universo, los captamos exteriores al resto de los conjuntos y limitados por ellos, posiblemente con alguna medida, compuesto de partes y como cantidad divisible. Sin embargo los Reales, por ejemplo, no pueden considerarse de esta manera, más que en una abstracción. Este conjunto, no está compuesto de partes, ya que si uno extrae un número el conjunto restante deja de ser los Reales, cada número o subconjunto hace a la totalidad. Del hecho abstracto de poder separarlos y/o seleccionarlos, se puede creer que podemos numerarlos y de esta manera nace el concepto de duración. Del recorte, la división o la individuación de cada número nace su existencia, aunque su esencia no la determine.

3. El último infinito, no lo consideramos infinito en cuanto a la definición sino indefinido, ya que dada su gran cantidad de elementos, esta no puede igualarse a ningún número. Remite a los modos finitos, que no se definen por el número de sus partes, porque no puede igualarse a ningún número, empero tiene un máximo y un mínimo.

Por ejemplo, el conjunto de números primos de mil dígitos, se desconoce la cantidad de primos que hay con esa característica, pero se sabe que existe una cantidad mayor, todos los números de mil dígitos y uno menor como el cero. Los números que pertenecen a este

⁹ Deleuze, Gilles (2004) *Spinoza, Filosofía práctica*, Buenos Aires: Tusquets Editores.

intervalo son finitos, sin embargo se desconoce su número y presentan un mínimo y un máximo. Es decir, se puede llamar indefinido al conjunto en cuanto se ignora el número de elementos que posee.

IV. Ejemplo círculos no concéntricos

Spinoza en la carta XII a Meyer brinda un ejemplo de uno de los infinitos, mediante la utilización de dos círculos no concéntricos. En esta sección, intentaremos mostrar a cual infinito hace referencia el autor con dicho ejemplo.

Unas líneas antes de dar el ejemplo, Spinoza dice: “...tienen también muchas que no pueden igualar con ningún número, porque superan cualquier número que pueda ser dado”. Con esta frase anterior al ejemplo, entendemos que el autor hace referencia al infinito, no a una cantidad que por ser tan grande se presenta indeterminada, indefinida. Ya que el infinito se caracteriza por superar cualquier número que pueda ser dado. Más adelante Spinoza agrega: “...todas las distancias desiguales del espacio AB y CD comprendido entre dos círculos « ... » superan todo número. Y esto no se infiere del excesivo tamaño del espacio interpuesto”¹⁰. Lo que Baruj quiere decir, es que la cantidad de todas las distancias desiguales de separación entre los dos círculos no concéntricos, es infinita ya que supera todo número, y nada tiene que ver con que exista una distancia máxima y una mínima entre la separación de ambos círculos. Si Spinoza hubiera tenido la posibilidad de haber visto el nacimiento de la Teoría de Conjuntos, dos cientos años después, tal vez habría encontrado herramientas más apropiadas para la descripción de uno de los infinitos que presenta.

Hoy en día, se puede dar un ejemplo similar mediante la utilización del intervalo cerrado $[-1; 1]$. La cantidad de números Reales pertenecientes a dicho intervalo, se puede ver fácilmente que es infinita. Una pregunta que podríamos formularnos es cuál es el número que le sigue al 0 y contestando rápidamente podríamos decir el 0.1, pero el 0.01 se encuentra antes y siguiendo de esta manera, agregando ceros, encontraríamos infinitos números sin poder definir cual es el número que le sigue. Por otro lado, que dicho intervalo alcance

¹⁰ Spinoza, Baruj, *Epistolario*, op. cit.

un valor máximo y un valor mínimo, el I y el $-I$ respectivamente, no quiere decir que la cantidad de números comprendidos sea finita, ya que como se vio es infinita. Además, se puede mostrar que el infinito de los números Reales, no es mayor que el infinito de los números comprendidos en dicho intervalo, que presenta un máximo y un mínimo.

Siguiendo esta equivalencia de infinitos entre la Teoría de Conjuntos y los presentados por Spinoza, el ejemplo utilizado por el autor hace referencia al infinito asignado del punto dos. Esta interpretación nos separa de la presentada por Deleuze¹¹ en dos aspectos. Primero, consideramos que el tercer infinito no es un infinito sino una indefinición dada por la incerteza de la gran cantidad de elementos de un conjunto. Segundo, la utilización del ejemplo de los círculos no concéntricos en el tercer infinito, habiendo dicho previamente: “Lo que no puede ser igual a número alguno, aunque sea más o menos grande y comporte un máximo y un mínimo”. Cuando claramente hemos mostrado, que todas las desigualdades superan todo número y en ese superar todo número se encuentra el infinito. Decimos superan todo número y no que no pueden ser igual a número alguno, ya que esto último hace referencia a una indefinición más que a una infinitud.

Conclusiones

Suponemos que mediante la teoría de conjuntos se puede profundizar en el trabajo de Spinoza. Consideramos que pedagógicamente es útil conocer la teoría de conjuntos para poder dar ejemplos que ayuden en la comprensión del texto de Spinoza, en este caso la distinción entre los distintos infinitos.

En este trabajo se logra mostrar la relación entre los distintos tipos de infinitos propuestos por Spinoza en la carta XII a Meyer con los infinitos que aparecen en la teoría de conjuntos. Relacionando el primero de ellos, el infinito de la Sustancia con el infinito del Universo en la teoría de conjuntos; luego el infinito de los modos infinitos con los conjuntos infinitos como por ejemplo los números Reales; por último, los indefinidos que no pueden igualarse a un nú-

¹¹ Delueze, Gilles , *Spinoza, Filosofía práctica*, op. cit.

mero y que conlleven un máximo y un mínimo, con la imposibilidad de poder asignarle un número a la cantidad de elementos de algún conjunto finito. Por otro lado, también se da una interpretación del ejemplo de los dos círculos no concéntricos, a la luz de la teoría de conjuntos.

Spinoza abre las puertas, a través de su obra, a la concepción de una matemática aún inexistente para su época, adelantándose dos siglos en la historia del pensamiento.

El presente trabajo, pone a disposición algunas líneas de investigación que, creemos, merecen un desarrollo más amplio y profundo en futuras indagaciones. En este sentido, creemos que constituye una propuesta interesante para continuar avanzando en reflexiones que contribuyan a vincular nuestro ámbito de investigación con el campo filosófico.

RECORRIDO V

Volição ativa e passiva

Uma análise da 3ª objeção à doutrina da vontade de Espinosa

Juarez Lopes Rodrigues (USP)

Este texto é parte de um trabalho que pretende analisar a crítica desenvolvida por Espinosa em relação à doutrina do livre-arbítrio de Descartes, principalmente a distinção entre a faculdade da vontade e do entendimento. Analisaremos na *Ética* o escólio da proposição 49 da parte II, especificamente a 3ª objeção, em que Espinosa critica a identidade que Descartes atribui a todas as afirmações e negações realizadas pela faculdade da vontade. É a partir desta identidade entre os atos da vontade que Descartes afirmará que a vontade é distinta do entendimento. Porém, Espinosa não admite a distinção entre estas supostas faculdades. Tentaremos entender por que Espinosa não admite, como o fazem os cartesianos, que a mente tenha a mesma potência de pensar, tanto para afirmar ser verdadeiro o que é verdadeiro, quanto para afirmar ser verdadeiro aquilo que é falso.

Podemos distinguir na filosofia de Espinosa duas formas distintas de afirmações ou negações: as de imaginação e as de intelecção. Com efeito, será a qualidade da afirmação ou negação envolvida pelas ideias que constituirá o poder da mente humana. Quando a mente afirma imagens/afecções ela é passiva, porém quando a mente afirma ideias adequadas ela é ativa no processo de conhecimento. A afirmação/negação de intelecção, para Espinosa, ocorre quando a mente é capaz de explicar a natureza das coisas; nesse momento em que a mente entende ela está afirmando ou negando através da inteligência e não mais da imaginação.¹ Em outras palavras, a volição (*volitio*) intelectual que a mente produz a coloca no plano do conhecimento verdadeiro que nada mais é do que um ato de juízo.

¹ Cf. Gueroult: “Na perspectiva imaginativa, a ideia se põe somente como percepção de uma coisa existente na duração, e, se alienando nessa coisa, crê a querer. Na perspectiva do entendimento, a ideia se põe antes de tudo como ideia da ideia e, se descobrindo ela mesma, sabe que ela não quer a coisa, mas que ela se quer ela mesma” (Gueroult, *L'âme*, vol. 2, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 494).

É somente quando a mente produz uma volição intelectual que ela estará no conhecimento adequado ou racional denominado por Espinosa como conhecimento de 2º gênero. Então, será por meio desta afirmação/negação, ou seja, pelo ato de juízo racional que a mente poderá deixar o plano do conhecimento falso, visto que é somente quando a mente ascende a esse conhecimento de segundo gênero que poderá aprender a distinguir o verdadeiro do falso (Cf. EII P42).

Esta distinção entre as volições pode ser observada na 3ª objeção que Espinosa formula para os seus futuros debatedores. Encontramos nessa objeção, EII EP 49, justamente à qualidade das volições intelectivas em contraste com as imaginativas, que Descartes negligencia para formular a sua doutrina da vontade:

Em terceiro, pode-se objetar que uma afirmação não parece conter mais realidade que uma outra, isto é, não parece que precisarmos de mais potência para afirmar que é verdadeiro o que é verdadeiro do que para afirmar que é verdadeiro algo que é falso; em contrapartida, percebemos uma ideia ter mais realidade, ou seja, perfeição do que outra; com efeito, quanto mais excelentes do que outros são alguns objetos, tanto mais perfeitas devem ser suas ideias do que as dos outros; também a partir disso parece ficar estabelecida a diferença entre vontade e intelecto.²

Essa objeção visa a refutar, em consequência das objeções anteriores, ainda o mesmo argumento de Descartes na 4ª Meditação de que a vontade e o intelecto são faculdades distintas da mente. Para o pensador francês, a vontade em seu aspecto formal possui apenas um caráter ativo e ilimitado, considerada como aquilo que há de mais extenso e perfeito nos homens. A perfeição da vontade, sublinhada por Descartes, como um poder absoluto tanto pelo sim quanto pelo não, o leva a compará-la com a vontade de Deus: “de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus”³. Por conseguinte, em virtude de sua perfeição, o poder da vontade não é em si mesmo a causa dos

² Espinosa, *Ética*, Tradução do Grupo de estudos espinosanos {em andamento}.

³ Descartes, *Meditações metafísicas e Tratado das paixões* in os Pensadores, São Paulo, Abril, 1979, §9.

erros. O erro está ligado à noção de precipitação da vontade, pois se estende às coisas que não entende, não se contendo nos limites do entendimento. De tal modo que, se retivermos a vontade nos limites do entendimento, todos os juízos formulados através das ideias claras e distintas não poderão conter nenhuma falsidade. Uma vez que Descartes não atribui nenhuma diferença qualitativa entre às afirmações realizadas pela faculdade da vontade, todas possuem a mesma potência. Mas, no que tange à análise das ideias, a diferença quantitativa é colocada em evidência: “Pois, com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes”⁴. Esta distinção entre as ideias e aquela identificação entre as afirmações levam Descartes a afirmar a distinção entre duas faculdades psicológicas distintas. Porém, Espinosa nega essa tese em EII EP 49: “nego absolutamente precisarmos de tanta potência de pensar para afirmar ser verdadeiro o que é verdadeiro quanto para afirmar ser verdadeiro o que é falso”. Ele entende que as volições de inteligência exigem mais potência de pensar do que as volições de imaginação. É justamente para esse aspecto qualitativo das afirmações singulares que Espinosa nos chama a atenção ao definir a vontade como algo universal daquilo que é comum a todas as ideias, isto é, a afirmação. O equívoco, como nos demonstra na 3ª objeção, está justamente em considerarmos a vontade como uma faculdade livre e absoluta e não como a ideia universal daquilo que é comum a todas estas volições singulares, isto é, as afirmações ou negações envolvidas pelas ideias singulares:

Por isso sua *essência adequada*, enquanto concebida assim abstratamente, deve estar em cada ideia e apenas por essa razão ser a mesma em todas; *mas não enquanto considerada constituindo a essência da ideia*, pois, nesta medida, as afirmações singulares diferem entre si tanto quanto as próprias ideias.

O enfoque de Espinosa se concentra na essência das afirmações, esforçando-se em nos mostrar que todas as ideias possuem uma afirmação que as diferencia tanto quanto as próprias ideias. Espinosa

⁴ *Ibid.* §15.

traz um exemplo em que compara a afirmação que a ideia de círculo envolve e aquela que o triângulo envolve. O filósofo diz que estas afirmações diferem tanto quanto as próprias ideias de círculo e de triângulo.

Apesar de enfatizar a singularidade da essência de cada ideia, não podemos esquecer a principal distinção realizada na *Ética* por Espinosa: aquela entre as ideias adequadas e inadequadas. Ao universalizarmos todas as volições e ideias singulares, formamos os universais abstratos que designamos como vontade e intelecto ou imaginação. Porém, se concebermos adequadamente estas distinções formaremos as noções comuns da razão que não constituem a essência de nenhuma coisa singular. Mas, estas noções comuns constituem as propriedades comuns que existem entre as volições de intelecto, constituindo a vontade ativa (intelecto); as volições de imaginação, a vontade passiva (imaginação). Dito isto, podemos entender por que o filósofo afirma que “vontade e intelecto são um só e o mesmo”, estabelecendo um caráter positivo da vontade em sua doutrina⁵.

Sabemos que Espinosa define a essência do homem pelo *conatus*, isto é, o esforço de perseverar no seu ser, que não é senão a sua própria potência de existir. Esta potência se exprime na ação que os indivíduos realizam sozinhos ou com outros (Cf. E III DP 7). De acordo com esta definição, não existe pura impotência na natureza, pois a impotência não exprime nada de real ou de positivo, “mas um puro ser de razão”⁶. Porém, Espinosa utiliza esta noção relativa, que indica uma potência menor, para a volição de imaginação em relação à maior potência da volição de intelecto. Esta insuficiência de potência com que as afirmações sobre imagens são formuladas é nitidamente observada quando Espinosa faz uma comparação entre elas e as ideias adequadas, visto que ele nega que a mente possua a mesma potência de pensar, isto é, de afirmar o verdadeiro e o falso.

⁵ Cf. Gueroult: “Dessa forma, quando ele estabelece, na proposição 49, a parte positiva de sua teoria, Espinosa devia ser naturalmente conduzido, para demonstrar que a essência de toda ideia enquanto ideia envolve uma volição, a considerar de preferência uma ideia do intelecto, ou seja, uma ideia clara e distinta e verdadeira” *op. cit.*, pág. 504.

⁶ Cf. Mignini, «Impuissance humaine et puissance de la raison » in *Spinoza puissance et impuissance de la raison*, PUF, Paris, 1999, p. 43.

“Pois, considerando-se a *mente*, essas duas afirmações estão uma para a outra como o ser e o não-ser, visto que nas ideias nada há de positivo que constitua a forma da falsidade”. (Cf. EII EP 49). Ao invés de se referir ao intelecto que produz apenas ideias adequadas, Espinosa se refere aqui à mente, pois a sua constituição engloba tanto ideias adequadas quanto inadequadas. Porém, a afirmação que se refere às ideias inadequadas, quando comparadas às adequadas, é como o não-ser em relação ao ser, uma vez que estas afirmações consistem numa privação de conhecimento. Se Espinosa afirma que “nada há de positivo nas ideias pelo que sejam ditas falsas” (EII P 33), é porque elas envolvem privação. Com efeito, a falsidade não consiste na privação absoluta, nem na ignorância absoluta, mas apenas na privação de conhecimentos que estas ideias inadequadas ou confusas envolvem (EII P 35). Esta privação que as ideias envolvem está ligada à noção de impotência característica da volição imaginativa. A potência da mente é justamente poder produzir as suas próprias volições sem estar determinada pelas coisas exteriores: “Existem apenas volições determinadas ou afirmações e negações de ideias que a mente pode produzir tanto sob a determinação de coisas externas como sem ser determinada por elas, mas apenas por si mesma, livremente”⁷.

Dessa forma, podemos entender o alcance daquela diferença qualitativa entre a volição de uma ideia adequada (intelectiva) e aquela a respeito das ideias inadequadas (imaginativa). A importância de se observar essa diferença qualitativa esta presente desde a redação do *Tratado da Emenda do intelecto*, como podemos verificar nessa citação:

Evitamos ainda uma outra grande causa de confusão, que impede o intelecto de refletir sobre si mesmo: com efeito, quando não distinguimos entre imaginação e inteligência, julgamos mais claras para nós as coisas que mais facilmente imaginamos e desse modo pensamos entender o que apenas imaginamos. Então, as coisas que devem vir depois nós as antepomos e assim se perverte a verdadeira ordem e progresso e nada se conclui legitimamente.⁸

⁷ Chauí, M, de S., *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo, Companhia das letras, 1999, p. 482.

⁸ Espinosa, *Tratado da reforma da inteligência*, São Paulo, Martins Fontes, 2004, §90.

Certamente, a mente produz volições intelectivas que decorrem somente de sua potência interna, isto é, livremente, ela faz uso de uma faculdade da vontade ativa enquanto permanece na produção destas volições. Então, parece claro que ele concebe a mente como um poder de julgar e formar ideais adequadas, uma vez que a volição e a ideia não podem ser pensadas separadamente. Quando a mente realiza esta operação ela está fazendo uso daquela faculdade que denominamos vontade e que se refere às noções comuns da razão em relação às propriedades particulares das volições intelectivas.

De toda forma, é importante destacar nessa polêmica que curiosamente, em uma carta a Regius redigida em 1641, Descartes quase chega a admitir a existência de uma certa identidade entre a ideia e a volição:

A intelecção e a volição diferem só como a ação e a paixão da mesma substância. A intelecção, pois, é propriamente a paixão da mente, e a volição a ação da mesma, mas como jamais queremos nada, sem ao mesmo tempo termos a intelecção disso, e também quase nunca entendemos sem ter ao mesmo tempo alguma volição, não é fácil por causa disso distinguir nelas a ação e a paixão.⁹

Se Descartes chega a pensar que a intelecção, que para ele é um ato de conceber passivo do entendimento, e a volição, como um ato de ação da vontade, são apenas dois aspectos da mesma substância (o homem), então por que ele atribui uma preeminência da vontade em relação ao entendimento? Lívio Teixeira, com o propósito de esclarecer esta diferença, considerando o sentido pejorativo que possui a palavra paixão em relação ao sentido “mais nobre” da ação, característica da vontade, seria insuficiente para Descartes atribuir idêntica importância ao entendimento e à vontade no processo de conhecimento. Por que, então, Descartes não identifica a ideia e a volição no processo de conhecimento?

Trata-se de sua concepção da própria natureza humana, da concepção do espírito como espontaneidade e liberdade que não são

⁹ Teixeira, Lívio, *Ensaio sobre a moral de Descartes*, São Paulo, Brasiliense, 1990, p. 37.

limitados de modo algum, nem mesmo pela verdade, porque se a verdade existe, se ela pode ser encontrada isso só se dá por um esforço constante da vontade¹⁰.

De fato, a predominância da vontade em Descartes é visível. Provavelmente por enfatizar esse esforço constante da vontade, a sua filosofia atingiu aquelas contradições assinaladas. Porém, como nos esforçamos por explicitar, Espinosa também não parece querer destituir a natureza humana desse esforço. Aliás, ele define a vontade como o esforço de perseverar na existência enquanto o referimos apenas à mente. “O império não é um império da alma sobre o corpo, mas da alma sobre ela própria. A chave da explicação das paixões e do poder da alma sobre elas reside no conhecimento exato da potência da mente, na determinação do que ela pode fazer ou não fazer”¹¹. Para Descartes “a essência da vontade é a liberdade”¹², porém ele não conseguiu ultrapassar a contingência da ordem comum da natureza. Em Espinosa, nos parece que a vontade mantém certamente esta essência, ainda que a conquista seja afirmar a sua ordem necessária.

¹⁰ *Ibid.*, p. 37.

¹¹ JACQUET, C., *A unidade do corpo e da mente – Afetos, ações e paixões em Espinosa*, Autêntica, Belo Horizonte, 2011, p. 62.

¹² *Ibid.*, pág. 492.

Atributo y sentido

Una interpretación semántica del concepto de “atributo” en la filosofía de Spinoza

Claudio Marín M. (Chile)

Al pensar en la problemática que desarrollaré, recordé una escena de la película de Milos Forman de 1984 “Amadeus”. En dicha obra se ficciona en torno a una parte de la vida del músico de Salzburgo. La trama se centra en la supuesta rivalidad entre Mozart y Antonio Salieri, un músico que la historia ha dejado prácticamente en el olvido. La escena en particular que viene a mi mente al pensar en la problemática a analizar es la siguiente:

Salieri va a la casa de Mozart en Viena, donde la recibe Constanze (esposa de Mozart). En ella Salieri le pide a Constanze que le muestre las obras en que ha estado trabajando su esposo, con la supuesta intención de ayudarlos a salir del problema económico en el cual viven. Constanze le muestra un conjunto de partituras, con la condición de que no lo sepa su esposo. Al momento que Salieri ve las partituras el cuadro se centra en ellas y, paralelamente, la banda sonora comienza a presentar los sonidos y melodías que Salieri estaría “captando” de dichas partituras. Al “captar” dicha música, Salieri sufre una serie de sentimientos encontrados: por una parte se emociona por su belleza, pero por otra siente envidia y rabia por no ser él el que pueda realizar dichas obras. Las melodías van pasando para el observador de manera cada vez más rápida, a medida que Salieri va pasando una tras otra, cada vez de manera más agitada, por cada una de las partituras.

Ahora bien, imaginemos una situación similar, pero en donde exista un músico que esté observando dicha escena y que por un lado, pueda ver las partituras que está viendo Salieri y, al mismo tiempo, escuche las melodías que presenta la banda sonora. ¿Qué diría el músico si se le preguntara por la relación entre las partituras y la música que escucha? Es probable que dijera que “la música que se escucha *es* la música que está en las partituras”. ¿Qué querría decir este enunciado que afirma una cierta identidad entre los dos es-

tímulos? ¿Cómo es posible que dos estímulos de naturaleza distinta (uno auditivo y otro visual) puedan tener una relación de identidad?

Una forma de poder explicar la situación anteriormente narrada es apelando al concepto de “sentido” que postula Frege en su obra *Sobre sentido y referencia* (1892). Lo afirmo porque la problemática que plantea Frege en dicho ensayo es precisamente sobre la diferencia cognoscitiva que se da en expresiones correferenciales y, paralelamente, el significado de la identidad que existe en tales expresiones, cuestión análoga a lo que ocurre en la situación narrada.

Entonces, utilizando el lenguaje fregeano para explicar el caso expuesto, se podría afirmar que dichos estímulos (el sonido y las partituras) son signos distintos que contienen un modo de presentarse particular de lo mismo, es decir, de un mismo referente, que sería tal o cual obra musical. O, de manera aún más clara, se podría sostener que tanto la partitura como los sonidos son “sentidos” distintos de una misma obra musical, son modos de presentarse distintos de la misma pieza de música. Así, la identidad entre la partitura y los sonidos estaría dada porque tienen un mismo referente, que es su objeto, que en este caso es una tal o cual obra de Mozart.

El concepto de “sentido” en Frege viene a zanjar el problema de la identidad de dos expresiones co-referenciales (que Frege llamará para este caso particular “nombres propios”) que cognoscitivamente se pueden distinguir y que, por ello, agregan nuevo conocimiento a su referente (respecto de su *nominatum*), al objeto del cual son su sentido. Para Frege a cada signo, que son los nombres que designan a los objetos, le corresponde *un* determinado sentido que se refiere a dicho objeto y que es un determinado modo de presentarse dicho objeto. Sin embargo a la referencia, al objeto, le puede corresponder más de un signo y, por lo tanto, más de un sentido. Así, el conocimiento cabal del objeto, viene dado por el conocimiento de todos y cada uno de los sentidos que lo refieren.

Para clarificar este concepto de “sentido” es importante distinguirlo, tal como lo hace Frege, del concepto de “representación”¹. El contenido del signo, es decir, el sentido de este, es un dato objetivo de la realidad, lo que él llama también “pensamiento”; mientras que la representación de ello es una “imagen” interna, subjetiva, formada

¹ Cabe acotar que esta distinción es clave para las tesis realistas y antipsicologistas que postula Frege.

en nuestra mente por los recuerdos de otras impresiones que se han tenido de ese objeto. De esta forma, mientras que un sentido, por ser un dato objetivo, es también un dato de conocimiento público; una representación es una imagen subjetiva, interna y privada, para cada uno de los sujetos que perciben un objeto a partir de un determinado sentido. Mientras que los sentidos (“pensamientos”), en tanto se refieren al mismo objeto no cambian, las representaciones varían de persona en persona e incluso en la misma persona en distintos tiempos, dado que dependen de las experiencias y recuerdos que se tengan del objeto que representan. En definitiva para Frege, desde la subjetividad de la representación, no cabe aproximarse, con adecuación epistemológicamente reconstructiva, a la publicidad de unos ciertos contenidos; concretamente, a la objetividad de los sentidos.

Esta relación entre referencia (objeto), sentido y representación, Frege la grafica con la siguiente analogía:

Alguien observa la Luna a través de un telescopio. Comparo la Luna con la referencia; es el objeto de la observación, que es proporcionado por la imagen real que queda dibujada sobre el cristal del objetivo del interior del telescopio, y por la imagen de la retina en el observador. La primera imagen la comparo con el sentido; la segunda, con la representación o intuición. La imagen formada dentro del telescopio es, en verdad, sólo parcial; depende del lugar de observación; pero con todo es objetiva, en la medida en que puede servir a varios observadores (Frege, 1892 [1991], p. 28).²

Esta analogía, si la extrapolamos a la problemática que abordaré en la filosofía de Spinoza, me parece particularmente sugerente, no sólo porque se asocia con la ocupación del filósofo holandés (pulidor de lentes), sino también porque pienso que entrega luces sobre una noción que dentro del sistema spinociano me parece particularmente enigmática: me refiero al concepto de “atributo”. ¿Qué es un atributo? ¿Cómo se distingue un atributo de la sustancia? ¿Cómo se relacionan los atributos con los modos? En definitiva, ¿cuál es el lugar y la función que dicho concepto tiene dentro de la metafísica y la

² Frege, G., “Sobre sentido y referencia”, en Valdés Villanueva, L. (ed.), *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 28.

ontología de Spinoza? Quizás algunos creen que estas preguntas ya están zanjadas por los comentaristas o por el propio Spinoza, pero es una cuestión que a mí aún me mantiene en la incertidumbre y creo que allanar el camino de su comprensión es clave para entender su sistema filosófico.

En primer lugar, ¿por qué me resulta problemática esta noción? Porque ya en las primeras páginas de la *Ética*³ Spinoza propone que dentro de su sistema sólo cabrán dos categorías de cosas: “Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa” (E1a1). Es decir, si nos retrotraemos a las definiciones que él plantea previamente, se podría parafrasear esta definición sosteniendo que: “Todo lo que es, o es sustancia, o es modo”; que básicamente es lo mismo que Spinoza afirma en la carta 4 a Oldenburg⁴ (Ep.), en donde sostiene categóricamente que: “fuera de las sustancias y los accidentes [modos de la sustancia] no existe nada en la realidad” (Ep., p. 14) . Entonces, ¿dónde calza el atributo en esta ontología?

Como sabemos, para Spinoza un atributo “es aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de la esencia de la misma” (E1d4). Honestamente creo que esta definición parece ambigua si no se clarifican sus componentes⁵. Sin embargo creo que la clave para comenzar a clarificar esta idea, está en la comprensión del concepto de “entendimiento” que forma parte de la definición.

Pareciera que la definición alude a una cierta función del enten-

³ Spinoza, B., *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1987. Las referencias de esta obra se realizarán de acuerdo a la nomenclatura de Bennett (1990), en donde: E = *Ética*, y el número seguido de “E”, representa la parte de la *Ética* correspondiente; d = definición, y el número seguido de “d”, representa la definición correspondiente; a = axioma, y el número seguido de “a” representa el axioma correspondiente; p = proposición, y el número seguido de “p” significa la proposición correspondiente; “d”, “e” y “c” a continuación del número de la proposición, significan la demostración, escolio y corolario de la proposición correspondiente; un número seguido de “e” y “c”, representan el escolio y corolario correspondiente (en caso de que exista más de alguno de ellos en la proposición respectiva). De esta manera, E1p10e, se refiere al escolio de la proposición 10 de la primera parte de la *Ética*.

⁴ Spinoza, B., *Correspondencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1988. Las referencias de esta obra se harán de acuerdo a la paginación de la edición de Carl Gebhardt (*Spinoza, Opera*).

⁵ Y sabemos que ha sido interpretada de múltiples formas, incluso ha sido clave para las interpretaciones idealistas del autor.

dimiento, entonces, ¿qué es lo que hace o qué es lo que puede el entendimiento para Spinoza? Es en el *Tratado de la reforma del entendimiento*⁶ (IE) donde el filósofo busca clarificar esta cuestión, y son variadas las funciones que el autor le atribuye, pero me centraré en dos que creo que para este propósito son las principales:

- a. El entendimiento es una forma de conocer las esencias de las cosas en sí mismas o por su causa próxima (IE, p. 10).
- b. El entendimiento implica certeza, “esto es, que sabe que las cosas son formalmente, tal como están objetivamente contenidas en él” (IE, p. 38).

Es decir, la tarea propia del entendimiento es captar las esencias de las cosas, cuestión que ya está operando en la definición de atributo. Pero además, de aquellas esencias que percibe, sabe que son formalmente tal y como están objetivamente en él, es decir, que el entendimiento posee la certeza de que aquello que percibe es algo real y es tal y como lo percibe, pues corresponde con una determinada esencia formal.

Si volvemos entonces a la definición de atributo arriba mencionada, y sustituimos el concepto de entendimiento por las funciones que este posee, entonces podemos decir que un atributo es una cierta idea o, más bien, una cierta esencia objetiva que corresponde con certeza con una determinada esencia formal que constituye la sustancia⁷. Si el entendimiento percibe las cosas con certeza, concibiendo sus esencias objetivas, entonces lo que está diciendo Spinoza es que un atributo corresponde objetivamente con aquello que formalmente está en la sustancia. En otras palabras, el atributo contiene objetivamente aquello que formal o realmente contiene la sustancia.

Pero, ¿qué quiere decir todo esto? Quizás el propio Spinoza pueda orientarnos de manera más pedagógica gracias a su *Correspondencia*. Efectivamente, en la carta 9 a Simon de Vries el filósofo sostiene: “*Por sustancia entiendo aquello que es por sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no incluye el concepto*

⁶ Spinoza, B., *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 2006. Las referencias de esta obra se harán de acuerdo a la paginación de la edición de Carl Gebhardt (*Spinoza, Opera*).

⁷ Algo similar sostiene el propio Spinoza en E1p30d, donde afirma que: “lo que está contenido objetivamente en el entendimiento debe darse necesariamente en la naturaleza”.

de otra cosa. Por atributo entiendo lo mismo, excepto que se dice atributo respecto del entendimiento que atribuye a la sustancia tal naturaleza determinada [en cursivas en el original]” (Ep., p. 46).

O sea que sustancia y atributo son *lo mismo*, en donde lo primero se dice de la propia sustancia en tanto esencia formal y lo segundo se dice del entendimiento en tanto esencia objetiva pues, como ya se mostró, el entendimiento concibe las esencias objetivas de determinadas esencias formales.

Sin embargo, si sustancia y atributo son lo mismo, entonces, ¿por qué según Spinoza hay múltiples atributos mientras que hay una sola sustancia que es Dios? Pues si cada atributo contiene objetivamente lo que formalmente constituye la esencia de la sustancia, entonces la sustancia debería estar constituida por tantas esencias formales como esencias objetivas contienen sus atributos. Ya no podríamos hablar de ‘la’ esencia de Dios, sino que de ‘las’ esencias del mismo. El problema de todo esto es que las esencias formales se distinguen realmente, pues son la cosa misma y no sólo una idea de ella, es decir, su esencia objetiva, que es aquello que percibe el entendimiento. ¿Será esto un peligro para preservar la unidad de la sustancia spinocista? A mí me parece que sí, sin embargo el propio Spinoza cree poseer argumentos suficientes para rebatir esta crítica:

Por tanto, dista mucho de ser absurdo atribuir varios atributos a una misma sustancia, pues nada hay más claro en la naturaleza que el hecho de que cada ente deba concebirse bajo algún atributo, y cuanta más realidad o ser tenga, tantos más atributos tendrá que expresen necesidad, o sea, eternidad e infinitud; y, por tanto, nada más claro tampoco que el hecho de que un ente absolutamente infinito haya de ser necesariamente definido [...] como el ente que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una determinada esencia eterna e infinita (E1p10e).

Siguiendo las nociones de entendimiento y de atributo ya desarrolladas, podría comprender la “claridad” con que para Spinoza resulta el hecho de que toda sustancia es concebida por el entendimiento bajo algún atributo. Sin embargo no me resulta tan claro la segunda parte del argumento spinozista pues, ¿qué quiere decir con “más realidad” o “más ser” a partir de lo cual concluye la “mayor cantidad de atributos” que se le deben atribuir a la sustancia absolu-

tamente infinita? ¿Por qué no decir, como hipótesis por ejemplo que, “mientras más realidad o ser tenga una sustancia más realidad y ser tendrá ‘el’ atributo a partir del cual el entendimiento lo concibe”? O, lo que es igual, “mientras más realidad o ser tenga la esencia formal de una sustancia, más realidad o ser tendrá su esencia objetiva en el entendimiento”. ¿Será que el entendimiento, si bien puede concebir con certeza las esencias de lo que concibe, no pueda sin embargo concebir la esencia de lo absolutamente infinito o Dios como una sola, dado que el entendimiento mismo no pertenece a la naturaleza de lo divino, como el propio Spinoza lo sostiene en la carta 64 a Schuller y en la misma *Ética* (Ep., p. 278; E1p31)? Quizás calificar al entendimiento como un modo de la sustancia (ya sea infinito o finito) concebido bajo el atributo Pensamiento, impida a cualquier entendimiento captar lo absolutamente infinito, puesto que escapa a la posibilidad de cualquier realidad modal.

La argumentación precedente podría justificar que el entendimiento, hipotéticamente (pues entiendo que no es lo que intenta sostener Spinoza), no pueda concebir un único atributo absolutamente perfecto y absolutamente real que corresponda con la realidad y perfección de lo absolutamente infinito que es Dios; pero sigue sin explicar el hecho de que el entendimiento sí pueda concebir infinitos atributos, en donde cada uno de ellos expresa una determinada esencia infinita (no ‘absolutamente infinita’, obviamente, por lo ya mencionado). En otras palabras, uno podría preguntarse, ¿cómo el entendimiento puede atribuir propiedades de naturaleza distinta a una única sustancia sin que ella deje de ser una única y misma realidad? O, ¿cómo el entendimiento puede nombrar, ya sea como Pensamiento, ya sea como Extensión, ya sea como cualquier otro atributo, a lo mismo?

La estrategia para abordar estas respuestas estoy consciente es arriesgada, pero sin embargo tienen un respaldo en el propio Spinoza. En la misma carta 9 a Simon de Vries ya citada, Spinoza responde a otra cuestión de su interlocutor, la cual se refiere a lo siguiente: “Ustedes desean, sin embargo, que les explique con un ejemplo cómo una y la misma cosa puede ser designada con dos nombres [...] por Israel se entiende el tercer patriarca y yo entiendo lo mismo por Jacob, ya que el nombre de Jacob le fue impuesto porque había agarrado el talón de su hermano” (Ep., p. 46).

Este ejemplo parece iluminador para la tesis que pretendo sostener, pues implica que Spinoza concibió (o por lo menos operó con) la noción de expresiones co-referenciales (aunque quizás nunca lo desarrolló profundamente) para explicar la relación de identidad entre dos (o más) nombres propios. El punto es que un ejemplo como este habría sido igual de útil para explicar los conceptos de “sentido” y “referencia” en Frege, que desarrollé al comienzo de este ensayo. Entonces, ¿podría aplicarse la noción de sentido y referencia a la relación entre atributos y sustancia en el sistema de Spinoza? Es decir, ¿podría entenderse a los atributos como los infinitos sentidos a partir de los cuales se puede referir a la sustancia absolutamente infinita y única que es Dios? ¿Puede funcionar esto en la filosofía de Spinoza? Me arriesgo a decir en principio que sí, por un motivo central y dos subsidiarios.

En primer lugar, porque dichos conceptos (atributo y sentido) tienen en el pensamiento de ambos filósofos una función análoga, esto es: explicar o fundamentar la existencia de la multiplicidad en una unidad singular (multiplicidad de expresiones de la realidad en una única realidad, para el caso de Spinoza; multiplicidad de sentidos para un único referente, en el caso de Frege).

En segundo lugar, porque la noción de sentido en Frege posee una estructura robusta y objetiva que podría ser acorde con las facultades que Spinoza postula para el entendimiento, es decir, como un modo de conocer objetivo, en tanto concibe las esencias objetivas de lo real.

Y en tercer lugar porque el concepto de “sentido” para Frege posee una función cognitiva similar a la que poseen los atributos en Spinoza, esto es, presentar un determinado “aspecto” del objeto al cual se refieren, sin perder la objetividad de dicha concepción; entendiendo que el conocimiento completo (absoluto) del objeto al cual refieren, depende del conocimiento de todos y cada uno de esos “aspectos” (sentidos o atributos).

Esto último redundante en que la tesis que he desarrollado sobre el concepto de atributo en Spinoza implicaría una interpretación semántica⁸ del mismo. Es decir, el “atributo” en el sistema de este

⁸ Con esto me refiero en términos genéricos a la teoría del significado de los signos o expresiones de un determinado lenguaje y su relación con la realidad. Al afirmar esto entonces estoy sosteniendo que todo atributo, por ser un concep-

filósofo tendría una función más bien semántica que ontológica. Un atributo no sería una entidad más, a parte de las que Spinoza ya menciona en el primer axioma de la ética; sino que sería el modo en que los conceptos que residen en el entendimiento se asocian a la realidad que refieren, es decir, serían sus “sentidos”. Esto no es contrario a lo que el autor plantea en toda su literatura, ya que por lo argumentado es claro que un atributo es una idea (una esencia objetiva), en tanto que es un concepto del entendimiento, con todo lo que implican las facultades del entendimiento de acuerdo al filósofo, y en particular respecto de las ya mencionadas en este texto.

Por último, y como corolario, creo que la aplicación de la noción de sentido, sería fructífera para explicar la relación mente – cuerpo en Spinoza, justificando por qué una mente y un cuerpo determinados pueden ser entendidos como expresiones distintas de una única modificación de la sustancia (E2p7e), ya que cuando hablamos de mente y cuerpo no estaríamos más que captando bajo distintos sentidos un mismo referente, esto es, una misma afección o modo de la sustancia.

to, sería un portador de contenido que refiere a una realidad o cosa determinada, que en la teoría de Spinoza sería a un aspecto físico o a un aspecto mental de la realidad (ya que por lo menos son sólo dos los atributos que conocemos de ella). Además, cualquier modificación de la sustancia, por poder ser concebida desde dichos atributos, implica que puede ser conceptualizada desde los signos del lenguaje a partir de los cuales se aplican dichos atributos para describir un aspecto físico o un aspecto mental de lo real. Con esto me refiero a que al contenido del atributo Pensamiento, por ejemplo, le son propios determinados signos del lenguaje que se asocian con actividades o procesos mentales, a partir de los cuales los describimos; del mismo modo no le son propios los signos del lenguaje con los cuales nos referimos a las realidades o procesos entendidos como físicos.

O problema de individuação em Spinoza

Daniel Nogueira (Brasil)

Isso de querer ser exatamente aquilo que a gente é ainda vai nos levar além¹

Perguntar sobre o problema da individuação é perguntar sobre a realidade fundamental dos indivíduos. Reconhecemos no mundo a existência de unidades individuais às quais predicamos propriedades essenciais e acidentais, unidades que por isso se diferenciam umas das outras e são capazes de preservar, ao menos por algum tempo, uma autoidentidade, uma individualidade. Essa ideia se encontra mesmo na própria sintaxe de nosso pensamento, na origem de nossa linguagem: toda afirmação afirma algo de alguma coisa, atribui um predicado a um sujeito, que reconhecemos então como um indivíduo. Pouco importa que os indivíduos sejam considerados simples ilusões em favor de uma realidade última ou entidades efetivamente reais por si mesmas: em todo caso, há em cada indivíduo algo que o torna distinto de todos os demais, algo que o torna individual, singular, único. Esse algo é também o que garante que um indivíduo permanece o mesmo para além das mudanças que sofre; esse algo é aquilo que, quando transformado, configura a destruição de um indivíduo e a formação de um novo indivíduo. Da ideia lógico-gramatical de um suporte de inerência de predicados, passou-se à ideia ontológica de uma realidade fundamental do indivíduo como substância. Cada indivíduo seria assim possuidor de uma substância individual, independente das substâncias de todos os demais indivíduos, que para ele representa o que tem de mais particular, de mais próprio.

Ao considerar os indivíduos como substâncias, o real nos aparece como um imenso conjunto de unidades discretas e autônomas, que estabelecem entre si todo tipo de relações (afetivas, políticas, biológicas), indivíduos que interagem uns com os outros de infinitas maneiras distintas. Para qualquer indivíduo singular, algumas dessas

¹ Leminski, P., “Incenso fosse música”, em *Distraídos venceremos*, Brasiliense, São Paulo, 1987.

relações e interações o ajudam a se conservar, outras ameaçam destruí-lo. O indivíduo é pensado como uma unidade mais ou menos autônoma e independente, mais ou menos estável e fixa, que perdura por tanto tempo quanto for capaz de manter seu equilíbrio relativo, que existe no mundo enquanto consegue preservar seu ser diante do constante fluxo do devir. Parte-se, portanto, do indivíduo isolado, uno e fechado, do indivíduo já individuado, e assim se torna um problema sua abertura para o exterior (por isso Descartes terá de recorrer a Deus para sair do solipsismo mental e validar sua experiência do mundo). Ao fim e ao cabo, o mundo torna-se uma terra estrangeira para o sujeito: é o meio comum que permite toda troca entre os indivíduos, mas ao mesmo tempo, e pelo mesmo motivo, é também o que põe em risco a própria existência de cada indivíduo.

É preciso deixar de pensar o mundo através de uma janela, é preciso inserir o indivíduo em seu devir temporal e histórico, em sua imensa rede de relações constituintes – é preciso pensar o indivíduo a partir do mundo, como parte da natureza. Seu corpo, suas trocas afetivas, sua linguagem, suas interações sociais e políticas, tudo isso é mais que uma exteriorização de uma unidade individual já formada, já acabada: é antes, o próprio engendramento do indivíduo, seu processo de individuação. Mas ao mesmo tempo, não podemos cair no erro inverso, e pensar o indivíduo como um simples produto do seu meio, como uma soma de suas partes, ou uma série de resultados de um longo cálculo de interações biológicas, psíquicas e coletivas. Isso seria reduzir o indivíduo a uma mera forma evanescente no tempo, sem uma identidade própria, como as figuras transitórias que observamos nas nuvens e logo se desfazem pela ação dos ventos. Deve haver no indivíduo mais do que uma realidade efêmera e relativa, e menos do que uma identidade absoluta e inabalável.

O ser e o devir, a estabilidade e o movimento, o indivíduo e o mundo, o finito e o infinito: reencontramos aqui algumas das principais tensões da história da filosofia. Em Spinoza, essas correntes se encontram de maneira particularmente original. Seus contemporâneos irão acusá-lo de arruinar toda realidade individual, uma vez que os indivíduos não são mais considerados substâncias, existentes em si mesmos, mas acidentes ou modos de uma substância única, Deus. No século seguinte, o romantismo alemão irá ler sua obra

sob o viés do panteísmo e do misticismo – o filósofo “ébrio de Deus” –, apagando com isso a distinção entre Deus e as criaturas, vendo em todos os indivíduos uma manifestação de Deus, e fazendo de Deus a comunhão de todos os indivíduos. Outras leituras posteriores irão atacar, enfim, o vocabulário filosófico de Spinoza, por ser saturado de termos herdados de uma tradição metafísica que consideram já criticada e largamente ultrapassada, como “substância”, “essência”, “Deus”. Tantas críticas opostas e mesmo contraditórias já ajudam a delinear as tensões abertas do pensamento de Spinoza: o indivíduo não existe fora do todo e não pode ser concebido isoladamente, mas ainda assim guarda uma realidade própria, uma essência individual.

A dificuldade dos leitores parece ser que, para Spinoza, tanto os modos finitos quanto a substância infinita são reais, e nisso enxergam um paradoxo. Se a substância é real, como é possível que os indivíduos, enquanto simples modos ou acidentes dessa substância, sejam mais que realidades parciais ou mesmo meras ilusões? Ou se, em troca, os indivíduos são plenamente reais, como pode o *Deus sive Natura* ser algo diferente do simples conjunto de todos os indivíduos? Como pode Deus ser único, eterno e necessário, se as coisas singulares são múltiplas, temporais e contingentes? Apresenta-se assim uma aparente necessidade de escolha entre uma realidade individual ilusória, esmagada pelo peso da substância absoluta, ou uma realidade individual forte, mas que não consegue fornecer sentido, unidade e coerência ao todo. Em uma única questão: como pode Deus ser si mesmo e ser todas as criaturas ao mesmo tempo?

A escolha entre a realidade individual ou a realidade da substância é falsa porque parte de uma incompreensão de dois pontos fundamentais da doutrina de Spinoza: a imanência e a articulação entre eternidade e duração. Não há aí nenhum paradoxo e nenhuma necessidade de escolha se compreendermos que o mundo não é uma criação divina, mas o processo de autoprodução imanente do real: Deus ou a Natureza, a *causa sui*, ao se autoproduzir, produz simultaneamente cada realidade individual. A essência de Deus é una, mas não é simples, e sim infinitamente complexa, se desdobrando em cada essência singular do mesmo jeito que se deduzem da essência de um triângulo todas as suas propriedades. Esse desdobramento é o processo de engendramento do real pelo próprio real – a ontogênese,

para utilizar um belo conceito de Simondon. É importante marcar que se trata justamente de um processo, de uma operação infinita e eterna, para compreender a diferença em relação a um ato de criação divina que se esgota uma vez efetuado. A *causa sui* não é uma simples causa primeira que evita a regressão ao infinito trazendo o mundo à existência e depois cessando de produzir efeitos; Deus não é, de maneira alguma, causa remota das coisas singulares. Se o ser não pode provir do não-ser, se coisa alguma pode ser produzida pelo nada, é necessário que o ser, como um todo, seja causa de si mesmo, que ele seja causa das suas próprias afecções. Essa causalidade não se dá toda de uma vez, pois tudo o que existe não existe ao mesmo tempo; há um desdobramento, uma certa ordem e conexão de causas que faz com que cada coisa exista em um momento determinado da duração, que faz com que cada ser finito tenha uma posição precisa no infinito encadeamento das causas. Sendo assim, a causalidade imanente de autoprodução do real nunca se esgota, nunca se completa, e por isso podemos falar em um processo, eterno e infinito, de produção das coisas singulares, em vez de um ato pontual de produção ou criação do mundo. Isso implica que o indivíduo também não pode ser pensado como o fim ou o resultado de uma operação de individuação – como no hilemorfismo aristotélico, em que o indivíduo é o resultado da combinação de uma forma e uma matéria, ou como no substancialismo de Descartes, em que cada indivíduo é uma composição de duas substâncias, uma extensa e outra pensante, produzidas pela substância divina. Em vez disso, devemos pensar a individuação do ser, a partir de Spinoza, como um processo eterno e infinito de produção de realidades individuais, e os indivíduos, como cada uma das etapas finitas desse processo infinito.

A causalidade imanente em Spinoza nos assegura que os indivíduos, enquanto efeitos mediatos da substância, não se separam de sua causa, não constituem novas substâncias, e por isso não podem ser menos reais que a própria substância que lhes causa. A articulação entre eternidade e duração explica como um indivíduo pode ser eterno – pois não é um produto acabado de um ato de individuação, mas parte de um processo eterno de individuação, de produção de realidades individuais – e, simultaneamente, ter uma existência determinada na duração – pois esse processo possui uma

ordem e conexão de causas que irá determinar posições relativas do finito dentro do infinito, que faz com que cada ser individual perceba o real singularmente sob a perspectiva da duração.

Esses dois temas se unem para permitir uma das maiores reviravoltas do pensamento de Spinoza: não há ali nenhuma melancolia da finitude, nenhuma lamentação da natureza humana por sermos finitos, porque a finitude não é pensada como limitação negativa, mas sim como determinação positiva. Com isso, muda-se completamente a imagem do pensamento associada à condição humana. A tradição costuma partir de Deus, como ser absolutamente infinito e sumamente perfeito, para pensar a natureza humana, a partir daí, como fundamentalmente imperfeita porque finita ou limitada. Estamos sujeitos aos revezes da fortuna porque não conhecemos infinitamente como Deus e por isso nossas escolhas são imperfeitas; não podemos nos dotar de todos os meios desejáveis para obter nossa felicidade porque nossa potência não é ilimitada como a potência divina; não podemos escapar à morte porque somos seres que só existem em outro, não temos a existência eterna e necessária de Deus... Deus possuiria assim todas as propriedades positivas (perfeição, infinitude, eternidade) e, comparando-se a Deus, os homens se veem subitamente como seres tomados de propriedade negativas, de imperfeições – mortais, finitos e limitados. Mas assim fazemos como o cego que acredita possuir a propriedade negativa da cegueira por se comparar aos videntes. Para Spinoza, nossa finitude não deve ser pensada simplesmente como um limite ou restrição da natureza humana, ou como qualquer espécie de fronteira humanamente intransponível para além da qual se encontraria Deus em toda a sua plenitude, para além da qual se encontraria toda a nossa felicidade. Nossa finitude é precisamente a determinação daquilo que nos faz homens, e não deuses: é aquilo que nos torna indivíduos ou coisas singulares, expressões definidas e determinadas de Deus – nosso território, se podemos dizer assim. Por causa da imanência, o finito deve ser pensado como uma parte ou subconjunto do infinito, o finito se encontra no interior do infinito em vez de ser um produto imperfeito que o infinito projetaria para fora de si. Como nos lembra diversas vezes Spinoza, as coisas singulares não podem existir nem ser concebidas sem Deus, todo indivíduo só existe enquanto parte da potência infinita da Natureza – o que equivale a dizer que todo ser

finito não pode existir nem ser concebido isoladamente, mas sempre em meio à sua infinita rede de relações constituintes com outros seres finitos e com o todo infinito.

No “pequeno tratado de física” da parte II da *Ética*, Spinoza irá mostrar como cada corpo finito e individual faz parte do corpo infinito que é o universo inteiro, a *facies totius universi*. Concentram-se aqui algumas das mais interessantes considerações de Spinoza a respeito do problema da individuação, pensado por enquanto unicamente sob o modelo dos corpos, ou seja, segundo o atributo extensão. Assim, recolocando a questão da individuação agora em termos corporais: o que nos permite destacar uma certa parte da realidade física infinita da Natureza e reconhecer aí um corpo finito, uma realidade individual mais ou menos autônoma, mais ou menos independente? Se Spinoza afirma que a extensão é contínua e não existe o vácuo, como explicar que os indivíduos sejam mais que gotas do oceano do real, como explicar o surgimento de unidades discretas em um mundo absolutamente maciço, saturado?

Spinoza responde a essas questões com a definição de “coisa singular”: quando várias causas contribuem em conjunto para um único efeito ou uma única ação, essas causas serão consideradas como uma única “coisa singular”. A chave da individuação reside, portanto, na causalidade imanente operando segundo uma lógica de composição relacional: causas individuais que produzem conjuntamente um único efeito compõem assim um novo indivíduo, que não se define assim pela simples soma de suas partes, mas pelo efeito coletivo produzido por elas, pela relação que elas estabelecem entre si. Daí decorrem todas as outras diferenças entre os corpos: quanto às suas capacidades de afetar e serem afetados, quanto às suas potências singulares.

A importância dessa definição da individualidade corporal é que ela opera na própria dinâmica dos corpos, no próprio atributo extensão, em vez de buscar um princípio de individuação anterior (ou exterior) aos corpos que pudesse dar conta de sua individualidade. Não é uma forma metafísica que confere unidade e inteligibilidade a uma porção de matéria bruta, nem uma alma imortal simples que se encarna ou se une a um corpo físico complexo para formar um indivíduo: são os próprios corpos, operando segundo causas imanentes de movimento e repouso, que fornecem o princípio de

individação corporal. Em vez de explicar o corpo através da mente ou da alma, como procede em geral a tradição filosófica, Spinoza parece mesmo tomar o caminho inverso: em meio à parte II da *Ética*, dedicada a tratar “Da natureza e a origem da mente”, ele julga necessário interromper a sequência das proposições, inserir aí o “pequeno tratado de física”, e explicar primeiramente a natureza do corpo para que só assim o leitor possa compreender verdadeiramente a natureza da mente. Seria então o corpo, como objeto da ideia que constitui a mente humana, o que afinal funciona como princípio de individuação da mente? Mas essa explicação tampouco é satisfatória, porque trata o corpo como realidade primeira e faz da extensão princípio explicativo do pensamento, quando claramente a intenção de Spinoza é garantir a independência e autonomia causal de cada atributo. A extensão não é a materialidade do pensamento, o pensamento não é a inteligibilidade da extensão, porque os atributos não podem ser determinados uns através dos outros. Não há anterioridade entre corpo e mente: eles são simultâneos. Por isso, o corpo não pode servir de princípio de individuação da mente, e a mente não pode funcionar como princípio explicativo simples da multiplicidade complexa do corpo.

Seriam então mente e corpo dois princípios paralelos, que não interagem entre si mas que possuem uma correspondência rigorosa de “ordem e conexão”, como propõe a célebre teoria do paralelismo? A imagem explicativa parece convencer num primeiro momento, mas se depara com problemas sérios quando explorada mais a fundo. Nossa opinião é que o paralelismo é impreciso para ilustrar a relação entre corpo e mente, e se revela afinal completamente incapaz de explicar a unidade ontológica dos infinitos atributos da substância quando inserido no contexto mais amplo do sistema filosófico de Spinoza. Corpo e mente não são duas realidades simples que se unem por meio de um sistema de correspondências externas para constituir um indivíduo completo; o pensamento e a extensão não são partes de uma realidade substancial que só estaria completa na infinidade de todos os seus atributos. O real é um só: são as mesmas coisas, expressas simultaneamente sob infinitos atributos distintos, que se seguem umas das outras. Todos os atributos exprimem completamente a essência da substância, cada qual à sua maneira, cada um constituindo um “gênero de ser”. Um corpo e uma mente

são, assim, duas formas de explicar a mesma realidade, duas expressões distintas de um só e mesmo indivíduo.

O fato de exprimirem a mesma realidade não os torna expressões repetitivas ou redundantes, porque um atributo não pode ser explicado por meio de outro. Como cada atributo tem autonomia causal em relação aos outros, Spinoza poderá afirmar que, enquanto concebemos as coisas através de um único atributo, devemos ser capazes de explicar, exclusivamente a partir desse atributo, a ordem de toda a natureza, a ordem e conexão de todas as coisas ou causas. Assim, ao considerar a natureza apenas enquanto realidade extensa, devemos ser capazes de dar conta do problema da individuação lidando apenas com causas corporais imanentes, e é isso que Spinoza nos apresenta no texto do “pequeno tratado de física”. Mas igualmente, ao considerar a natureza apenas enquanto realidade pensante, devemos ser capazes de trabalhar a questão da individuação sem recorrer à física dos corpos, sem fazer da realidade mental uma mera projeção idealista da realidade física: é necessário encontrar, no próprio atributo pensamento, um princípio de individuação das ideias ou mentes, a operação de causas imanentes ao pensamento que determinam a constituição de ideias ou mentes individuais. O que significa, para uma mente, “ser” uma ideia e “ter” ideias? Como uma ideia causa ideias sobre outras ideias? O que distingue intrinsecamente uma ideia de outra, se não os seus ideados? Essa linha de investigação será nomeada por Zourabichvili como “a física do pensamento”: a busca por um sistema de leis exclusivamente mentais, que não seja uma simples transposição metafórica da física dos corpos, mas que possa descrever o funcionamento de toda a natureza enquanto realidade mental, que explique a interação causal direta que há entre as ideias, e que enfim demonstre a constituição de mentes individuais a partir de uma lógica de composição.

Lido sob essa perspectiva, o “pequeno tratado de física” ganha um alcance muito mais amplo: é certo que algumas questões trabalhadas nesse texto serão válidas exclusivamente para a extensão – não podemos tratar o pensamento a partir de uma mecânica de encontros e choques entre as mentes –, mas outros temas, como a exposição da natureza composicional e relacional dos indivíduos, serão perfeitamente aplicáveis não só para os corpos mas também para as ideias – uma mente é tão composta quanto o corpo que tem

por objeto, ela também possui partes que se renovam sem romper a identidade do todo, o universo mental como um todo também é um indivíduo composto ao infinito. A esse texto, somam-se diversas outras passagens que irão completar a descrição da realidade mental de um indivíduo, sua experiência enquanto sujeito: a afetividade como gênese da imaginação e da memória, a natureza do conhecimento que a mente tem de si mesma e de seu corpo, a razão como engendramento de ideias adequadas e verdadeiras, a relação entre uma mente humana individual e o intelecto infinito de Deus. Vê-se assim como o problema da individuação da mente retoma e renova certas questões trabalhadas na individuação dos corpos, mas, operando sobre um novo vocabulário, se liga enfim a outras preocupações: a natureza do sujeito e da consciência, a verdade e a adequação das ideias, os gêneros de conhecimento da mente, e por fim, sua experiência eterna da beatitude.

No quê consiste a experiência da eternidade em Spinoza? Quando nossa mente, sendo ideia do nosso corpo, o concebe não mais enquanto existência atual, mas enquanto essência eterna, experimentamos então nossa própria eternidade; e nesse caso, esse conhecimento de nossa essência não se dá isoladamente, mas religado ao todo, à ideia de Deus, e compreendemos com isso nossa posição individual em meio à infinita trama do real. É afinal em nossa própria finitude que reencontramos o infinito. Seria então a beatitude um sentimento de comunhão mística com o Deus infinito ou de harmonia entre partes e todo na Natureza?

O caminho para a beatitude parece, de algum modo, consistir nisso: reconhecer nossa condição humana individual para aprendermos a afirmar nossa potência a partir daí. Somos finitos, sim, mas essa é nossa maneira própria de participar da expressividade do real: enquanto coisas singulares, enquanto expressões definidas e determinadas da essência de Deus. Somos apenas uma parte da natureza, pequenos sujeitos em meio ao mundo, sim, mas é só no próprio mundo que reencontramos nossa potência: o sujeito cartesiano, fundado na autossuficiência da substância individual, é solitário e precisa de Deus para sair do solipsismo e experimentar o mundo; mas o sujeito em Spinoza é solidário, sabe-se como parte do mundo desde o princípio e sabe que precisa dos outros para afirmar a sua própria potência – como o olho que não é nada sem a luz

externa que o faz ver. O verdadeiro sábio, afinal, não é aquele que busca se afastar do mundo para transcender sua individualidade e assim se aproximar de Deus, mas aquele que sabe encontrar, imerso no mundo, a sua própria individualidade, e que reconhece em sua individualidade, a marca da expressão eterna de Deus.

Spinoza: las reglas de vida, su status ético y epistemológico

Eduardo Álvarez Mosquera (Uruguay)

I. Planteo de la cuestión

Las reglas de vida que aparecen en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, de ahora en adelante TRE, podrían pasar como un tema menor. Y el culpable de esto es el propio Spinoza. Si vamos al texto encontramos que Spinoza solo le dedica un párrafo, el 17 concretamente, y que en parte del 18, y a vuelo de pájaro, alude al fin al que sirven.

A pesar de eso estas reglas son piezas fundamentales del planteo de Spinoza; sin ellas su programa reformador sería imposible. Por esto mismo parece de recibo mostrar aquí, aunque sea brevemente, en qué consiste su relevancia y cómo es que éstas atraviesan el campo ético y el epistemológico.

II. Una vida tensa: lo vivido y la vida deseable

Para entrar en tema reparemos en que las reglas de vida nacen de algo así como una apuesta, una apuesta que recuerda a la de Pascal.

Tiene todos los condimentos pascalianos. Hay una pregunta. Spinoza se pregunta si es posible la felicidad suprema, la felicidad que consiste en el goce eterno de la suprema alegría¹. Está el previo cálculo de los costos y beneficios. Spinoza especula cuáles han de ser éstos en base a cuán seguro o inseguro es aspirar a esa felicidad. Y también está la exigencia de contestarla. No es casual que Spinoza diga “me decidí finalmente”² y dé una respuesta. Es que una vez hecha la pregunta y hechos los cálculos no se puede quedar indiferente, hay que contestar.

Y al igual que Pascal está convencido que el optar por lo que le dé el mayor beneficio implica un cambio en el modo de vida. Esto no

¹ TRE, [1].

² TRE, [2].

tiene nada de inofensivo. Desde el momento en que Spinoza se decide a buscar para sí la felicidad suprema está implicado el rechazo a una forma de vida, aquella que le niega esa felicidad.

¿Y cuál es esa forma de vida? La del hombre vulgar, dirá Spinoza. Esa vida que se mueve en torno a tres solicitudes que la absorben: riqueza, honores y deseo sexual³. Ahora, ¿por qué una vida guiada por alguna o todas estas solicitudes le impedirían a él y a todos los hombres conseguir esa felicidad? Varias son las razones.

Una es la pérdida de autonomía. Quien vive de ese modo está como en una trampa de la cual es muy difícil liberarse. El que pone su vida al servicio de las riquezas no puede dejar de intentar acumularlas, el que la pone al servicio del honor queda condenado a obtener más honores y el que la pone al servicio del amor sexual encuentra sus grilletes en el ser que ama.

Otra es la que tiene que ver con la naturaleza de esas solicitudes. Reclaman al hombre que tenga riquezas, honores o amor sexual, que se esfuerce y ponga la vida en ello sin que se le asegure su posesión. Es que el tener riquezas, el tener honores o el tener amor sexual es algo fortuito en la vida. Pueden tenerse como no, en absoluto son constantes. Y esto es grave. Si pongo la vida en alguna de ellas, señala Spinoza, corro el peligro de nunca poder ser feliz o aún siéndolo, se corre el peligro de dejar de serlo en cualquier momento.

Y otra más aún relacionada con la anterior. Estas solicitudes que demandan el esfuerzo por obtener riquezas, honores o amor sexual no saben de medidas, son ciegas. El sujeto no importa, y a tal punto no importa que para cumplir con ellas puede exigírsele que pague con la vida misma.

El punto ahora es este: si para conseguir la felicidad suprema hay que renunciar a la vida del hombre vulgar, ¿cuál sería entonces ese modo de vida que le permitiría vivirla? Sin duda que esta era una cuestión difícil para Spinoza. Lo único que realmente sabía era que no quería vivir como hombre vulgar, la vida del hombre feliz no la conocía. ¿Qué hacer entonces? La solución de Spinoza es simple: comenzar a vivir de un modo tal que conduzca lo más derechamente posible al conocimiento de cómo hay que vivir para ser feliz. En otras palabras, vivir una vida que esté a medio camino entre la vida

³ TRE, [3].

del vulgar y la del sabio, una vida que por otra parte posibilite esa transición.

¿Y cómo sería esa vida? La vida normalizada por estas reglas.

III. Supuestos y características

Tal planteo tiene una base: toda vida está sujeta a reglas. En consecuencia, todo cambio de vida supone un cambio de reglas. Esta es la posición de Spinoza. ¿Y qué había observado de la vida del hombre vulgar? Que las reglas de la vida del vulgar le eran ajenas al propio vulgar y hasta se volvían en su contra. La riqueza, los honores y el apetito sexual le imponían un modo de vivir que estaba reñida con su inteligencia y su felicidad. Y esto era relevante por cuanto implicaba que para que no ocurriese lo mismo, las nuevas reglas no podrían apelar a cosas externas, al contrario, tendrían que demandar a lo que ya hay en el propio sujeto.

Puestas las cosas así Spinoza estaba en un problema; debía decidir cuántas serían esas reglas, qué debían regular y hasta cómo formularlas. ¿Y cómo lo resolvió? Por lo que respecta al número, digamos que le bastó con pocas, son apenas tres.

Podría parecer un repertorio muy exiguo como para pretender regular con ellas un modo de vida, pero no hay que olvidar dos cosas. Primero, que Spinoza, como todo buen racionalista, gusta de usar la cantidad menor posible de reglas. Segundo, que si se logra darles un alcance lo suficientemente amplio, bastaría con tres.

En cuanto a lo que debían regular esas reglas la postura de Spinoza suena algo rara; sostiene que lo que se ha de regular es lo que se está obligado a admitir como bueno⁴, no lo que es bueno. ¿De qué se trata eso que hay que admitir como bueno? De la nueva manera en que uno ha de vincularse consigo mismo y con los demás. Después volveremos sobre esto.

Y sobre la formulación de las reglas, obsérvese que todas tienen un formato del tipo condicional: si ... entonces ..., y esto no es casual. Spinoza indica así que no tienen pretensión imperativa y que se limitan a expresar qué acciones tendrán las mejores consecuencias esperables para poder alcanzar el fin⁵. Pero además de

⁴ TRE, [17].

⁵ No puede dejar de notarse aquí el aire de familia que tiene esto con el con-

esto, estas reglas se caracterizan por su provisionalidad y por su no universalidad.

La provisionalidad está dada por el modo de vida al que apuntan. Este modo de vida no pretende ser definitivo; es más, si hay algún modo definitivo de vivir, ese sería el modo de vida del sabio. El modo de vida propuesto por las reglas es simplemente un modo de vida transitorio que conduce a la vida del sabio. Una vez alcanzada la sabiduría pierden su vigencia.

La no universalidad de las reglas está implicada en su destinatario. No van dirigidas a todos los hombres, solo valen para aquellos hombres que no siendo ni vulgares ni sabios, aspiran a lograr la felicidad y la perfección intelectual del sabio.

IV. Las reglas

Dicho esto, pasemos a las reglas. Éstas, por su contenido, y ya lo dijimos, son susceptibles de agruparse en dos categorías vinculares: la que regula la autoconservación del aspirante a sabio, que incluye a las reglas II y III, y la que regula la acción tendiente a neutralizar cualquier intento de obstaculización del fin propuesto venido del hombre vulgar, ubicada en la regla I.

Empecemos con la primera de las categorías. En contra de lo que señala Ortega y Gasset en *El tema de nuestro tiempo*⁶, Spinoza está muy lejos de creer que el entendimiento funciona en el vacío. Es más, estaría totalmente de acuerdo con lo que señala el español al final del capítulo IV del mismo libro: “No hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad”⁷. Es que esta es la base de las reglas II y III. Citémoslas:

“ II. Gozar de los placeres sólo lo suficiente para conservar la salud”⁸.

secuencialismo, y particularmente con el sostenido por Bertrand Russell en *Lo que creo*.

⁶ Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1976, Cap. III, p. 38.

⁷ p. 51.

⁸ Obsérvese que en la formulación de esta regla Spinoza habla de la conservación de la salud y no de la conservación de la vida y la salud, como en la siguiente.

“III. Por último, de dinero o cualquier otra cosa semejante, buscar sólo cuanto basta para conservar la vida y la salud; y para cumplir con los usos sociales que no se opongan a nuestro fin.”

En ambas Spinoza hace hincapié en la conservación de la salud y la vida, y esto no es gratis; tiene que ver con el haber reparado en que la salud y la vida son condición necesaria del progreso intelectual, en que la enfermedad distrae y deja sin fuerzas como para abordar una tarea tan difícil y que la muerte le hace perder el sentido a ese proyecto.

Pero junto con esto puede observarse que en ninguna de las dos reglas se niega el valor que tiene lo que el hombre vulgar toma como el bien supremo. Spinoza sabe de sobra que independientemente del tipo de hombre que se es, tanto los placeres como el dinero y sus sucedáneos, en nadie pueden faltar. Sin ellos, más temprano que tarde, la salud y la vida se consumirían.

Lo que sí hay en ellas es la negación del status que el vulgar le da al placer y al dinero. Spinoza se rebela contra esa lógica interna que hace que el goce del cuerpo puede enfermarlo o destruirlo, se rebela contra la lógica de la riqueza, que si bien produce alegría, para seguir alegre se necesita aún más riqueza. De ahí que aplique la política del *minimum*. El mínimo de placer, el mínimo de dinero, solo lo necesario.

No obstante, lo que plantea Spinoza tiene sus oscuridades y alguna otra cosa más. La premisa de estas reglas es la moderación⁹, pero en cuanto se quiere saber cómo es ser moderado empiezan los problemas.

En la regla II la moderación aparece con la fórmula “sólo lo suficiente”. El asunto es que no podemos tener una idea clara de esto. Bien puede preguntarse ¿cuánto es “sólo lo suficiente” en materia de placer?, y no habría respuesta que pudiera satisfacernos del todo. Es que el límite de “sólo lo suficiente” es muy flexible.

Lo mismo ocurre en la regla III. La moderación queda establecida con la fórmula “sólo cuanto basta”, y otra vez la pregunta sin una respuesta precisa: ¿cuánto dinero es “sólo cuanto basta”?

Por lo demás hay otra cosa a tomar en cuenta, no alcanza con ser moderado para conservar la salud y la vida. Uno podría enfermarse

⁹ TRE, [11].

o morir aún moderándose en los placeres y con el dinero. La moderación no garantiza nada, y eso, según Gustavo Bueno, Spinoza lo sabe¹⁰.

¿Y hacia dónde nos lleva esto? De nuevo al destinatario de las reglas. Visiblemente estas reglas no alcanzan a todos los hombres que quieren perfeccionarse, sino a una parte de ellos. A los que pueden cumplir con ellas, tanto por su naturaleza como por su situación. A los sanos y a los libres. En una palabra, a una elite. Vayamos ahora a la segunda categoría y citeamos la regla I:

“I. Hablar según la capacidad del vulgo y hacer todo lo que no nos impida alcanzar nuestro propósito. Pues podremos obtener de él no pocas ventajas condescendiendo, todo lo posible, a su capacidad; además, de esta manera, prestará oído benévolo, para escuchar la verdad.”

En este caso lo que se pretende reglar es el vínculo lingüístico del que quiere perfeccionarse con el hombre vulgar. Y dice que hablándole de acuerdo a su capacidad se obtendrán ventajas y la posibilidad de ser escuchado.

El trasfondo de esto no es pío, o al menos no pío del todo. De hecho y en contra de Descartes¹¹, está distinguiendo a los hombres según su capacidad intelectual. Como veníamos diciendo, para Spinoza todos los hombres no son iguales.

En segundo lugar le dice a los más inteligentes, que si quieren obtener ventajas y ser escuchados por el vulgo, no le hablen como saben hablar, háblenle como el vulgo sabe hablar. ¿No hay con esto una postura aristocrático-paternalista del conocimiento de los más inteligentes? Téngase en cuenta que en ningún momento Spinoza dice que se le enseñe al vulgar a hablar como el inteligente.

Y tercero. Queda de manifiesto que al inteligente se le está sugiriendo el disimulo y la manipulación. Se le dice que disimule su condición, se le dice que use al vulgar para tener ciertos beneficios. ¿Simple miedo a que el vulgar obstaculice el fin o temor a la mirada del vulgar? Tal vez haya de las dos cosas. Pero más allá del trasfondo, la regla es problemática. Señala que hablar como el vulgo le

¹⁰ *El mito de la felicidad*, 4, 14, 2, p. 305.

¹¹ *Discurso del método*, Parte Primera, p.

permitirá conseguir “no pocas ventajas”. Ahora ¿cuáles son esas “no pocas ventajas”, útiles para el inteligente? De antemano no pueden ser precisadas.

V. Consecuencias

De lo dicho se desprenden al menos estas dos cosas: a) Las reglas son fáciles de entender, difíciles de seguir por el aspirante. Nunca le resultará claro si verdaderamente goza de los placeres “sólo lo suficiente”, si ha buscado de dinero “sólo cuanto basta”, y si sus “no pocas ventajas” obtenidas no han terminado en abuso; y b) En ellas el conocimiento y la moral tienen un movimiento ascendente y descendente. En las reglas II y III el movimiento es ascendente. El aspirante a la perfección tiene un conocimiento de los bienes que no tiene el vulgar y el cuidado de sí toma el carácter de valor de una moral más elevada. En la regla I el movimiento es descendente. El conocimiento de algún modo se bastardea al condescender hablar de él de un modo vulgar, y la moral a veces parece caer en el pozo del disvalor.

VI. Conclusión

Ahora nos toca las palabras finales. El TRE habla del hombre vulgar, del hombre sabio y del que aspira a la perfección, expresión esta última que no hace más que referirse al filósofo. Y allí le da a éste tres reglas para vivir y así convertirse en sabio. Y me pregunto sin esperar respuesta: los filósofos ¿aceptarán estas reglas?, ¿podrán o querrán ser sabios? No sé y tal vez no importe.

Spinoza y su desarrollo del argumento ontológico

Una mirada a los *Principios de filosofía* y a la *Ética*

Andrea Pierri (UNLP)

Introducción

La necesidad de demostrar la existencia de Dios ha sido a lo largo de la historia de la filosofía, uno de los centros temáticos acerca del cual se ha vuelto sobre sus pasos una y otra vez. Que la prueba para demostrar la existencia de Dios fuera factible de ser realizada *a priori* o *a posteriori*, ha sido un importante eje dentro de las cuestiones metafísicas del pensamiento moderno. La prueba *a priori*, conocida desde Kant con el nombre de “argumento ontológico”, ha sido materia de interés en el intento de demostrar la existencia del Ser Supremo que posee todos los atributos.

En este trabajo intentamos mostrar cómo Spinoza desarrolla dicho argumento en dos obras que pertenecen a distintos momentos, escritas bajo distintos intereses, como lo son los *Principios de filosofía de Descartes* y la *Ética*. Si bien nuestro filósofo mantiene una línea coherente de pensamiento a lo largo de su carrera, consideramos que en sus primeros escritos permanece pendiente del influjo cartesiano, aunque su idea de sostener un monismo en el cual la naturaleza se mueve dentro de una modalidad necesaria ya es manifiesta explícitamente.

En las obras más tempranas Spinoza sigue a Descartes en cuanto a las consideraciones intrínsecas al argumento ontológico. La prueba parte de sostener la perfección como un atributo que pertenece a Dios y que contiene la existencia, en tanto que Dios no puede carecer. En cambio en la *Ética* entran en juego otras consideraciones, pues el concepto de infinito ligado a la esencia y la potencia como garantía del poder existir, marcan la evolución del pensamiento spinoziano. De este modo, mientras que en un comienzo Spinoza tiende a diferenciar entre una prueba *a priori* y otra *a posteriori*, en la *Ética* ambas tienden a fundirse en favor de la univocidad de la substancia, que no es más que una manera analítica de plantear la cuestión.

Hacia 1663 Spinoza le dicta los *Principios de filosofía de Des-*

cartes al joven estudiante Johannes Casearius. Es un texto escrito en dos partes y cuyos detalles sobre ello se encuentran en el prefacio redactado por Meyer. Fue publicado ese mismo año, seguido de un apéndice sobre temas metafísicos, los *Pensamientos metafísicos*, dividido también en dos partes: una sección acerca de cuestiones relacionadas con la metafísica general, y otra que trata sobre temas de metafísica especial, una clásica división de la metafísica que caracteriza a los filósofos modernos.

La juventud de Spinoza se encuentra atravesada por enormes discusiones entre escolásticos y cartesianos, que se suscitan en el ambiente intelectual holandés. En un comienzo él mismo se considera un defensor de las ideas de Descartes, aunque con algunas reservas y objeciones. Esta elaboración conceptual es la que vemos plasmada en las ideas expuestas en estos textos tempranos.

La exposición cartesiana del argumento ontológico

Descartes desarrolla el argumento en cuestión en *Meditaciones Metafísicas* III y V, en las respuestas a las primeras y segundas objeciones y también en la primera parte de los *Principios Filosóficos*. Si bien mantiene el sentido originario de las reflexiones de san Anselmo, el francés renueva dicho argumento, presentándolo con una forma silogística que en su origen no poseía. Es el mismo argumento que tiempo después Leibniz definirá como poco sólido e imperfecto.

Si bien Descartes no expone el argumento siempre de la misma manera, podemos decir que su forma básica es la siguiente:

1. Dios es el ser sumamente perfecto,
2. La existencia se cuenta dentro de sus perfecciones
3. Por lo tanto Dios existe, pues si careciera de existencia Dios tendría una imperfección.

Este argumento aparece en la quinta meditación¹, donde se afirma que es la necesidad de la cosa, la necesidad de la existencia de Dios, la que determina mi pensamiento. Esto intenta mostrar *a priori* dicha existencia pues se trata de ofrecer una prueba a partir del

¹ Descartes, R, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977.

concepto mismo. El argumento se basa en que de la idea misma de Dios se sigue que existe como algo más que mera idea: siendo Dios un ser sumamente perfecto, no puede faltarle la existencia pues en Él no se distingue entre esencia y existencia.

En la tercera meditación, titulada “De Dios; que existe”, para tener certeza sobre las cosas Descartes necesita probar si hay Dios, y si lo hay, se debe examinar si es engañador.

En esta meditación surgen dos argumentos *a posteriori* que intentan probar la existencia de Dios a partir de los efectos: en el primero sostiene que la idea de un ser perfecto debe tener tanta realidad como su causa, pues la causa eficiente debe contener tanta realidad como su efecto. Si esto no fuera así, el efecto no tendría de dónde sacar su realidad sino es de la causa.

Y toda la fuerza de mi argumento que he empleado para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que sería imposible que mi naturaleza fuera tal cual es, o sea, que yo tuviese la idea de Dios, si Dios no existiera realmente, ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee todas esas altas perfecciones, de las que nuestro espíritu puede alcanzar alguna noción, aunque no las comprenda por entero, y que no tiene ningún defecto ni nada que sea señal de imperfección².

Dios no puede ser engañador porque su perfección se lo impide. La idea que yo tengo de Dios es la de un ser supremo y perfecto, y esa idea de perfección hace que el engaño no esté incluido en Él, pues poseerlo es un defecto y Dios no puede tener defectos ni imperfecciones.

Descartes necesita probar que Dios no es engañador para dejar sin efecto la hipótesis del genio maligno surgida en la meditación segunda, pues si se sostiene que Dios es engañador, entonces ya no sería posible fiarse del conocimiento racional, y en consecuencia, sería imposible avanzar en el conocimiento mismo y por ende en las ciencias.

El segundo argumento parte de demostrar la existencia de los seres finitos a partir de una causa suprema. Siendo que la idea del ser infinito y perfecto es verdadera en tanto se manifiesta clara y dis-

² *Op. cit.* p. 44.

tinta, Descartes concluye que tal idea de un ser perfecto solamente pudo ser puesta en mí por Dios. El criterio de verdad cartesiano sostiene que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente: “y no puede decirse que acaso esta idea de Dios es materialmente falsa y puede, por tanto, proceder de la nada... al contrario, siendo esta idea muy clara y distinta y conteniendo más realidad objetiva que ninguna otra, no hay idea alguna que sea por sí misma más verdadera, ni menos sospechosa de error y falsedad³.”

En definitiva, el eje de ambas pruebas se centra en que yo tengo una idea –que es un cierto tipo de idea– de un ser perfecto.

El recorrido spinozista

En los *Principios de Filosofía* Spinoza expone las ideas centrales de Descartes, pero respecto a los argumentos de las distintas pruebas para demostrar la existencia de Dios, tratadas en las proposiciones 5, 6 y 7, el desarrollo supera lo meramente expositivo y se vuelve crítico: “el punto central sobre el que gira toda la cuestión consiste exclusivamente en si podemos formar de Dios un concepto tal, que nos afecte de suerte que no nos sea igualmente fácil pensar que es engañoso y que no lo es, sino que nos fuerce a afirmar que él es sumamente veraz”⁴. Mientras desconozcamos la existencia de Dios no podremos estar ciertos de cosa alguna, y tal certeza se alcanza con la idea de claridad y distinción que tengamos del Ser Supremo.

En la proposición 5 Spinoza nos presenta la prueba *a priori* cuando afirma que “la existencia de Dios se conoce por la simple consideración de su naturaleza”. Decir que algo se contiene en la naturaleza o concepto de una cosa es lo mismo que decir que eso es verdad de esa cosa. Por lo tanto, la existencia de Dios está necesariamente contenida en su concepto. En el escolio encontramos un resumen de la propia concepción spinoziana: “del hecho de que la existencia pertenezca a la naturaleza de Dios, o que el concepto de Dios implica la existencia necesaria...o que su existencia, igual que

³ *Op. cit.* p. 39.

⁴ Spinoza, B, *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, 148/20. 5 *Op. cit.* 159/20. 6 *Op. cit.* 159/20.

su esencia, es una verdad eterna, depende casi todo el conocimiento de los atributos de Dios, por el que somos conducidos a su amor o suprema felicidad”. Este argumento se encuentra también en *Ética* I, p11.

En las proposiciones 6 y 7 Spinoza desarrolla las dos pruebas *a posteriori*. En la primera la existencia de Dios se demuestra por el solo hecho de que existe en nosotros su idea; en la segunda su existencia se demuestra porque nosotros que tenemos su idea existimos. Si bien estas proposiciones son meramente expositivas, en el escolio de la proposición 6 Spinoza expone su concepción afirmando que solo se puede mostrar la idea de una cosa si de ella se da su definición y se explican sus atributos. Esta es una aclaración fundamental para su sistema, porque la utiliza para librarse de una acusación de ateísmo, pues como efectivamente es posible dar de Dios su definición, no hay que perder el tiempo escuchando a quienes niegan la idea de Dios, a pesar de rendirle culto y amarle⁵.

La proposición 7 se sostiene con la admisión de dos axiomas:

1. aquello que puede hacer lo más también puede hacer lo menos,
2. es más crear o conservar la substancia que los atributos o propiedades de la substancia.

Si Spinoza afirmara estos dos argumentos *a posteriori* sin más, su acuerdo con las ideas cartesianas sería directo, y toda la explicación de ellos sería sólo eso: mera explicación. Pero en el escolio de la proposición 7 estos axiomas son refutados ya que su análisis nos lleva a concluir en proposiciones erróneas que de ningún modo se siguen de dichos axiomas. Pues respecto de lo difícil y lo fácil, ya sea que se entienda esto como la brecha inconmensurable entre lo posible y lo imposible, o lo inteligible y lo que no lo es, no hay proporción alguna entre ellos de los cuales dar cuenta, y por ello no hay manera de que puedan ser comparados. Así, el axioma uno es refutado porque nada es fácil o difícil en sentido absoluto sino sólo respecto de una causa. Pero si se identifica lo más –o más difícil– con lo que es más perfecto, y lo menos –o menos difícil– con lo más imperfecto, también aparece la misma dificultad porque “yo niego, como antes, que aquel que puede hacer lo más puede hacer también,

⁵ *Op. cit.* 160/10.

al mismo tiempo y con la misma operación (como se debe suponer en la proposición), lo menos”.⁶

El argumento de Spinoza parte de concebir grados de perfección, para lo cual es interesante tener presente los dos lemas que postula:

Lema 1: “cuanta más perfecta es una cosa por su naturaleza, mayor existencia implica y más necesaria; y, al revés, cuanto más necesaria es la existencia que implica por naturaleza una cosa, más perfecta es esa cosa”.

Dicho de otro modo, a medida que aumentan los grados de existencia al infinito, llegamos a la existencia completa, y por tanto necesaria. La perfección es precisamente la realidad de la cosa, o sea, es el ser mismo.

Lema 2: “si alguien tiene el poder de conservarse, su naturaleza implica la existencia necesaria”⁷.

Lo paradójico aquí es que los argumentos a favor de una prueba *a posteriori* sostienen una prueba *a priori*, en tanto que se refiere a una necesidad que sin considerar la causa se sigue de su propia naturaleza, es decir, de la esencia de la cosa. En la prueba de la proposición 7, se intenta establecer nuevamente un argumento *a posteriori*: Dios existe porque teniendo todas las perfecciones, nosotros tenemos alguna idea de ellas, incluso la idea de Dios.

El corolario de esta proposición, al afirmar que “todo aquello que implica la existencia necesaria es el ser sumamente perfecto o Dios”⁸, nos conduce a la *Ética*. En esta obra donde el pensamiento de Spinoza ya está desarrollado, el argumento *a priori* se ensambla como piezas de rompecabezas entre definiciones, axiomas y proposiciones. Puede decirse que la prueba de la existencia de Dios se construye en dos partes: una parte se forma entre la definición de *causa sui*, que es la primera del libro I, y la número 6, que es la definición de Dios, y una segunda parte se sostiene en función de la primera y descansa en la proposición 11 y su escolio⁹.

En la cadena argumentativa, la definición de *causa sui* está ligada a la proposición 7: “a la naturaleza de la substancia pertenece el existir”; la definición acerca del ser absolutamente infinito,

⁶ *Op. cit.* 162/30.

⁷ *Op. cit.* 165/10.

⁸ *Op. cit.* 165/10.

⁹ Spinoza, B, *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

es la base a la proposición 8: “toda substancia es necesariamente infinita”¹⁰.

La substancia es aquello que se concibe por sí y sus modificaciones son aquellas que son en otra cosa. Es decir que partimos, epistemológicamente, del concepto mismo de la substancia sin necesidad de causa externa y por ello la existencia de una substancia –que en la proposición 11 Spinoza demuestra que es Dios– es una verdad eterna tanto como su esencia.

A partir del tipo de definición genética de la que se sirve nuestro filósofo, la prueba *a priori* toma cuerpo: en tanto que el existir pertenece a la naturaleza de una substancia, su definición debe conllevar tanto la existencia como la necesidad y así, de su sola definición debe concluirse su existencia.

Como ya hemos mencionado, la proposición 11 contiene la demostración de la prueba de la existencia de Dios, cuya existencia necesaria es probada mediante una prueba por el absurdo: “una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente”¹¹.

El argumento tiene dos aristas las cuales son expuestas por Spinoza en la misma demostración: una es el principio de razón que sostiene que a cada cosa debe asignársele una causa o razón, tanto de su existencia como de su no existencia, y tal causa debe estar contenida en la naturaleza de la cosa o bien fuera de ella. La razón por la que existe una substancia se sigue de su propia naturaleza. Por ello Spinoza afirma: “existe necesariamente aquello de lo que no se da razón ni causa alguna que impida que exista. Así pues, si no puede darse razón o causa alguna que impida que Dios exista o que le prive de su existencia, habrá que concluir, absolutamente, que existe de un modo necesario”¹².

La segunda arista se funda en la potencia: poder no existir es impotencia y poder existir es potencia; nosotros, entes finitos existimos en nosotros o bien en otra cosa que existe necesariamente pues sino los entes finitos seríamos más potentes que el ser absolutamente infinito. Spinoza pretende que este argumento sea una demostración *a posteriori* pero veremos que ello produce algunas paradojas den-

¹⁰ *Ob. cit.* p. 51.

¹¹ *Ob. cit.* p. 56.

¹² *Ob. cit.* p. 57.

tro del argumento mismo pues en el escolio de la proposición11 coexisten tanto la prueba *a priori* como *a posteriori*: “siendo potencia el poder existir, se sigue que cuanto más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene para existir por sí; y por tanto, un ser absolutamente infinito, o sea Dios tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y por eso existe absolutamente”¹³.

La perfección de una substancia no le viene de causa externa alguna sino de su propia naturaleza, al igual que la existencia que no es otra cosa que su esencia; dicha esencia excluye toda imperfección, implicando la perfección absoluta.

Pareciera que Spinoza no puede sostener la prueba *a posteriori* cartesiana tal como pretende. En este escolio el argumento es similar al que presenta en los *Principios*, en el segundo lema, pero enriquecido con la noción de potencia, que por otra parte, es una de las nociones claves de su concepción. En este sistema necesitarista no hay lugar para pensar la causa desde el efecto. Las maneras de probar los argumentos a favor de la existencia de Dios son en realidad distintas maneras de demostraciones *a priori*. Y esto se desprende de la definición misma de “*causa sui*” y de “substancia”. Se trata de una única esencia, la de la substancia; la identidad entre esencia y existencia no hace más que afirmar la analiticidad de las definiciones, con lo cual se logra un sistema que no requiere de ningún fundamento adicional.

¹³ *Ob. cit.* p. 58.

A construção do conhecimento em Espinosa e Piaget

Douglas Balila (USP, Brasil)

O objetivo desta apresentação é comunicar o escopo de nossa pesquisa de doutorado, em desenvolvimento no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, sob a orientação da *Profa Dra Zelia Ramozzi-Chiarottino*, e cuja agência financiadora é a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

O propósito da pesquisa é produzir um ensaio teórico sobre as teorias do conhecimento compreendidas nas obras do filósofo holandês *Baruch Espinosa* (1632-1677), e do biólogo e epistemólogo suíço *Jean Piaget* (1896-1980), com o objetivo de investigar as possibilidades de articulações recíprocas entre as duas teorias do conhecimento, e avaliar suas implicações para a compreensão da conduta ética e moral, como condição da vida social. Neste sentido, o método da pesquisa é balizado pela investigação teórica dos conceitos e proposições fundamentais de cada sistema, pela identificação de suas equivalências, diferenças e oposições, pela avaliação das possíveis compatibilidades e articulações conceituais, e pela orientação da investigação a partir da crítica interpretativa e da análise estrutural das obras de *Espinosa* e *Piaget* realizadas, respectivamente, pelas filósofas *Marilena de Souza Chaui* e *Zelia Ramozzi-Chiarottino*.

A teoria do conhecimento de *Espinosa* tem uma fundação ontológica, e nela a experiência do conhecimento humano se refere ao “*conhecimento da união que a mente tem com toda a natureza*” (TIE §13–14). A teoria do conhecimento de *Piaget* é fundada em base lógica e biológica, e nela a experiência do conhecimento humano se refere à sua inserção no “*processo de adaptação do ser vivo ao meio ambiente*”¹. Para o filósofo, a questão epistemológica central se refere à potência da mente para que esta seja “*muito cônica de si, de Deus e das coisas*” (EVP39S), segundo a forma do conhecimento

¹ Ramozzi-Chiarottino, Z., “*Organismo, lógica e sociedade no modelo piagetiano do conhecimento*”. In: *Piaget: 100 anos*, Org. Barbara Freitag. São Paulo: Cortez, 1997, p.111.

verdadeiro, visando à liberdade e a felicidade humana. Para o biólogo e epistemólogo, a questão epistemológica central se refere às condições necessárias e às possibilidades de todo conhecimento, até o conhecimento necessário e universal do pensamento científico.

Espinosa, na *Teoria do Conhecimento* presente em sua *Philosophia*, e *Piaget*, em sua *Epistemologia Genética*, se referem às maneiras de conhecer e aos processos de construção do conhecimento comuns ao ser humano. Na *Teoria do Conhecimento* de *Espinosa*, a construção do conhecimento se refere à construção de conceitos formados a partir de idéias adequadas ou inadequadas dadas na mente no ato da construção do conhecimento, e segundo a especificidade da estrutura cognitiva de cada *Gênero de Conhecimento* que efetiva este ato. Na *Epistemologia Genética* de *Piaget*, a construção do conhecimento refere-se, de uma parte, ao estudo e à pesquisa dos métodos de análise científica em epistemologia e, de outra parte, se refere à investigação das condições de possibilidade de todo conhecimento, isto é, se refere às “*estruturas mentais orgânicas específicas do ato de conhecer do ser humano*”² que são construídas nas trocas realizadas entre o organismo e o meio, e cuja função, funcionamento e formas que gradativamente adquirem, segundo certas e determinadas etapas, enquanto constituem sistemas de operações específicos, é a condição necessária da efetivação de qualquer conhecimento, seja o da vida de todo dia, das ciências, da filosofia, e decorrem do processo da embriogênese mental.

Piaget distingue dois sistemas de conhecimentos: Os Sistemas Lógico-matemáticos e os Sistemas de Significação (lógico-matemáticos ou não).

Sistemas Lógico-matemáticos: Referentes ao *sujeito biológico e epistêmico*, isto é, ao funcionamento das “*estruturas mentais orgânicas específicas para o ato de conhecer do ser humano*” que são responsáveis pelas operações de engendramento das razões lógico-matemáticas e inferenciais intrínsecas a quaisquer Sistemas de Significação. Estes sistemas estão presentes, de forma subjacente e, em geral, de forma inconsciente, em todos os Sistemas de Significação (Lógico-matemáticos ou não), como condição de existência destes Sistemas de Significação, e são responsáveis

² Denominação de Zelia Ramozzi-Chiarottino para designar as estruturas mentais estudadas por Piaget.

pela descoberta das razões lógico-matemáticas do conhecimento necessário e universal. Os Sistemas Lógico-matemáticos se referem ao conhecimento formal, consciente ou não, comum ao ser humano, independentemente da época ou da cultura.

Sistemas de Significação não Lógico-matemáticos: Referentes ao *sujeito psicológico*, com suas estratégias de comportamento e conhecimento da experiência vivida. Estes sistemas são constituídos por relações de implicações significantes entre significações e entre significantes e significados, e levam à descoberta das razões afetivas e sociais que constituem os Sistemas de Significação particulares, contingentes, arbitrários e subjetivos da vida de todo dia, e têm como condição de existência o *sujeito epistêmico*.

Sistemas de Significação Lógico-matemáticos: Referentes ao *sujeito do conhecimento científico* (necessário e universal) que deve coordenar, simultaneamente, a articulação entre o sistema de significação teórico explicativo de sua ciência, com seus respectivos referentes conceituais e observáveis, e que está orientado para o conhecimento de certo e determinado aspecto da realidade para o qual faz sentido, e referente aos modelos lógico-matemáticos dedutivos com os quais aumenta a coerência e o grau de necessidade da ordem e conexão das significações que constituem o seu sistema de significação teórico científico, e que o torna um Sistema de Significação Lógico-matemático. O conhecimento científico é um Sistema Lógico-matemático constituído pela articulação entre os Sistemas Lógico-matemáticos e Sistemas de Significação voltados à explicação de certo aspecto da realidade.

Espinosa distingue as formas de conhecer do ser humano em três de suas obras: no *Tratado da Emenda do Intelecto* (quatro “*modos de percepção*”), no *Breve Tratado* (três “*maneiras como adquirimos os conceitos*”) e na *Ética* (três “*gêneros de conhecimento*”), que estabelecem a distinção entre dois tipos de conhecimento: imaginativo e intelectual (racional e intuitivo). A seguir, algumas de suas características:

Conhecimento Imaginativo: Refere-se ao conhecimento inadequado que assenta na experiência vaga, na opinião, hábitos e costumes, nos testemunhos e na autoridade, no ouvir dizer e em signos arbitrários. Opera através da memória e da imaginação produzindo idéias imaginativas das coisas exteriores segundo a ordem das afecções corporais pela qual o corpo é afetado pelas

coisas exteriores. Desconhece o que há de comum entre as coisas, suas propriedades e as essências singulares. Conhece parcialmente a causa de um efeito, e conhece as coisas como separadas do todo. Trata-se de um conhecimento contingente, arbitrário, incerto, duvidoso, mutilado, confuso e sujeito ao erro.

Conhecimento Racional: Referente ao conhecimento adequado da mente que não explica a essência das coisas singulares, mas faz perceber, clara e distintamente, as propriedades gerais ou noções comuns que estão presentes nas relações entre as partes de um todo e o próprio todo, isto é, sua estrutura e leis estruturantes. Este gênero de conhecimento opera relações indutivas do efeito para a causa. É uma forma de conhecimento de caráter necessário e universal sobre o que há de comum entre as partes de um todo e o próprio todo.

Conhecimento Intuitivo: Referente ao conhecimento adequado da essência ou da causa primeira ou próxima de uma coisa singular, pela intuição direta da mente enquanto causa adequada de suas idéias, que frui a união com o ideado em seu próprio ato de intelecção. É um conhecimento da causa para o efeito, necessariamente verdadeiro, que envolve a certeza e exclui a dúvida, e que é capaz de deduzir as propriedades da essência das coisas, sem erro.

Marilena Chaui³ afirma que cada um dos gêneros de conhecimento tem “*estruturas cognitivas independentes e coexistentes*”, “*rigorosamente de estrutura diferente*”, e com “*estrutura própria e leis próprias de operação*”, não diferenciadas por “*graus sucessivos em que o superior completa e comanda os inferiores*”, “*nem por seus objetos*”. Deste modo, entendemos que os diversos gêneros de conhecimento operam da seguinte forma: na mente humana, cada gênero de conhecimento afirma, nega e opera com idéias dadas na mente, de acordo com a sua “*estrutura própria e leis próprias de operação*”, ou seja, de acordo com suas respectivas “*estruturas cognitivas*”, de maneira independente, mas em coexistência simultânea com as demais e, deste modo, os conceitos são formados

³ Cf. Estas citações de Marilena Chaui são encontradas nas seguintes referências bibliográficas: Teixeira, L., “A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa”. São Paulo: Editora UNESP, 2001. (final da orelha anterior do livro). Chaui, M., *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Obra em 2 v. Vol. 1/2. Imanência. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 61, 616, 632, 652.

segundo a especificidade do modo de operar de cada gênero de conhecimento.

Em contrapartida, a *Epistemologia Genética* de Piaget remonta às fontes e condições de possibilidade de “*todo conhecimento possível*”, e orienta suas investigações desde as etapas inferiores até as superiores da cognição, para compreender as estruturas, processos, funções e formas em que se organiza. A seguir, algumas de suas características:

Sensório-Motora: Refere-se à inteligência prática responsável pela construção dos primeiros esquemas de ação, das noções práticas de espaço, tempo, causalidade e objeto permanente, e pela lógica da ação constituída pela coordenação das ações materiais e causais em sistemas de esquemas que, a seguir, fundamentam a atividade do pensamento nascente.

Pré-Operatória: Ocorre com o surgimento da função semiótica ou da capacidade de distinguir o significado do significante que sustenta a formação das primeiras representações, isto é, a capacidade de evocar o significado pelo significante que o representa com imagens mentais. Estas imagens mentais não derivam diretamente dos fatos ou das coisas “em si”, mas são formadas pelo “real” construído nas ações e esforços do indivíduo para estabelecer trocas físicas e sociais com meio, e pela interiorização das imitações motoras. Quando as representações destas imagens mentais constituem sistemas de significação com certa correspondência com a organização do espaço, tempo e interações causais e implicativas, é dada a condição para o surgimento da linguagem que, a seguir, passando dos símbolos individuais aos signos coletivos, oferece a condição para o surgimento da linguagem social. Nesta etapa surge então o pensamento com a possibilidade de realizar operações, isto é, capaz de ações interiorizadas que se apóiam em imagens mentais e em palavras que reconstroem as noções práticas da etapa anterior, agora, no plano da representação mental, onde estrutura estas representações e palavras – condição necessária da linguagem. Estas operações ou ações interiorizadas são reversíveis (ação inversa que anula a anterior) e recíprocas (invenção ou descoberta de ações que compensam a anterior). Nesta etapa há a crença de que as noções de dimensão do objeto, substância, peso e volume se alteram conforme as mudanças das formas.

Operações Concretas: É iniciada quando surgem os agrupamentos de classes e relações e a coordenação dos esquemas representativos, da qual emerge a capacidade do pensamento de antecipar, deduzir e corrigir, no plano mental (mas sempre referente ao plano das ações), as possíveis transformações de suas ações no plano exterior. Nesta etapa começa a compreensão dos processos e das noções de unidades estruturais, cujos elementos ou fatores são reconhecidos como constituintes que se relacionam segundo uma dinâmica transformadora que é ligada ao transcurso dos processos temporais de manipulação, ou seja, o pensamento procede estabelecendo relações por contigüidade, uma a uma, em seqüências sucessivas, sem interações múltiplas simultâneas, por falta da capacidade combinatória para relacionar, simultaneamente, diversos elementos ou fatores, e por isso os sujeitos desta etapa não são capazes de pensar as relações simultâneas entre as partes de uma totalidade complexa.

Operações Formais: Nesta etapa surge a capacidade de formar representações de representações, o pensamento hipotético-dedutivo, a combinatória e o esquema de proporção. O pensamento torna-se capaz de deduções sem dados concretos e de pensar alternativas e a combinação simultânea de diversos fatores ligados a certo fenômeno ou sistema de relações. Nesta etapa, o real é tomado como uma das possibilidades que o pensamento é capaz de conceber e organizar, pela busca do acordo entre seus instrumentos dedutivos e a experiência, e neste caso, o real possível é tomado como o real necessário quando este é capaz de explicar o real concreto; por outro lado, com a evolução destes instrumentos dedutivos, cuja construção é desencadeada pelas limitações dos instrumentos anteriores para explicar novos fatos não previstos anteriormente, são possíveis novas explicações, verificações, antecipações e hipóteses, seguindo uma espiral de crescimento do poder destes instrumentos dedutivos, a partir destas trocas com a experiência.

Comum a todas as etapas evolutivas dos sistemas lógico-matemáticos constituídos pelas estruturas mentais específicas para o ato de conhecer, é o estabelecimento de normas lógicas do pensamento, isto é, as leis estruturantes destes sistemas lógico-matemáticos em operação, e que são devidas: 1º ao aumento da capacidade de separar a forma do conteúdo; 2º à crescente reversibilidade das operações diretas e inversas; 3º ao aumento da capacidade de diferen-

ciar, combinar, relacionar e integrar, de forma recíproca, coerente, proporcional e simultânea, os diversos fatores constituintes de dada realidade; 4º à eficácia de conjunto, cada vez maior, dos sistemas lógico-matemáticos e dos sistemas de significação que sustentam as possibilidades e o aumento da coerência de suas afirmações e negações.

Pergunta: Do conhecimento destas características das etapas do conhecimento de Piaget, seria possível compatibilizar a idéia de um processo gradual e progressivo de construção das estruturas mentais, com a idéia de que os gêneros de conhecimento de Espinosa não são diferenciados por “*graus sucessivos em que o superior completa e comanda os inferiores*”?

Pensamos que sim, pois, no caso da teoria piagetiana, a estrutura de cada etapa prolonga, com vantagem, a estrutura da etapa anterior, porém, sem anular a forma de raciocínio da etapa anterior, e a seguir, esta estrutura é sucedida por outra estrutura que novamente a prolonga com vantagem; porém, esta sucessão não se deve a uma complementação da estrutura superior em relação à estrutura inferior, pois nada falta a nenhuma delas, nem a estrutura superior comanda a estrutura inferior, pois ambas se mantêm independentes e simultaneamente coexistentes segundo seu modo de agir e de operar.

No entanto, há sim uma diferença de grau entre as estruturas operatórias de cada etapa, quanto à sua capacidade de reversibilidade, de relacionar diversos fatores de forma recíproca e simultânea, e de estabelecer relações de proporção e de coerência interna, e estas diferenças definem, em cada etapa, a capacidade do raciocínio humano para construir sistemas operatórios e sistemas de significação mais ou menos reversíveis, complexos e coerentes.

Sendo assim, indagamos se, de um ponto de vista lógico e epistemológico, a especificidade das “*estruturas cognitivas*” de cada gênero de conhecimento do ser humano não repousaria, precisamente, na capacidade de reversibilidade de suas “*operações cognitivas*” e em sua capacidade para constituir sistemas conceituais mais ou menos complexos e coerentes, quando voltados ao conhecimento do mundo, das coisas, de Deus, etc., ambas sustentados, por hipótese, pelos Sistemas Lógico-matemáticos constituídos pelas “*estruturas mentais específicas do ato de conhecer do ser humano*”.

Nossa hipótese é de que a Epistemologia Genética de Piaget pode contribuir para a explicação da embriogênese mental e do funcionamento das estruturas cognitivas dos gêneros de conhecimento da Teoria do Conhecimento de Espinosa e, reciprocamente, a Teoria do Conhecimento de Espinosa, que destaca o *conatus* e a afetividade como princípios dinâmicos da gênese do conhecimento e dos modos de operar de cada gênero de conhecimento, pode contribuir para a explicação da gênese do conhecimento e do funcionamento das estruturas mentais específicas do ato de conhecer da Epistemologia Genética de Piaget.

Observaciones sobre la noción de idea en Spinoza

María Victoria González (UNR - Conicet)

Ya desde una primera aproximación al pensamiento de Spinoza, se puede advertir que uno de los objetivos de su sistema filosófico es la eliminación de las *ideas inadecuadas* o, lo que es lo mismo, la sustitución de ideas inadecuadas por ideas adecuadas. Ahora bien, ¿qué es, exactamente, una idea? Entendemos que la noción de idea constituye un elemento determinante en la doctrina spinozista puesto que es producto de la complejidad misma del sistema del autor y, si conviene distinguir esta noción es, ciertamente, porque es de acuerdo a cómo se delimita la noción de idea que es posible sostener una postura determinada frente al proyecto spinozista del dominio de las pasiones.

En el presente artículo no intentaré ofrecer una reconstrucción de los sentidos en los que Spinoza se refiere a la idea en *Ética demostrada según el orden geométrico*, dada la complejidad inherente a tal tarea; no obstante, mencionaré algunas particularidades que el concepto adquiere en la obra spinozista. En segundo lugar, expondré lo que entiendo como ambigüedad presente en la noción de idea y su relación con el afecto; en tercer lugar, me referiré a las hipótesis de algunos comentadores de Spinoza donde se hace plausible que la postura frente a la noción de idea provoca diversas interpretaciones, incluso contrapuestas, del proyecto ético que sostiene como ideal la total ausencia de pasiones.

I. La noción de idea

Spinoza define la idea como un concepto del alma, como un acto o producto que el alma forma por ser una cosa pensante. Esto se inscribe en una concepción metafísica que no considera al espíritu humano como sustancia si no es sólo en un sentido derivado, se entiende que el alma es entonces un modo, una modificación del atributo pensamiento. Esto significa en primer lugar que existe una primacía lógica del pensamiento sobre el espíritu. La realidad del

pensamiento, de sus leyes, de sus necesidades, prima por sobre la realidad espiritual. Si comparamos la relación espíritu–pensamiento en Spinoza y Descartes, es posible señalar que el proceso es inverso: ya no puede el alma, a través de la voluntad libre, disponer del pensamiento como su material, sino que es el atributo pensamiento el que se expresa en un espíritu determinado. De lo que se desprende una importante consecuencia: nuestro espíritu, que no es de naturaleza sustancial sino modal, es una idea¹. Esta primera aproximación a la noción de idea nos enfrenta con la problemática relación entre idea y espíritu, ya que es posible afirmar tanto que las ideas son conceptos que el alma produce, así como también que ese mismo espíritu es una idea. Dejando de lado esta dificultad, estamos en condiciones de afirmar que el alma no es de una naturaleza distinta al resto de las ideas y, como modo del pensamiento, es ella misma una idea.

Pasemos ahora a tener en cuenta las consecuencias que se desprenden de las proposiciones 5 a 10 de la parte II de la *Ética*. Allí Spinoza afirma que el origen y la naturaleza de las ideas no debe buscarse más que en la necesidad del atributo pensamiento. Las ideas no tienen como causa los objetos, las cosas percibidas, sino a Dios mismo, en tanto cosa pensante. Esto es válido para todas las modalidades de cada atributo: la causalidad es intra–atributiva y no inter–atributiva, porque entre los atributos hay una distinción real y ningún atributo puede, por lo tanto, depender de cualquier manera, o en cualquier “modo”, de otro atributo. No es posible explicar la formación de una idea por otra realidad que no sea la pensante. Ahora bien, de todas las modalidades del pensamiento, sólo el modo infinito e inmediato (idea de Dios) se deduce directamente de la infinitud del pensamiento. Todas las otras modalidades, las ideas de las cosas singulares, son producidas por otras modalidades del pensamiento, a saber, por otras ideas singulares.

Tal afirmación es evidentemente contraintuitiva, tendemos a suponer que si tenemos la idea de mesa es porque percibimos de algu-

¹ “Entiendo por idea un concepto del alma, que el alma se forma por ser una cosa pensante. Explicación: Digo concepto, más bien que percepción, porque la palabra ‘percepción’ parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, ‘concepto’ parece expresar una acción del alma” ET; II, def. 3. *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción, introducción y notas de Vidal Peña, Buenos Aires, Orbis, 1984.

na manera la mesa a través de nuestra vista, de nuestros sentidos. En Spinoza, al no poder establecerse conexiones causales inter-atributivas, es necesario afirmar que la exterioridad de una idea singular está constituida por otras ideas singulares. Si es posible afirmar la existencia de una exterioridad de la idea, esa exterioridad no es un cuerpo, es otra idea: no puedo explicar la idea de alguna cosa sin recurrir a otras ideas.

¿Esta postura spinozista con respecto a las ideas supone una especie de inmaterialismo que deduce que toda realidad es percibir o ser percibido? Evidentemente, en virtud de la unión sustancial de los atributos, tenemos que responder negativamente a este interrogante. Si una cosa se da según el atributo pensamiento, también se da según los otros atributos. Existe entonces una relación entre modalidades de atributos diferentes, relación que no posee la estructura causa/efecto, sino que es una relación de identidad entre el encadenamiento de ideas y el encadenamiento de los objetos, y esa identidad es posible por la unión de esos atributos en Dios (E, II, 7, esc.), donde Dios designa la sustancia entendida desde la infinitud de sus atributos, de los cuales sólo conocemos el pensamiento y la extensión.

Ahora bien, incluso cuando la causalidad es un modo de conexión en cada atributo y no entre ellos, ¿qué ideas explican, causan, las ideas que se forman en mi alma? Si veo un gato, mi alma posee la idea de gato, pero Dios también la posee, en tanto que se explica por la esencia de mi espíritu. Ya en la proposición 11 de la parte II de la *Ética*, Spinoza afirma que el alma, como toda idea considerada en su esencia formal, está contenida en el atributo pensamiento y, en tanto se relaciona con ciertos objetos, es comprendida desde la idea de Dios. Además, en la medida en que el objeto de la idea que constituye nuestro espíritu es un cuerpo, una cosa singular existente en acto (E, II, 12 y 13), el alma conoce su propio cuerpo y el resto de los cuerpos por medio de las ideas de las afecciones que el cuerpo padece, el alma no es capaz de conocer el mundo que la rodea si no es por la relación que posee con su propio cuerpo. Así y todo, el conocimiento que se le presenta de los cuerpos exteriores no es un conocimiento claro, pues las afecciones, las imágenes por las cuales conocemos nuestro propio cuerpo y los cuerpos exteriores, son afecciones mutiladas y confusas. Incluso cuando el conocimiento que ofrecen las ideas de las afecciones se refiere en mayor medida

a nuestra propia naturaleza que a la naturaleza de los objetos exteriores, ello no implica que ese conocimiento sea verdadero, pues mientras en referencia a Dios, las ideas son siempre verdaderas, en tanto se refieren al alma, son parciales y difusas.

En este punto, es necesario examinar qué es una idea verdadera para Spinoza. Como se sostuvo con anterioridad, el alma, como manifestación del modo del pensamiento, produce ideas, es activa; estas ideas pueden ser adecuadas o inadecuadas. Para determinar si una idea es adecuada, debemos demostrar que se corresponde con todas las propiedades intrínsecas de una idea verdadera. De esta manera, el asentimiento a una idea como verdadera depende de la idea misma y no de algo distinto de ella. Si las ideas adecuadas son aquellas ideas que, consideradas en sí mismas, poseen todas las cualidades de una idea verdadera, esto equivale a decir que no implican la naturaleza de un cuerpo exterior sino que expresan, adecuadamente, aquello que hay en común entre el alma y el objeto que la afecta. Con lo cual, mientras más propiedades se posea en común con otros cuerpos, mayor será la capacidad del alma de producir ideas adecuadas. Estas ideas sólo pueden ser producidas por la razón y, como la razón no puede exigir nada contrario a la naturaleza del alma, se concluye de ello que no hay nada más útil para el alma que unirse a aquello con lo que se concuerda en naturaleza.

Las ideas inadecuadas, por su parte, no poseen, *en cuanto inadecuadas*, una realidad objetiva sino que se refieren a una *privación* de conocimiento; las ideas inadecuadas equivalen a comprensiones *parciales* en tanto son imágenes del alma que no pueden explicarse por su sola esencia sino que implican, además de la naturaleza del alma, la naturaleza del objeto exterior que es causa de dicha idea. La presencia de ideas inadecuadas en el alma equivale, necesariamente, a que el alma se encuentre en un estado pasivo, por lo cual, mientras el alma se encuentre afectada por una exterioridad que no está en su poder, es inevitable que padezca. Incluso cuando ese cuerpo exterior posea propiedades comunes al alma, si se trata de ideas inadecuadas, el alma no está en condiciones de percibirlo.

Según Spinoza, la presencia de ideas inadecuadas en el alma se encuentra acompañada por afectos pasivos (alegres o tristes), con lo cual introducir un cambio en el nivel del conocimiento al convertir ideas inadecuadas en ideas adecuadas, conduce necesariamente a

un cambio en el nivel de las afecciones. En el plano gnoseológico, esta variación depende de cierto estado del alma: mientras el alma sea determinada de un modo externo, el conocimiento que posee es inadecuado, confuso, y necesariamente padece. Sólo si el espíritu percibe la verdadera causa de dicha idea es posible que obre siguiendo la guía de la razón o, lo que es lo mismo, que realice el mayor esfuerzo por perseverar en el ser al unirse con aquello con lo que concuerda en naturaleza.

II. La noción de idea y su relación con la noción de afecto

La noción de idea presenta ciertas dificultades en tanto se refiere a la noción de afecto, pues de acuerdo a las distintas proposiciones de la *Ética* a las que se haga referencia, este vínculo puede interpretarse de dos modos diferentes:

- a. Las ideas son afectos²
- b. Las ideas son causa de los afectos

Es posible pensar que la presencia de ambas interpretaciones en Spinoza sea producto de un uso incorrecto de los términos, del autor expresándose equívocamente; sin embargo, si se tiene en cuenta el método, el estilo y la rigurosidad con la que define cada elemento de su sistema, es prudente advertir que esta ambigüedad, probablemente, exprese una complejidad esencial al planteo mismo. Sin desestimar ninguna de estas alternativas, o incluso sosteniendo la conjunción de ambas, lo que interesa aquí es evidenciar que es en esta tensión entre idea y afecto donde radica una discusión que trasciende el plano meramente gnoseológico; esa relevancia se manifiesta aún en mayor medida cuando se advierte que ninguno de los comentaristas de Spinoza puede dejar de tomar una posición determinada con respecto a estos conceptos. Sin embargo, las discusiones sobre esta problemática son escasas y no se ocupan específicamente de

² “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones (E, III, def. 3).

“Un afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes...” (E, III, definición general de los afectos).

dicha relación. La mayoría de los comentarios construyen sus interpretaciones desestimando dicho análisis, o asumiendo sin más la prevalencia de uno de los dos aspectos sobre el otro. En este sentido, es posible establecer una diferenciación inicial entre dos posturas: la primera supone una concepción de corte intelectualista según la cual todo afecto se encuentra determinado por una idea, o bien, que todo afecto es producto (necesario) de la presencia previa de una idea en el alma; la segunda alternativa de interpretación propone una relación disociada entre idea y afecto, poniendo en cuestión la base cognitiva de la afectividad sugerida por la primera alternativa.

A continuación se expondrán diversas posturas que pueden ser concebidas como parámetro para observar que la interpretación de la noción de idea conduce a caminos opuestos en la concepción del proceso de eliminación de las ideas inadecuadas o, lo que es lo mismo, el proyecto de supresión de las pasiones.

II.1 Lo que podría suponerse como una línea intelectualista es sostenido, entre otros, por Genevieve Lloyd, quien afirma que el hecho de que la idea del afecto (o del cuerpo afectado) no se distinga realmente del afecto, es lo que sirve de base para la solución spinozista al dominio de las pasiones. Si el plano de las ideas no se distingue del plano afectivo, introducir un cambio en el nivel de conocimiento implica necesariamente un cambio en el plano de las afecciones del cuerpo. A través de la comprensión de los afectos, entonces, es posible transformar los afectos pasión en afectos acción. Lloyd afirma que la razón spinozista es capaz de, a través de un proceso en sí mismo afectivo, “acoplarse” directamente sobre las pasiones y transformar las ideas inadecuadas, haciendo de las pasiones nuevas emociones racionales y activas.

Para explicar la contradictoria existencia de las pasiones alegres, Lloyd vuelve a recurrir a un plano racional, al establecer que incluso las pasiones pueden provocar una alegría intelectual en el alma ya que se posee la capacidad de conocer adecuadamente esa pasión que, si bien en sí misma produce una disminución de potencia, es un paso a una mayor perfección en tanto alegría intelectual.

Por otro lado, Pascal Sévérac pone en cuestión la base gnoseológica de la afectividad. Su hipótesis sostiene que, si el alma no es otra cosa que la idea de cuerpo, no es posible que exista actividad mental

si no existe actividad corporal. Así como la postura intelectualista intentaba definir las nociones de idea y afecto desde un plano racional, para después pasar al plano de la afectividad, Sévérac propone realizar el proceso contrario y definir el cuerpo y su afectividad, para luego preguntarse cuáles son las ideas que acompañan ese proceso. Es por ello que la preocupación fundamental de Sévérac es definir qué se entiende por acción del cuerpo, no del alma, pues el plano espiritual se entenderá como consecuencia de la comprensión del cuerpo. Es por ello que se detiene en un análisis de las distintas nociones de cuerpo que pueden entenderse en Spinoza. Según el autor, se puede pensar una diferencia entre el *cuerpo orgánico* (como complejo de órganos, objeto de estudio de la medicina) y *cuerpo afectivo* (complejo de imágenes que dejan un mapa afectivo). Esta oposición de dos modos de entender la corporeidad conduce a la posibilidad de proyectar desde otra perspectiva la diferencia entre el aumento y disminución de potencia: en cierta manera, el cuerpo físico es siempre activo, a diferencia del afectivo que sí depende de los afectos que atraviesa; de este modo, el cuerpo humano puede actuar físicamente y padecer afectivamente. Al definir qué es una acción, Sévérac recurre a la determinación del *cuerpo activo* como una entidad material apta para ser afectada de muchas maneras y, a su vez, esas afecciones se presenten de una manera equilibrada. Ahora bien, ¿bajo qué perspectiva teórica es posible sostener la acción como aumento de capacidad de ser afectado, cuando Spinoza sostiene, y claramente por cierto, el actuar como ser causa de las afecciones? Si Sévérac puede sostener esta hipótesis, es porque considera que un cuerpo no sólo es afectado por un cuerpo exterior, sino que también es posible, bajo determinadas circunstancias, ser determinados activamente cuando el cuerpo es afectado de manera interna por lo que tienen en común un cuerpo y el otro. Este esfuerzo por comprender la teoría spinozista, no ya por la actividad intelectual, sino a través de los cuerpos como afectivos en sí mismos, permite asegurar que son los afectos, y no las ideas, los que marcan la pauta de las variaciones de potencia del alma. Por lo cual, es posible afirmar que para Sévérac las ideas no son la causa de los afectos, sino que las ideas son afectos y, lo que es más importante, es por medio de los afectos propiamente dichos por donde se debe alcanzar el ideal ético spinozista.

II.2 Robert Misrahi también supone que los afectos poseen un lugar primordial en relación a la idea, ya que son ellos los que conducirían a la liberación de la pasividad. Sostiene además que el deseo (*conatus*) es el concepto fundamental del sistema spinozista, pues todo afecto es sólo la expresión de ese *conatus*, de la esencia del hombre en cuanto actúa. Según el autor en la cuarta parte de la *Ética*, la proposición 16 pone en evidencia que vencer a las pasiones no es posible, por lo menos únicamente, desde el conocimiento reflexivo. Si bien esto hace que el camino a la liberación sea de orden existencial y no cognitivo, no se anula completamente el poder de la razón, pues la misma funciona, para el autor, como instrumento que, por un lado, permite entender por qué un afecto es pasivo y, por otro, otorga la posibilidad de que el hombre conozca su propia esencia, el deseo.

Si bien Misrahi supone que el afecto es la idea misma, lo hace para dar cuenta de que la puesta en orden de la vida afectiva mediante la razón no puede efectuarse por el mero despliegue del plano de las ideas, sino que debe ser motivada primeramente por el deseo, que es, en sí mismo, reflexivo. Más aún, la conquista de la libertad no tiene como finalidad, para Misrahi, el puro conocimiento, sino la felicidad, pues la ética spinozista es una “ética racional de la felicidad”.

Consideraciones finales

La doble matriz de la noción de idea es precisamente la que hace posible la existencia de interpretaciones tan dispares. Las posturas sostenidas por comentaristas como Lloyd, donde la idea actúa como causa del afecto, sostienen cierto cognitivismo dado que las pasiones sólo pueden ser modificadas si se comprende adecuadamente la idea que les dio origen; suponer que todo afecto es producto (necesario) de la presencia previa de una idea en el alma es, ciertamente, una alternativa posible en torno a la eliminación de los afectos. Sin embargo, posturas como la de Sévérac o Misrahi también nos ofrecen una opción interesante donde las pasiones parecen moverse en un plano más cercano a lo intuitivo, donde los afectos son y sus modificaciones carecen de un plano racional que los justifique. Estas

propuestas interpretativas proporcionan un espacio teórico donde, de acuerdo a los supuestos que sostienen en torno a la noción de idea, se pueden pensar proyectos éticos absolutamente diferentes.

RECORRIDO VI

El ingenio en la *Ética*: la fórmula implícita de las dinámicas sociales

Andrea Pac (UN Patagonia Austral)

Introducción

La *Ética*¹ no es la obra de Spinoza en la que el concepto de *ingenium* tenga una presencia llamativa por la cantidad de veces que aparece (es en el *TT-P* en primer lugar y el *TP* en segundo lugar donde el concepto tiene mayor presencia). No obstante, y sin atribuir intencionalidad alguna a Spinoza en este respecto, una vez que se le presta atención, no es posible pasar por alto una particularidad, a saber, que toda vez que se hace mención del *ingenium*, está en juego de alguna manera el afecto de la ambición². Como se sabe, la ambición es una pasión relevante para la sociabilidad, dado que da lugar a una compleja dinámica relacional de asimilación y diversidad (descrita con variantes por Matheron, Moreau, Bove³). Y, precisamente, según la definición de *É* III 31 esc, esta pasión consiste en el deseo de que los demás “vivan como [uno] lo haría según su propio ingenio”⁴. De esta manera, el *ingenium* entra en escena como

¹ Las obras de Spinoza serán citadas según las siguientes traducciones: *Ética demostrada según el orden geométrico* (*É*), Madrid, Alianza, 1998, traducción de Vidal Peña.

Tratado Político (*TP*), Madrid, Alianza, 1986, traducción de Atilano Domínguez. *Tratado Teológico-Político* (*TT-P*) Barcelona, Altaya, 1997, traducción de Atilano Domínguez.

Tratado de la Reforma del Entendimiento/Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos, (*TRE, PFD, PM*) Madrid, Alianza, 1998, traducción de Atilano Domínguez.

² Por razones de espacio y de interés, no me detendré aquí en los usos correspondientes al significado corriente de ingenio como talento o inventiva.

³ Cf. Matheron, A., *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969; Moreau, P-F, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994; Bove, L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, en 1996.

⁴ Las otras definiciones de la ambición en *É* III 29 esc lo definen como la imitación de los afectos de amor y de odio con el fin de agradar en particular

uno de esos personajes tal vez secundarios por la extensión de sus intervenciones, pero imprescindibles para el desarrollo de la trama –que, en este caso no es otra cosa que la concepción de Spinoza de la relación entre los individuos singulares o, dicho en otros términos, la concepción de la sociabilidad y sus rasgos específicos.

En la *Ética*, el libro IV es el que más se apoya en el *ingenium* para la descripción tanto de las relaciones entre los hombres vulgares como de las relaciones entre los hombres sabios y los vulgares⁵. También hay menciones importantes en el Apéndice del libro I y, aunque menos frecuentes, en los libros III y V⁶. Y, lo que estos sitios donde se recurre al concepto de *ingenium* tienen en común es, como se dijo, la referencia implícita o explícita a la ambición.

En lo que sigue, pues, se analizará la función de la noción de *ingenium* en la *Ética* desde la perspectiva de su referencia a la ambición. Y, a partir de los contextos en los que Spinoza recurre a él de manera explícita, se sacarán conclusiones sobre su sentido y su función en la concepción spinoziana de la individualidad y de las relaciones humanas.

a los ignorantes, en consonancia con el “deseo inmoderado de gloria” de *É* III Def Af 44. Ambas contrastan tanto con *É* III 31 esc como con *É* III Def Af 33 expl, sobre las que volveremos más adelante.

⁵ El término *ingenium* (y sus declinaciones) aparece unas 95 veces en la obra de Spinoza: en *TB* y *TRE* no se registra ocurrencia alguna del término, *PM* aparece una vez, en *PFD* aparece también una vez, en *É* aparece veinte veces, en la Correspondencia, nueve veces (usado por Spinoza), en *TP* veinte y en *TT-P* cuarenta y cuatro veces. Lo primero que llama la atención, es la prevalencia del concepto en las obras políticas, en especial en el *TT-P*. No obstante, no es mi intención aquí la de exponer un cálculo de las apariciones de una palabra, sino llevar a cabo un examen más cercano del uso en cada contexto y hacer una interpretación sobre la función del concepto de *ingenium*.

⁶ Los sitios son: *É* IV 37 esc 1 (dos veces), *É* IV 37 esc 2 (dos veces), *É* IV 66 esc (una vez), *É* IV 70 dem (dos veces), *É* IV 70 esc (una vez), *É* IV Ap Cap 9 (una vez), *É* IV Ap Cap13 (una vez), *É* IV Ap Cap 17 (una vez); *É* I Ap (cinco veces); *É* III Pref (una vez), *É* III 31 esc (una vez); *É* V 4 esc (una vez), *É* V 41 esc (una vez).

I. *Ingenium* y superstición

Tal vez resulte sorprendente que un concepto que remite directamente a los afectos como el de *ingenium* aparezca en *É I*, donde se deducen los atributos de Dios; pero la sorpresa cede lugar fácilmente a la comprensión al aclarar que el sitio donde aparece es únicamente el Apéndice, donde Spinoza expone el origen del prejuicio teleológico y expone los errores que lo originan. En esta discusión, es posible señalar dos sentidos diferentes en los cuales se apela al *ingenium*. Uno de ellos no se aparta de un uso corriente del concepto en la época, asociado a la capacidad o agudeza intelectual. Es así que en *É I Ap*, desdeña a los que sólo por “exhibir su ingenio”, pretenden desentrañar los fines (en ocasiones no abiertamente manifiestos) de las cosas⁷. En estos comentarios, se podría afirmar que el sentido no se perdería si en lugar de *ingenium* se usara otro término equivalente a inteligencia, agudeza o sagacidad –si bien el ingenio que exhiben es propio de hombres ignorantes, sea cual fuere su lugar en la sociedad.

Precisamente, el otro sentido de *ingenium*, más específico de la filosofía spinoziana, se da alrededor de tres rasgos propios de los individuos ignorantes o, mejor, tres actitudes espontáneas en ellos, que los conducen al prejuicio teleológico. La primera consiste en tomar el propio ingenio como referencia para entender y explicar el orden de la Naturaleza. Esto mismo es lo que expresa la afirmación de que los hombres juzgan la Naturaleza según el orden de sus afectos⁸. Y, dado que los ingenios son muy variados, las opiniones sobre ella también lo son: “hay tantas opiniones como cabezas [y] no hay menos desacuerdo entre cerebros que entre paladares”, sostiene *É I Ap*, siendo la disposición de los cerebros la causa de las opiniones⁹. Las diferencias en cómo son afectados unos y otros

⁷ Con un espíritu similar al que descarta la teoría cartesiana de los afectos diciendo que en ella Descartes sólo ha mostrado “la agudeza de su ingenio” pero no ha elaborado una doctrina verdadera sobre ellos. Se trata de una crítica similar a la que se encuentra en *PM I 3*.

⁸ Sobre el hecho de juzgar la Naturaleza según el ingenio propio, cf. Bove, L., *op. cit.* Téngase en cuenta, no obstante, que estos juicios sobre la Naturaleza son las estrategias que el *conatus* desarrolla para perseverar en su ser y, en consecuencia, siempre persiguen la utilidad.

⁹ Es coherente en esto con el origen corporal del ingenio de cada individuo

cuerpos es lo que determina la diferencia en la percepción de las características de las cosas y el orden de las causalidades que los rodean y, en consecuencia, la manera en que la imaginación conoce la Naturaleza y elabora juicios y expectativas con respecto a ella. Ahora bien, juzgar todo según el propio ingenio implica juzgar según la propia utilidad —una utilidad que, en este contexto, está dictada por el afecto y no por la razón (É I Ap). De allí que la Naturaleza aparezca para estos hombres no simplemente ordenada con vistas a un fin, sino ordenada con vistas a un fin que no es otro que su beneficio propio.

La segunda actitud espontánea de los hombres en general y los ignorantes en particular, consiste en juzgar el ingenio de los demás según el propio. Así, no sólo atribuyen a los dioses que han ordenado la Naturaleza un ingenio, sino que consideran que tal ingenio es similar al suyo: si la Naturaleza está ordenada en función de la utilidad de uno o más hombres, será porque el Dios creador la entiende y la juzga igual que ellos —y esto es posible porque coincide en ingenio con ellos. Es por este motivo también que los cultos se elaboran de distintas maneras, según los rasgos del ingenio propio que se atribuyen a la divinidad y, en consecuencia, según lo que estos hombres suponen agrada al ingenio divino (É I Ap).

En efecto, la tercera actitud espontánea que conduce al prejuicio finalista consiste en pretender que los demás hombres se adapten al propio ingenio (que se supone coincide con el de Dios) y lo adopten como norma de vida. De esta manera, la ambición entendida como el deseo de imponer un estilo de vida a los otros (E IV 37 esc 1), queda atada al culto que por ambición busca agradar a Dios. La superstición completa así un círculo férreo (É V 41 esc¹⁰) dado que, si la proyección de los rasgos del ingenio propio a Dios, implica que también es ambicioso, los ritos y las formas del culto serían, pues, los esfuerzos de los hombres por no faltar a la ambición divina, cuya decepción podría implicar consecuencias terribles para ellos —lo que

singular (sobre el que no es posible extenderse aquí aunque vale llamar la atención sobre él) y recuerda inevitablemente la misma referencia del ingenio a la forma y los efectos del clima, la alimentación, etc., sobre el cerebro que propone Huarte de San Juan en el *Examen de ingenios para las ciencias*.

¹⁰ La forma en que el *ingenium* aparece en este escolio amerita algo más que esta mención, aunque no sea posible desarrollarlo aquí.

redunda en un mayor esfuerzo para, por un lado, comprender estas causas finales a efectos de mejor ajustar el culto a Dios a aquellas acciones que sean de su agrado, y evitar que los demás se aparten de ese mismo culto, por el otro.

Se observa así cómo el prejuicio finalista es explicado en *É I Ap* a través de la dinámica de los ingenios que en *É III* consistirá en la dinámica de la ambición. Por un lado, el empeño de la definición de *É III* 31 esc, pretender que los demás amen lo que uno ama y que odien lo que uno odia, es una consecuencia natural del hecho de juzgar la naturaleza según el ingenio propio: cada uno pretende que todos hagan propios estos juicios y vivan en consonancia con ellos. Una vez que el ingenio es atribuido a Dios, entra en juego la definición de en *É III* 29 esc como el esfuerzo de adecuarse al ingenio de los demás (que, en lo que refiere a Dios, se supone espejo del propio)¹¹. Según el análisis de *É I Ap*, el resultado de esta dinámica es la superstición y el prejuicio teleológico. Según el análisis de la ambición en *É III*, su resultado es tanto la posibilidad de la composición de un grupo social como el conflicto entre los hombres. Pero a las acciones a las que somos determinados por un afecto que es una pasión, es posible ser determinado también por la razón (*É IV* 59). ¿Es posible, pues, que sea la razón la que impulse a emular y a proponer estilos de vida según el propio ingenio?

II. *Ingenium* y sociabilidad

La proposición 37 de *É IV*¹² en sus dos largos escolios, es uno de los sitios de esta obra en los cuales se pone de manifiesto el alcance social y político del concepto de *ingenium*. El esfuerzo por lograr que los demás amen lo que uno ama, “y que los demás acomoden su vida al ingenio de él” puede consistir en un deseo surgido de

¹¹ El escolio dice: “este esfuerzo por hacer algo (y también por omitirlo) a causa solamente de complacer a los hombres, se llama ambición, sobre todo cuando nos esforzamos por agradar al vulgo con tal celo que hacemos u omitimos ciertas cosas en daño nuestro o ajeno”.

¹² La misma afirma que “el bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres y, tanto más, cuanto mayor conocimiento tenga de Dios”.

la pasión (la ambición); pero también la razón puede guiar las estrategias de ese deseo. Es necesario admitir que es con pleno derecho que los individuos desean vivir según el propio *ingenium* y desean que los demás también se ajusten a él —y si bien esto vale de hecho para cualquier deseo, el derecho se subraya especialmente para este deseo (cf. *TT–P* Pref, *TP* II 18; más aún, es lo que define al individuo *sui juris* *TP* II 9). Lo que hay que definir, pues, es en cuáles circunstancias brota de la razón (esto es, bajo cuáles circunstancias resulta más útil) el deseo de que los demás adopten el propio estilo de vida y que esto no excluya a su vez la adopción de las preferencias de los demás.

Una situación previsible pero que no se desarrolla por completo en la *Ética* es la sociedad política. En efecto, Spinoza afirma que las buenas leyes son las que se apoyan en el *ingenium* común de un pueblo y, al mismo tiempo, admiten dentro de sus límites cierta libertad de vivir según el ingenio propio entendida, por ejemplo, como la libertad de culto, o la libertad de opinión. Más aún, hay una aseveración curiosa en *TP* X 8 en la que Spinoza llega a decir que las buenas leyes son aquellas que hacen que todos piensen que están guiándose por su *ingenium*.

Otra circunstancia, es una interesante serie de proposiciones que parten de *É* IV 66 esc¹³. Este escolio es una especie de cierre a la argumentación que establece la fuerza de la razón. El contraste entre ésta (proposiciones 18–70) y la fuerza de los afectos (proposiciones 1–18), pone de manifiesto la diferencia entre el hombre esclavo

¹³ Esta serie de proposiciones ha sido profusamente estudiada: según Macherey, *É* IV 67–73 describe a título de hipótesis la vida del hombre libre (“Éthique IV: les propositions 70 et 71” en *Révue de Métaphysique et de Morale* N°4/1994, pp. 459–474); Negri, por su parte, denomina al grupo 68–73 como una apología del hombre libre (“Spinoza, necesidad y libertad: algunas alternativas interpretativas” en *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*, Madrid, Akal, 2000, pp. 144–158); Temkine, a su vez, propone la siguiente división de *É* IV: 19–24: construcción genética del modelo; 26–28: deducción de lo bueno y lo malo absolutos; 29–66: funcionamiento del modelo para deducir las cosas buenas o malas según el hombre racional; 67–73: acmé del modelo en la descripción del hombre libre (“Le modèle de l’homme libre” en *Révue de Métaphysique et de Morale* N°4/1994, pp. 437–448); Matheron separa las proposiciones 65–73 en dos grupos: 65–69: fundamento de la vida racional individual; 70–73: la fundamentación de la vida razonable interhumana (*op. cit.*, Cap. 7).

y el hombre libre. Los rasgos del *ingenium* que se señalan en las proposiciones anteriores a *É* IV 66, pues, describen al hombre esclavo. Y dada la naturaleza afectiva del *ingenium* esto no tiene por qué sorprender. Sin embargo, al finalizar el *É* IV 66 esc, Spinoza propone agregar algunas palabras sobre *ingenio et vivendi ratione* (norma de vida) del hombre libre.

En esta descripción se destacan dos proposiciones relativas a su forma de conocer y pensar (y por ende de actuar, *É* IV 67 y 68¹⁴) y cinco con respecto a su forma de relacionarse con los demás (*É* IV 69–73). Justamente en la descripción de estas últimas, se ve que en el hombre sabio, si bien busca como todos vivir según su ingenio y compartir esta forma de vida, la ambición es desplazada y superada por la humanidad y por la honestidad. En efecto, la primera es el deseo de agradar a los hombres pero sin perjuicio para sí por agradar al vulgo (*É* III 29 esc). Así pues, la humanidad del hombre sabio se manifiesta en múltiples actitudes: en la firmeza de su ánimo al decidir si enfrenta o rehúye el conflicto, es decir, es cauto en sus relaciones (*É* IV 69); en su forma de agradecer o rehusar los favores de los ignorantes dado que, en virtud de su cautela, evita recibir favores de los ignorantes pero, de ser necesario, los recibe y los agradece de la manera más cercana a lo que el ignorante espera como signo de gratitud, esto es, según su *ingenium*, mientras no implique un daño para sí (*É* IV 70); en su ser agradecido hacia otros hombres libres (*É* IV 71); en su obrar de buena fe (*É* IV 72); en su deseo de vivir bajo las leyes del Estado (*É* IV 73).

Pero, por sobre todo, el hombre sabio se caracteriza por su capacidad de admitir a los demás *ex ipsius ingenio* sin imitar por ello sus afectos (*É* IV Ap Cap 13). Se ve así que el afecto que predomina en su ingenio es la honestidad, según *É* IV 37 esc 1, el “deseo por el cual se siente obligado el hombre que vive según la guía de la razón a unirse por amistad a los demás”. Este deseo, que cabe señalar no

¹⁴ Las primeras proposiciones son las que establecen que: para los hombres libres la filosofía es una meditación sobre la vida y no sobre la muerte (*É* IV 67); si fueran libres desde su nacimiento no se formarían ideas del bien y del mal (*É* IV 68). El conocimiento de los hombres sabios es siempre adecuado, y por eso no tienen ideas inadecuadas como las del bien y el mal; por esa misma razón, no teme a la muerte sino que desea obrar, conservar su vida y por eso su pensamiento se concentra en la potencia de su propia esencia.

es definido entre los afectos que despliega *É* III, y que en cualquier caso no puede ser una pasión porque surge de la razón, se basa en la utilidad y en el reconocimiento de que la sociedad de los hombres es preferible a la soledad.

Aceptar a cada uno según su *ingenium* es la clave del sabio para lograr que se adapten a su propio ingenio. En eso consiste, precisamente, la moralidad: en el deseo surgido de la razón de que los demás adopten la propia forma de vida (*É* V 4 esc), dicho en otras palabras, en el deseo de educarlos. Y, en su capacidad para educarlos, dice Spinoza, se “puede probar cuánto vale su *arte et ingenio*” (*É* IV Ap Cap 9). Con todo, el hombre libre no se confía en exceso del poder de su capacidad de educar; prefiere vivir bajo las leyes del Estado (*É* IV 70) que, como él, si es libre acepta a cada uno según su *ingenium* pero actúa sobre éste imponiendo una forma común de vida.

III. El *ingenium* en la *Ética*

Tal como se ha expuesto, los usos de *ingenium* en la *Ética* están asociados a la ambición y, en consecuencia, en un sentido más amplio, a la sociabilidad. En primer lugar, en *É* I Ap la relación con la divinidad dominada por un ingenio ambicioso resulta en superstición. No es, desde luego, una ‘falta’ de los hombres que así sea: por el contrario, es la persecución de la propia utilidad lo que está en juego en esta lectura de la Naturaleza y de Dios. En segundo lugar, de los usos de *ingenium* en *É* III y *É* IV se infieren las maneras en que los hombres ignorantes por un lado y los hombres sabios por el otro, se relacionan entre sí, según predomine en sus ingenios la ambición (deseo surgido del afecto) o la humanidad o la honestidad (deseo surgido de la razón). Para ambos, aunque por diferentes motivos, la mejor solución para regular las relaciones es el Estado.

En todas estas situaciones, la ambición (en sus distintos sentidos) es la ley natural que, mediante la asimilación y la imitación da lugar a las dinámicas sociales. En el marco de esta ley, el *ingenium* le da un contenido y una modalidad particular, tanto a las relaciones ‘espontáneas’ entre los individuos, como a las regladas por la sociedad política (ya sean relaciones de los individuos entre sí o,

sobre todo, de los ciudadanos con el poder soberano). El valor político del *ingenium* radica en que este contenido no es absorbido por la fuerza ajena y anónima de la soberanía. Pero esto excede al uso del *ingenium* en la *Ética* y es dominio del *TT-P* y del *TP*.

Ética de Espinosa

Paidéia filosófica e terapêutica de corpo e mente

Bárbara Lucchesi Ramacciotti (UNIRIO, Brasil)

Introdução

A *Ética* de Espinosa marca um ponto de virada na história da filosofia, pois rompe com a longa tradição da filosofia moral, que, desde Platão, estabelecera a hierarquia entre o inteligível e o sensível e a superioridade ontológica, moral e cognitiva da alma/mente racional em relação ao corpo e às paixões. Espinosa é o primeiro filósofo a recusar a teoria da hierarquia entre inteligível e sensível, pois para ele a mente e o corpo são modos finitos dos atributos infinitos pensamento e extensão, que expressam a substância una, única, infinita e imanente. Cada atributo ou modo expressa a substância única de maneira determinada, por isso um atributo não pode causar efeito sobre outro (proposição III, 7). Para compreender as inovações espinosanas, em particular, a ciência dos afetos (Parte III), chave para entender a relação de conexão e simultaneidade entre a mente e o corpo, precisamos examinar a teoria da expressividade da substância única (Parte I), pois ela sustenta todo o edifício da *Ética*, arquitetado pelo método geométrico.

Chauí (2011)¹ em sua análise do *Prefácio* da Parte III da *Ética* aponta o duplo movimento de ruptura da ciência espinosana dos afetos com a longa tradição da filosofia moral, de um lado, critica ao moralismo retórico religioso (ao iniciar o texto referindo-se “a quase todos que escreveram sobre os afetos e a maneira de viver dos homens”); de outro, critica os filósofos da moral (referindo-se aos “homens eminentíssimos (a cujo labor e indústria confessamos dever muito) que escreveram muitas coisas brilhantes acerca da reta forma de viver”. Nesta longa tradição, inclui o “celebérrimo Descartes”, que também empenhou-se “em mostrar a via pela qual a mente pode ter império absoluto sobre seus afetos”. Espinosa propõe

¹ . Chauí, M. “A ciência dos afetos”. In *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras, 2011, pp.101–132.

a substituição da retórica dos pregadores morais e da filosofia moral centrada no *imperium* da razão por uma ciência dos afetos, a qual torne possível conhecer a natureza e a força dos afetos, para saber, de fato, qual o poder da mente para moderá-los. Por isso, conclui anunciando sua grande inovação e tarefa: “Mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e as forças dos afetos e, o que, de sua parte, pode a mente para moderá-los”. Chauí (2011) observa também que, Espinosa quando afirma que “ninguém determinou a natureza e a força dos afetos” redefine os afetos como objeto da ética. Esta redefinição “passa pela distinção entre *imperium* e *moderatio*”, pois se a tradição até então buscou “o império dos homens sobre seus afetos, ninguém explicou a potência da mente humana para moderá-los”.²

Pretendemos verificar em que medida a ciência espinosana dos afetos aponta para um novo modelo de *paidéia* filosófica, pois pela primeira vez o conhecimento sobre a natureza do corpo e sobre a força dos afetos são centrais para compreender qual o efetivo poder da mente para moderar as paixões. Partimos da hipótese segundo a qual esse novo saber sobre a natureza dos afetos implica em uma nova *paidéia* filosófica com implicações prático-terapêuticas, pois a aplicação desse saber não supõe o império da razão para controlar ou negar as paixões, mas, ao contrário, demonstra que a razão é um tipo de afeto, por serem razão e paixão de mesma natureza afetiva, o conhecimento racional pode moderar as paixões ou os afetos mais fracos e contrários, como exposto na proposição 7 da Parte IV: “Um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido.”

Delimitamos esta pesquisa em duas partes. Na primeira, faremos uma breve revisão da concepção tradicional de *paidéia* filosófica inaugurada por Platão, que estabelece a “pedagogia da razão” no sentido de uma “medicina da alma” (*psiqué*), cujo escopo reside na purificação (ascese) da alma racional dos grilhões postos pelo corpo e pelas paixões. Esse projeto clássico da *paidéia* filosófica centrado na potência da alma racional para dominar as paixões irracionais é retomado e radicalizado pelo dualismo substancial cartesiano ao estabelecer o império da vontade racional sobre as paixões da alma (Cf. *As paixões da alma*). Compreender a crítica ao dualismo

² . *Idem*, 2011, p.115.

substancial, à cisão psicofísica e ao império da razão é central para examinar as inovações e rupturas operadas pela *Ética* espinosana. Na segunda parte, verificaremos alguns aspectos das teses teóricas da *Ética* que sustentam o novo modelo de *paidéia* filosófica, que parte da relação de conexão e de simultaneidade entre o corpo e mente, tais como: a teoria da expressividade da substância única como causa eficiente (Parte I); a tese da mesma ordem e da mesma conexão entre as ideias e as coisas (proposição II, 7); a ciência dos afetos (Parte III).

I. Pedagogia da razão e medicina da alma cindidas do corpo

No *Timeu* (1986, p.69ss.), Platão estabelece a diferença entre a alma racional, o princípio imortal situado na cabeça, e as duas almas mortais situadas no peito e no baixo ventre, que produzem as paixões e apetites irracionais, comum entre os homens e os animais. Chaui (1994)³ resume nos seguintes termos a psicologia ou a teoria platônica das três almas (*psiquê*), objeto do livro IV da *República*: 1. a alma racional corresponde à faculdade do conhecimento, sendo a única imortal, pois é a sede do pensamento, situa-se na cabeça e é a única faculdade ativa e superior, pois as outras são passivas, expressões das paixões. A alma racional conhece o Bem e o Mal, a Verdade e as Ideias, sendo o princípio divino em nós; 2. a alma apetitiva ou concupiscente busca tudo que é necessário para a conservação do corpo e para a geração de outros corpos: comida, bebida, prazeres, sexo, está situada no baixo-ventre. É a alma passional, que está sempre insatisfeita e à procura de novos prazeres; 3. A alma colérica ou irascível se irrita contra tudo que possa ameaçar a segurança do corpo e da vida, tudo que cause dor e sofrimento, situada na cavidade do peito, ou coração, também é mortal e irracional. Depois de discorrer sobre como o ser humano foi criado pelo demiurgo, sobre as diferentes partes do corpo e diferença entre as três almas, Platão examina no *Timeu* os diferentes tipos de doença do corpo (82e ss.) e as doenças da alma (86b ss.):

³ . Chaui, M. *Introdução à História da Filosofia*. São Paulo, Brasiliense, 1994, p. 212–218.

É assim que surgem as doenças do corpo. As (doenças) da alma se originam de perturbações somáticas, da seguinte maneira. Precisamos admitir que a doença da alma é demência; porém há duas espécies de demência: loucura e ignorância. (...), sendo forçoso reconhecer que os prazeres excessivos e as dores fortes são as mais graves doenças da alma. O homem alegre em excesso, ou o contrário disso: acabrunhado de tristeza, no seu afã irrefletido de alcançar o prazer e fugir da dor, não ouve e não vê direito; tal como o indivíduo furioso, seu poder raciocinante cai no mais baixo nível.⁴

Para curar as doenças da alma produzidas pela ignorância, isto é, pelo excesso de prazer e alegria e pelas paixões ou sofrimentos da alma, Platão prescreve a filosofia como “medicina da alma”, ou seja, a “pedagogia da razão” deve operar como remédio para fortalecer as virtudes e enfraquecer os vícios: “Esforcemo-nos, pois, com maior empenho, por meio da educação, dos costumes e do estudo, para fugir dos vícios e conquistar a virtude” (Platão, *Timeu*, 87b, p.96). Na *Defesa de Sócrates*, no *Fédon* e no *Mito da Caverna* (Livro VII da *República*), Platão apresenta a ascese da alma como procedimento central da *paideia* da razão, pois a busca do conhecimento verdadeiro tem por *telos* a purificação ou a libertação da alma racional dos “grilhões” postos pelos apetites e paixões derivados do corpo.

Portanto, não compete à razão governar, uma vez que é sábia e tem o encargo de velar pela alma toda, e não compete à cólera ser sua súdita e aliada? (...) E essas duas partes, assim criadas, instruídas e educadas de verdade no que lhes respeita, dominarão o elemento concupiscível (que, em cada pessoa, constitui a maior parte da alma e é, por natureza, a mais insaciável de riquezas) e hão de vigiá-lo, com receio que ele, enchendo-se dos chamados prazeres físicos, se torne grande e forte, e não execute a sua tarefa, mas tente escravizar e dominar uma parte que não compromete à sua classe e subverta toda a vida do conjunto.⁵

O dualismo substancial cartesiano ao estabelecer o dualismo

⁴ Platão. *Timeu*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 1986, 86b–c, p.95.

⁵ Platão. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2001, 441e, 442a–b, p. 202.

substancial entre *res cogitans* e *res extensa* como fundamento para a cisão radical entre mente (alma racional) e corpo nada mais faz do que retomar o hiato (*chorismós*) entre mundo inteligível e sensível fundado pela metafísica platônica, adaptada e difundida pelo moralismo da teologia escolástica. O filósofo holandês é o primeiro pensador moderno a rejeitar as oposições dualistas da metafísica da transcendência, juntamente com elas a teoria da hierarquia ou da superioridade ontológica e moral da alma racional sobre o corpo passional. Para Espinosa, as oposições metafísicas não passam de preconceitos, que precisam ser ultrapassados para libertar o pensamento filosófico-científico dos grilhões da ignorância e da superstição.

II. *Paideia* filosófica e terapêutica de corpo e mente

Para Espinosa, o conhecimento do que é a mente (Parte II) e o conhecimento da potência do intelecto para alcançar a liberdade (Parte V) só é possível desde que se conheça o que é o corpo (Parte II), qual a origem dos afetos (Parte III) e porque nos tornamos servos das paixões (parte IV). Na *Ética* não encontramos apenas uma teoria da mente, uma física do corpo e uma ciência dos afetos, mas a aplicação dessa nova *paidéia* filosófica em termos pedagógicos e terapêuticos, pois a relação afetiva entre a mente e o corpo opera como fio condutor não só para compreender as causas da liberdade e da servidão humanas, mas como conhecimento-chave que permite transformar a passividade e a impotência em atividade e potência simultânea de corpo e mente. A pedra angular dessa nova *paidéia* filosófica é a teoria da substância única demonstrada na Parte I da *Ética*.

Espinosa define o termo substância como aquilo que existe em si e por si mesmo é concebido (definição I,3), isto significa que toda substância é causa de si porque sua essência envolve sua existência (definição I,1), não dependendo de nada além de si mesma. A demonstração do conceito de substância implica nas ideais de: atributo (definição I,4), modo (definição I,5), infinidade (definição I,6), liberdade e necessidade (definição I, 7), eternidade (definição I, 8). Conclusão: não pode haver mais do que uma substância, senão

seria preciso determinar uma hierarquia entre as substâncias para saber qual delas é a primeira, ou a substância criadora das outras, o que seria absurdo. Tudo que existe só pode ser, por dedução, atributo ou modo da substância única e infinita, como resume a demonstração da proposição 15 da Parte I: “Ora, nada é dado afora substâncias e modos”.⁶

A teoria da expressividade da substância única permite a Espinosa recusar a tese cartesiana do império da alma racional sobre o corpo passional, pois a comunidade de origem assegura a igualdade de potência e de realidade entre os atributos pensamento e extensão, como exposto no escólio da proposição 7 da Parte II: “a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob este, ora sob aquele atributo”. No lugar da moral como “medicina da alma” ou como pedagogia do *império* da razão sobre as paixões viciosas e os desejos do corpo, Espinosa elabora uma ciência dos afetos. Espinosa demonstra que a passividade e atividade da mente e do corpo são simultâneas, por isso não é possível uma relação de hierarquia entre os diferentes modos. A proposição III,11 esclarece essa relação de simultaneidade e não de hierarquia, porque o aumento e a diminuição da potência da mente e do corpo ocorrem ao mesmo tempo: “O que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso Corpo, a idéia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa Mente”.

Contudo, a igualdade de potência e realidade não exclui a autonomia de cada modo finito, que é determinado por leis adequadas à sua natureza. Com tais argumentos, Espinosa rejeita a teoria da causalidade recíproca, como resume a proposição 2 da Parte III: “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outro estado”. O que assegura a igualdade de potência e a autonomia de cada modo é simultaneidade, ou seja, a tese posta pela proposição II, 7 da mesma ordem e da mesma conexão entre as ideias e as coisas. A igualdade de potência entre ideias da mente e as afecções corporais, a autonomia e a simultaneidade da expressão da cada modo, permitem diagnosticar as paixões e os tipos de afetos

⁶ Espinosa. *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos—USP. São Paulo: Edusp. 2013. As citações da *Ética* foram retiradas desta tradução.

como sintomas não apenas de modificação da potência da mente, mas também como modificação simultânea da potência do corpo.

Nestes termos, a ciência dos afetos na medida em que possibilita o conhecer as causas da variação da potência da mente e do corpo permite substituir a ignorância daquilo que produz nossa impotência e tristeza pelo saber, isto implica no aumento do *conatus* ou da potência da mente, que por sua vez é acompanhado na mesma ordem e na mesma conexão pelo aumento da potência do corpo. O aumento simultâneo da potência da mente e do corpo é experimentado como o afeto de contentamento, no mínimo como um afeto de alegria. Espinosa afirma que a alegria é um afeto mais forte que a tristeza, porque expressa o aumento da nossa potência de existir, da nossa perfeição ou do nosso *conatus*, enquanto a tristeza expressa o contrário. Sendo o ser humano constituído de uma mente e de um corpo, o *conatus* da mente aumenta com a produção de ideias adequadas ou de conhecimento adequado sobre algum ideado (objeto). De modo bem resumido, podemos compreender porque Espinosa afirma que o conhecimento racional, ao permitir o conhecimento adequado das causas que produzem um fenômeno, pode tornar-se o afeto mais potente e ser a causa da alegria. O exame da teoria espinosana dos gêneros de conhecimento e das ideias adequadas e inadequadas (temas da Parte II) ultrapassa os limites dessa pesquisa. Apontamos aqui apenas alguns elementos que nos ajudam a compreender como a ciência dos afetos se desdobra em uma nova *paidéia* filosófica e as aplicações terapêuticas em termos da transformação da ignorância em conhecimento, pela consequente substituição da impotência em face do sofrimento produzido pelas paixões pela potência de agir e pensar de corpo e mente. O que se verifica nesse processo que pode ser compreendido como aplicação terapêutica é o aumento da potência interna, experimentado pela transformação dos afetos de tristeza pelos afetos de alegria. Vejamos.

A definição do que são os afetos e dos três afetos primários: alegria, tristeza e desejo (*conatus*) – formam o núcleo da ciência dos afetos. A essência do ser humano é definida pela sua existência ou natureza afetiva e desejante. Para Espinosa, todo ser se esforça para existir, por isso ele emprega o termo *conatus* para definir a essência de todo ser na proposição III, 7: “O esforço (*conatus*) pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além

da essência atual da própria coisa”. Na definição 1 dos afetos (Parte III), o desejo é definido como “a própria essência do homem”, ou seja, o desejo é o próprio *conatus* enquanto esforço ou potência vital para existir. O ser humano sendo constituído de “de uma mente e de um corpo” (pela EII, P13, col.), se esforça para existir de corpo e mente. A mente na relação com seu corpo produz diferentes tipos de ideias, afetos e paixões na mesma ordem e conexão que as afecções corporais. O termo afeto é empregado na Parte III para definir tanto as afecções do corpo quanto as ideias dessas afecções, significando o aumento ou a diminuição da potência de ambos, pela definição III, 3: “Por Afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as idéias destas afecções. Assim, se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por Afeto entendo ação; caso contrário, paixão”.

Os diversos tipos de afetos são derivados dos três afetos primários: a alegria, a tristeza e o desejo (*conatus*): “não reconheço nenhum outro afeto primário além destes três”. No mesmo escólio da proposição III, 11 encontra-se as definições da alegria e da tristeza. A alegria é definida como “uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior”. Por tristeza “uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor”. Quando o *conatus* aumenta, o aumento da potência interna é experimentado simultaneamente pelo corpo e pela mente com o afeto de contentamento (Cf. proposição III, 11) ou por um afeto derivado da alegria: amor, satisfação, glória, benevolência etc. Quando o *conatus* diminui, a impotência é experimentada simultaneamente pelo corpo e pela mente com o afeto de melancolia ou por uma paixão derivada da tristeza: ódio, ira, inveja, medo, crueldade, etc.

Espinosa não emprega o termo *anima* (alma) para traduzir o termo grego *psiqué*, mas a palavra latina *mens* (mente), não se trata apenas de uma mudança de vocabulário, mas da recusa do programa da “medicina da alma” no sentido cartesiano do império da mente solipsista cindida do corpo e da natureza. A ciência espinosana dos afetos aponta para uma nova pedagogia filosófica, na qual o conhecimento da natureza e da força dos afetos é central para compreender o que pode a mente ou não para moderar as paixões no sentido da transformação das paixões tristes em alegria. Para Espinosa, a

tradição moralista e religiosa da filosofia moral, ao opor razão às paixões e a vida mental à vida corporal, acredita ser a razão “um império” oposto e superior ao império da natureza, tal duplicação é uma ideia falsa, nada mais é do que fruto da imaginação:

Quase todos que escreveram sobre os Afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um império num império.⁷

O escopo da *Ética* reside em demonstrar como é possível sair da passividade de corpo e mente para a atividade ou liberdade de corpo e mente, ou seja, substituir as ideias falsas e imaginativas pelo conhecimento adequado das causas necessárias e naturais do que aumenta ou diminui nossa potência de existir. Em vez de partir da teoria do império da razão como poder contrário à natureza humana afetiva e desejante, Espinosa demonstra que a própria razão ou o conhecimento racional é um afeto, mas não um afeto qualquer e sim o mais potente dos afetos. Na Parte V, Espinosa desdobra a teoria da potência do intelecto e sua concepção de liberdade, contudo, o exame desses temas, apesar de sua relevância, ultrapassa os objetivos propostos.

Considerações finais

Examinamos alguns aspectos da ruptura de Espinosa com a tradição que define a filosofia moral como uma “pedagogia da razão” e como uma “medicina da alma”. Em seguida, procuramos explorar alguns argumentos que sustentam a hipótese do novo modelo de *paidéia* filosófica proposto pela *Ética* espinosana e as possíveis implicações pedagógicas e terapêuticas desdobradas da aplicação da ciência dos afetos.

Com a hipótese da nova *paidéia* filosófica visamos destacar as implicações terapêuticas dessa nova ciência espinosana dos afetos, a qual tem por pressuposto não apenas a teoria da expressividade da substância una, única e imanente (Parte I), mas a tese central

⁷ Idem, *Prefácio*, Parte III.

dela derivada, exposta na proposição 7 da Parte II: “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”. Esta tese é desdobrada no escólio da proposição 2 da Parte III, nos seguintes termos: “a ordem das ações e paixões de nosso Corpo seja, por natureza, simultânea com a ordem das ações e paixões da Mente”. Esta tese além de rejeitar todo dualismo entre o inteligível e o sensível, recusa a teoria da reversibilidade entre ação e paixão, comum na tradição filosófica e defendida por Descartes, segundo a qual a atividade da mente implica na passividade do corpo e vice e versa. Para Espinosa, ao contrário, a mente e o corpo são ativos e passivos simultaneamente, pois a “ordem e a conexão” entre eles é a mesma. Nestes termos afirmamos que a *paidéia* filosófica de Espinosa aponta para uma pedagogia terapêutica de corpo e mente, já que a nova ciência dos afetos quando aplicada possibilita não apenas o conhecimento de nossa natureza afetiva, mas a transformação da passividade e da servidão em atividade e liberdade de pensamento e ação.

Arrependimento e educação em Espinosa

Fernando Bonadia de Oliveira (USP, Brasil)

Introdução

As interfaces entre o pensamento de Espinosa e educação têm recebido especial tratamento nos últimos dez anos, sobretudo entre os estudos pedagógicos, campo em que se nota cada vez mais o interesse em conhecer o espinosismo¹.

Recentemente, realizamos uma análise do capítulo 9 do apêndice da parte IV da *Ética*, onde Espinosa defende que o homem conduzido pela razão demonstra o quanto vale por seu engenho e arte, ao educar os demais para que vivam sob o império de sua própria razão². Neste trabalho, procuramos demonstrar que a educação pensada nas obras espinosanas poderia ser tomada elemento capaz de levar o homem à liberdade e à fruição da vida racional; concluimos que ali o educador é tomado, entre os homens conduzidos pela razão, como aquele que apresenta o maior valor e o maior grau possível de saber³.

Não obstante, a educação também aparece na obra de Espinosa como algo que, ao invés de promover a vida racional, estimula e acentua os afetos que são paixões, promovendo não a liberdade, mas a servidão⁴. Neste trabalho, continuando nossa série de estudos sobre

¹ Sobre o aumento das pesquisas relativas ao pensamento de Espinosa na área de educação, cf. Santiago, H.; Oliveira, F. “Educação e infância em Espinosa”. *Revista Filosofia e Educação*, v. 5, n. 1, abr./set. 2013, p. 1-7. Ademais, todos os artigos publicados neste volume da *Revista Filosofia e Educação* versam sobre essa matéria.

² Oliveira, F. “A educação no capítulo 9 do apêndice da *Ética* IV de Espinosa”. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação* (RESAFE), n. 17, nov. 2011/abr. 2012, p. 14-37.

³ Tal conclusão é compartilhada também por Puolimatka, T. “A teoria espinosana de ensino e doutrinação”. Trad. Victor Fiori Augusto. *Revista Filosofia e Educação*, v. 5, n. 1, abr./set. 2013, p. 234-260. Texto original: “Spinoza’s theory of teaching and indoctrination”. *Educational Philosophy and Theory*, v. 33, n. 3 & 4, 2001, p. 397-410.

⁴ Oliveira, F. “Educação e servidão em Espinosa”. *Revista Filosofia e Educação*, v. 5, n. 1, abr./set. 2013, p. 210-233. Neste artigo, focamos a propensão natural do homem para o ódio e a inveja (por meio de uma análise do escólio

a dimensão pedagógica do pensamento espinosano, será novamente abordada educação como meio de acentuar a propensão natural dos homens para a servidão. Desta vez, porém, o tema é a relação entre arrependimento e educação, conforme uma explicação dada pelo filósofo na “definição dos afetos” que encerra a parte III da *Ética*.

Nessa perspectiva, procuraremos mostrar, através de uma reflexão filosófica e educacional respaldada nos textos de Espinosa, como o educador, principalmente o educador da primeira infância, pai ou professor, pode orientar sua tarefa de modo a que as crianças sejam cada vez menos levadas a se arrepender de suas ações e possam ser cada vez mais conduzidas não pelo afeto que é paixão, mas pela própria razão.

Trata-se, portanto, de uma meditação filosófico-educacional com a finalidade de contribuir para o aumento das pesquisas que relacionam problemas da filosofia moderna com a atividade educacional contemporânea.

Arrependimento e castigo na educação moderna

Recentemente foi traduzido para a língua portuguesa um livro intitulado *Elogio à disciplina*, escrito por um professor alemão chamado Bernhard Bueb⁵. Trata-se de uma verdadeira pérola da educação conservadora e reacionária que, nos últimos anos, tem recebido especial atenção nos mais diversos países. O objetivo do livro consiste, basicamente, em resgatar os princípios educacionais autoritários das críticas que vêm recebendo, no âmbito do senso comum pedagógico, desde a consolidação da chamada nova educação.

O autor parte da constatação de que a educação alemã, nos tempos atuais, se encontra em crise: os jovens, ele afirma, não têm mais recebido educação, têm apenas crescido. No sétimo capítulo do livro, intitulado “Quem quer ser justo na educação precisa estar pronto para castigar”, ele sustenta que a educação pelo

da proposição 55 da *Ética* III) e a educação para a submissão (a partir de uma passagem do capítulo 5 do *Tratado Teológico-político*).

⁵ Bueb, Bernhard. *Elogio à disciplina*. Trad. Luciane Leipnitz. Porto Alegre: Artmed, 2008.

arrependimento e pelo castigo deve ser exercida pelo bom educador, e classifica como ingênuos os mestres que crêem ser possível uma pedagogia sem castigos.

Recordando uma experiência que teve no internato de Salem, onde trabalhou vários anos, Bueb menciona o caso de três estudantes de ensino médio que, logo no início de um passeio, refugiaram-se no banheiro para fumar, tendo sido rapidamente descobertos por um dos docentes. A transgressão à proibição do cigarro, implicaria, como os alunos infratores já sabiam previamente, no castigo ou na pena de retornar às suas casas. Os jovens julgaram a pena excessiva para o tamanho da falta cometida e mostraram-se *arrependidos*. Apesar disso, os professores, em reunião, mantiveram a decisão de fazer cumprir a pena estipulada e ela foi efetivada: os três garotos retornaram para suas casas e a viagem, conta-nos o autor, transcorreu, depois disso, com toda tranquilidade.

Noutra passagem do mesmo capítulo, o autor é mais preciso ainda em seu modo de conceber o castigo e o arrependimento. Para ele, os castigos a serem aplicados devem corresponder a penas certas e justas; é bom que as penalidades definidas para os jovens coincidam com boas ações, como prestar serviços ao colégio, ajudar o zelador do prédio escolar, e coisas do mesmo gênero. Ele concebe, enfim, que as crianças devam ser castigadas não apenas por meio do arrependimento, mas também uma boa ação⁶. Em sua “pedagogia”, o arrependimento é, pois, uma forma de castigo, ainda que não constitua um castigo completo.

O raciocínio do autor do *Elogio à disciplina* se vale de uma lógica ainda muito admitida pelos educadores em geral: a de que o arrependimento é uma via pela qual a criança experimenta o castigo de ter agido mal. Justamente em função disso, não seria o arrependimento, ele mesmo, o agente educativo em questão, mas o castigo (ainda que puramente psicológico) dele derivado.

Conforme mostraremos a seguir, a filosofia de Espinosa apresenta uma outra forma de compreender o arrependimento e o castigo. A maneira espinosana de pensar se contrapõe à tese segundo a qual é recomendável o emprego de castigos e o uso do mecanismo psicológico do arrependimento na boa formação dos aprendizes.

⁶ Bueb, *op. cit.*, p. 88.

Remorso e arrependimento no *Breve Tratado*

Antes de compreender com mais exatidão o sentido da explicação do afeto de arrependimento na parte III da *Ética*, cabe analisar como ele é abordado no *Breve Tratado*⁷.

Logo no primeiro diálogo da obra, ainda na primeira parte, o arrependimento aparece ao lado do ódio e do esquecimento na resposta do Amor à Concupiscência. Por meio de sua argumentação, a Concupiscência pretendia fazer com que o Amor se sentisse satisfeito com os objetos que ela lhe indicava e desistisse, enfim, de perscrutar, junto à Razão, possibilidade da existência de um ser perfeito que a envolvesse, como a outras infinitas coisas, em sua natureza.

O Amor diz à Concupiscência que se alguma vez tivesse se unido aos objetos que ela lhe apontara, teria então visto o começo de sua ruína, vivendo a perseguição dos “principais inimigos do gênero humano, nomeadamente, o ódio e o *arrependimento*, e muitas vezes também o *esquecimento*” (*BT*, Primeiro Diálogo, 8).

O termo “concupiscência”, que significa “cobiça de bens materiais”, “anelo de prazeres sensuais”, ao aparecer ao lado do arrependimento, imediatamente nos faz lembrar a célebre passagem do começo do *Tratado da Emenda do Intelecto*, quando Espinosa menciona os três bens por meio dos quais os homens frequentemente se distraem e deixam de cogitar a possibilidade de qualquer outro bem maior: a riqueza, as honras e a libido (§3). Destes três bens, a libido, ainda que seu conceito possa diferir bastante do de concupiscência citado no *BT*, parece conferir à *poenitentia* algum aspecto positivo, afinal – escreve o filósofo – ao fim da consumação da libido, sobrevém o afeto refreador de arrependimento, ao contrário da busca de honras e riquezas que não tem esse obstáculo e determina (aqueles que estão sob seu domínio) a persegui-las cada vez mais.

Espinosa, entretanto, não defende que o arrependimento produzido pela fruição da libido tenha positividade a ponto de impedir que todos os que a ela se entregam deixem de se entregar. Ao contrário, como será evidenciado, ele não percebe no arrependimento qualquer positividade.

⁷ Doravante: *BT*.

Ainda no *BT* (II, 10), o filósofo distingue “remorso” (*knaging*) e “arrependimento” (*berouw*). O remorso se origina quando fazemos alguma coisa que duvidamos ser boa ou má; o arrependimento, por sua vez, origina-se de termos feito algo que, efetivamente, consideramos mau. Como os homens acostumados a usar bem seu intelecto se desviam, algumas vezes, de seu emprego correto, seria aparentemente plausível pensar que o remorso e o arrependimento poderiam levá-los, de forma mais rápida, ao caminho das ações sempre retas; donde concluiríamos que ambos os afetos são bons. Todavia, eles são prejudiciais e maus, porque “a razão e o amor à verdade nos levam ao caminho reto sempre melhor que o remorso e o arrependimento”. Eles constituem um tipo de tristeza e, por conseguinte, devemos afastá-los de nós.

A apresentação do arrependimento na *Ética* é diferente, pois, nesta obra, Espinosa distingue de outro modo o que chama de *morsus conscientiae* (remorso) e *poenitentia* (arrependimento).

Educação e arrependimento na *Ética*

O remorso (*morsus conscientiae*) surge no escólio 2 da proposição 18 da parte III da *Ética* como afeto oposto ao gozo (*gaudium*): “O gozo”, escreve Espinosa, “é a alegria originada da imagem de uma coisa passada, de cuja ocorrência duvidáramos. O remorso, enfim, é a tristeza oposta ao gozo”. Nas definições dos afetos (nº 16 e 17), também por meio de estruturas idênticas postas em sentidos perfeitamente contrapostos, Espinosa define o gozo como “Alegria concomitante à idéia de uma coisa passada que ocorreu contra a Esperança” e o remorso, como tristeza contrária.

O arrependimento (*poenitentia*), por sua vez, emerge no final do escólio da proposição 2 da mesma parte, quando Espinosa explica que o falar (*loqui*) o calar (*tacere*) não estão em total poder (*potestas*) do homem. Os homens comumente acreditam (*credere*) que agem por um “livre decreto da mente” (*ex libero mentis decreto*), e isso faz com que se arrependam sistematicamente. Este problema já havia sido apontado no escólio da proposição 35 da segunda parte – dedicada a demonstrar que a falsidade se reduz à privação de conhecimento que as idéias ditas inadequadas envolvem. O filósofo escreve:

(...) os homens equivocam-se ao se reputarem livres, opinião que consiste apenas em serem conscientes de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados. Logo, sua ideia de liberdade é esta: não conhecem nenhuma causa de suas ações. Com efeito, isso que dizem, que as ações humanas dependem da vontade, são palavras das quais não têm nenhuma ideia.

No escólio da proposição 30 da *Ética* III, Espinosa chama contentamento consigo mesmo (*acquiescentia in se ipso*) à alegria concomitante à idéia de causa interna, e a Tristeza contrária a ela, *arrependimento*. A mesma contraposição entre arrependimento e contentamento consigo mesmo aparece na explicação da definição 26 (de humildade, *humilitas*), a qual se interpõe entre o contentamento consigo mesmo e o arrependimento. Lá Espinosa esclarece:

O Contentamento consigo mesmo opõe-se à Humildade enquanto por ele entendemos a Alegria que se origina de contemplarmos nossa potência de agir; mas enquanto por ele também entendemos a Alegria concomitante à idéia de um feito que cremos ter realizado por um decreto livre da Mente, então opõe-se ao Arrependimento.

O arrependimento se definiria, então, como “Tristeza concomitante à idéia de um feito que acreditamos ter realizado por um decreto livre da Mente”.

Como se nota, a opinião humana segundo a qual todos agem por um livre decreto da mente perpassa essas menções espinosanas ao arrependimento na *Ética*, embora não estivessem explícitas em *BT*, II, 10. Em ambos os escritos, remorso e arrependimento são tristezas, mas a *explicação* para isso é diferente.

A concepção comumente admitida acerca da vontade ganha especial significado para a compreensão do arrependimento, uma vez que, ao nos julgarmos como dotados de uma vontade livre, esquecemos de nossa condição de partes da natureza, que necessariamente submete os homens a causas certas e determinadas.

O hábito tem, nessa perspectiva, especial importância, afinal, a tristeza resulta, freqüentes vezes, daquilo que nos habituamos a chamar de ação perversa; por outro lado, a alegria provém do que costumamos admitir como ação reta.

(...) a partir do que foi dito acima, facilmente inteligimos que isso depende antes de tudo da educação. De fato, censurando os primeiros [os atos ditos perversos] e frequentemente repreendendo os filhos por causa deles e, ao contrário, louvando e exortando aos segundos [aos atos ditos retos], os Pais fizeram que as comoções de Tristeza se unissem aos primeiros e as de Alegria aos segundos. O que também é comprovado pela própria experiência. Pois o costume e a Religião não são os mesmos para todos, mas, ao contrário, o que é sagrado para uns é profano para outros, o que é honesto para uns é torpe para outros. Assim, conforme cada um foi educado, arrepende-se de um feito ou glorifica-se pelo mesmo.

A educação – sustenta Espinosa – determina as ações das quais os homens se arrependerão ou se glorificarão de ter praticado. Isso, novamente, tem relação com as máximas pelas quais os pais educam os filhos, com os dogmas pelos quais as religiões dirigem os fiéis ou com as práticas que configuram os costumes. O hábito “une” a alegria à prática de ações estimadas como retas e a tristeza à realização de atos considerados perversos ou depravados.

Esta situação, para ser explicada melhor, depende de um esclarecimento acerca da teoria espinosana da “imitação dos afetos” (*affectuum imitatio*).

No escólio da proposição 32 da parte III da *Ética*, após ter explicado que o fato de sermos misericordiosos ou invejosos (dois estados afetivos contrários) deriva de uma propriedade humana, natural e comum, a saber, a condição de *partes*, Espinosa afirma:

Por fim, se quisermos consultar a própria experiência, experimentaremos que ela nos ensina todas essas coisas; sobretudo se prestarmos atenção aos primeiros anos da vida. Pois experimentamos que as crianças, uma vez que seu corpo está continuamente como que em equilíbrio, riem ou choram só de ver outros rindo ou chorando e, além disso, o que quer que vejam os outros fazendo, de pronto desejam imitar e, enfim, desejam para si tudo que imaginam deleitar os outros; não é de admirar, visto que as imagens das coisas, como dissemos, são as próprias afecções do Corpo humano, ou seja, as maneiras pelas quais o Corpo hu-

mano está afetado por causas externas e disposto a fazer isso ou aquilo.

O filósofo recorre, como em outras passagens, à experiência cotidiana e à exemplaridade das crianças, isto é, dos “primeiros anos da vida”. Como o corpo infantil está permanentemente se equilibrando⁸ (isto é, em forte grau de “variação contínua”), ele tem um desejo de imitar, o que mostra como o corpo humano, por natureza, se afeta pelas causas externas e varia constantemente de perfeição (cf. *Ética* III, Proposição 11).

A imitação dos afetos não se aplica à criança somente, mas se estende para todo homem. Espinosa assevera – na demonstração da proposição 27 da parte III – que se a natureza de um corpo exterior ao nosso se assemelha à natureza do nosso próprio corpo, a ideia desse corpo externo que nós imaginamos envolverá – como que por imitação – uma afecção do nosso corpo semelhante à afecção do corpo externo. Além disso, na proposição 34 da mesma parte, o filósofo demonstra que quanto maior for a alegria com que imaginamos estar afetada, por nossa causa, a coisa amada, maior será nosso esforço em continuar a afetá-la; quanto mais isso ocorrer, tanto maior será nossa satisfação para conosco e, então, mais e mais nos glorificaremos; do contrário, isto é, quando imaginamos ter afetado a coisa amada de tristeza, mais nos entristeceremos ou nos

⁸ A expressão “*continuo veluti in aequilibri*” (que foi traduzida na última citação por “continuamente como que em equilíbrio”) vem merecendo, em língua portuguesa, traduções diferentes e até mesmo contrárias. Optamos aqui por traduzir dessa forma para retirar a representação (que julgamos estar equivocada) segundo a qual o corpo infantil estaria sempre em estado de equilíbrio estático. Este “*aequilibrio*” designa o permanente e, nesse caso, também frenético processo de “variação” e “transição” da criança. Aliás, é justamente a oscilação entre um afeto e seu inverso (ambos derivados da mesma propriedade da natureza humana) que está em debate no texto do escólio. É bom notar, além de tudo, que a experiência já havia mostrado a Espinosa, com numerosos exemplos, que a constância, o equilíbrio e a tranquilidade humana são conquistas laboriosas e demoradas; não se encontram prontas já na infância. O *aequilibrio* da proposição 32 da *Ética* III vincula-se, vale ressaltar, ao *aequilibrio* do escólio da proposição 49 da *Ética* II, em que se coloca a Espinosa o conhecido problema do “asno de Buridan”. Sobre este vínculo, ver Oliveira. F. *O lugar da educação na filosofia de Espinosa*. 2008. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, p. 72–73.

arrependeremos. Isso evidencia, repetidamente, o aspecto imitativo das nossas emoções.

Nas proposições 40 e 43, Espinosa menciona a “reciprocidade do ódio”, outro processo afetivo que se faz por uma espécie de imitação: odiamos quem nós imaginamos nos odiar. O ódio do outro por nós (se julgamos não ter dado razão para ele nos odiar) aumenta nosso ódio para com ele⁹, mas este afeto pode ser destruído pelo amor, isto é, pode ser transformado.

A maneira pela qual a educação paterna habitualmente une ou separa (*Ética* V, Proposição 2) certo tipo de ação ao afeto de arrependimento ou de glorificação determina a qualidade das futuras tristezas do filho. Nesta lógica, uma criança que aprende, desde cedo, a refrear o arrependimento, entendendo-se como parte da natureza que está necessariamente submetida ao mundo das paixões, não se entristecerá com tanta facilidade de suas ações; ela terá sido ensinada, já em tenra idade, a não se ater à imaginação da própria impotência¹⁰ e a contemplar sua vontade como necessária.

Na demonstração da proposição 56, ao explicar como é que os homens podem ser afetados por afetos distintos (fato, aliás, responsável por tornar possível que os seres humanos não convenham em certas coisas), Espinosa escreve: “conforme cada um é afetado por causas externas com esta ou aquela espécie de Alegria, Tristeza, Amor, Ódio, etc., isto é, conforme sua natureza é constituída desta ou daquela maneira, assim seu Desejo será necessariamente um ou outro”.

Apartir do que foi visto anteriormente, esta passagem mostra como o desejo, no oceano de variações contínuas e transições sucessivas de perfeição a perfeição, pode ser modulado ou orientado¹¹. Isso

⁹ Se nós imaginamos ter dado motivos para que este outro nos odeie, então, revela Espinosa, seremos afetados pela vergonha (*pudor*), que é uma tristeza derivada da desaprovação dos outros; cf. *Ética* III, Definição dos afetos 31.

¹⁰ Vê-se aqui o conteúdo explícito da proposição 55 da parte III da *Ética*: “Quando a Mente imagina sua impotência, por isso mesmo se entristece”.

¹¹ Heidi Ravven desenvolve a relação entre a educação e o desejo espinosano. O que lhe dá base para essa afirmação são duas teses sobre a filosofia prática de Espinosa: a de que a ética do filósofo de Amsterdã é um corolário do desejo e que o desejo está sujeito a ser desenvolvido pela educação. Para o autor, o desejo deve ser educado, com vistas a buscar uma verdadeira preservação de si (Ravven, H. “Spinoza’s Materialist Ethics: the education of desire”. In: Lloyd, G.

coloca, sem dúvida, a possibilidade da educação¹², principalmente no que diz respeito à tarefa de evitar uma constituição humana sob o signo do arrependimento.

Conclusão

Espinosa, em seus textos, se coloca repetidas vezes contra práticas de punição, castigo ou tortura¹³. Não é de admirar, portanto, sua posição a favor de uma orientação para a ação virtuosa isenta de arrependimentos, como na passagem do *BT* citada acima, na qual o filósofo assegura que “a razão e o amor à verdade nos levam ao caminho reto sempre melhor que o remorso e o arrependimento”.

No capítulo IV do *Tratado Teológico-Político*¹⁴, depois de distinguir a lei divina profética (revelada pelas *Escrituras*) da lei divina natural (alcançada pelos homens por meio da luz natural), Espinosa arrola uma série de deduções que poderiam ser feitas diretamente deste último tipo lei. O quarto item listado por ele afirma que a recompensa mais elevada obtida através da lei divina consiste nela mesma, quer dizer, em conhecer a Deus e amar a Deus com liberdade, isto é, de ânimo íntegro. “O castigo, pelo contrário, consiste na privação desses bens e na servidão da carne, isto é, na inconstância e na instabilidade do ânimo”¹⁵.

O problema do castigo é retomado pelo filósofo na Carta 43, em resposta a Jacob Ostens, que lhe havia enviado o conteúdo do primeiro panfleto que saiu contra a publicação do *TTP*. Redigido por Lambert van Velthuysen, este panfleto a certa altura acusa de Espinosa de não querer que os homens pratiquem a virtude pelos

(ed.). Spinoza – Critical Assesments. London & New York: Routledge, 2001, Volume II: The Ethics, pp. 311–331). Juliana Merçon, em trabalho recente, apresenta tese similar (ver Merçon, J. “O desejo como essência da educação”. *Revista Filosofia e Educação*, v. 5, n. 1, abr./set. 2013, p. 25–51).

¹² Sobre a possibilidade da educação em Espinosa, ver Rabenort, W. *Spinoza as educator*. New York: Columbia University, 1911, p. 1–13.

¹³ Sobre a oposição à tortura, cf. *Tratado Político*, 10, §41.

¹⁴ Doravante: *TTP*.

¹⁵ Na edição de Carl Gebhardt, volume III, p. 62 (Spinoza, *Opera*. Im Augrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1925; 2: Auflage 1972).

preceitos e mandamentos da lei divina, nem pela esperança de prêmios ou castigos.

O filósofo responde sustentando não ser ele quem prevê que os homens não devam obedecer à lei divina pelo medo do suplício ou pelo desejo de prêmios, mas as próprias *Escrituras*, que ordenam a todos ao amor a Deus como o bem supremo, e não por algum medo ou por algum outro desejo¹⁶.

No *Tratado Político*, o filósofo menciona sucessivas vezes o problema da punição e do castigo. Embora reconheça a necessidade das punições na vida política (como mostram os artigos 25 e 38 do capítulo 8 da obra), ele se expressa radicalmente contra a produção de penas em série, explicando que um império que divulga muitas penas todos os dias está, certamente, mal constituído (cf. artigo 41 do próprio capítulo 8).

O arrependimento, segundo ele, não pode ser considerado uma virtude em hipótese alguma. A proposição 54 da parte IV da *Ética* afirma que o arrependimento não nasce da razão e, além disso, faz com que o indivíduo a quem ele afeta se torne duplamente miserável: uma vez por ter tido um mau desejo que o levou a agir equivocadamente no passado, e outra pela tristeza que se segue da má consciência posteriormente formada. Assim, o arrependimento também não serve como forma de castigo para a educação, como pensa Bueb e todo um grande conjunto de educadores conservadores. Os castigos, conquanto possam ser necessários em certas circunstâncias da coletividade humana, não ensinam, em nenhum caso, a liberdade, mas impõem aos castigados a servidão da carne, a inconstância e a instabilidade: torna-os, portanto, inseguros. O esquecimento das marcas trazidas pelo suplício, com o passar do tempo, leva-os, com frequência, a repetir a falta cometida, porque pelo castigo a maneira certa de agir não é ensinada. É, porém, precisamente contra isso que se edifica a pedagogia da punição, de acordo com a qual o castigo é ainda um meio de educar.

Após este percurso, embora não tenha sido possível desdobrar

¹⁶ Para Espinosa, as *Escrituras* não poderiam ordenar o amor a Deus nem por meio do medo (posto que do medo não poderia nascer o amor), nem pelo desejo de outra coisa que não seja o sumo bem (pois nesse caso devotaríamos amor pela coisa que desejamos, e não por Deus), cf. edição de Carl Gebhardt, volume IV, p. 223.

cada uma das idéias aqui presentes, é permitido parafrasear, em uma leitura pedagógica, o escólio da proposição 47 da parte IV da *Ética*. Lá Espinosa afirma que, sob a condução da razão, nós nos esforçaremos sempre por depender menos da esperança e por nos livrar do medo; do mesmo modo, poder-se-ia dizer que, sob a condução da razão, nos esforçaremos por depender menos do arrependimento na educação das crianças. Assim nós as orientaremos, o quanto pudermos, para que realizem suas ações sob seu próprio império, isto é, em conformidade com o conselho seguro de sua própria razão.

A memória

Cátia Cristina Benevenuto de Almeida (USP, Brasil)

Falar sobre a memória é muito mais do que simplesmente falar em um registro de coisas em meio a um tempo remoto. Sobretudo, é falar das impressões corporais, isto é, sobre as marcas ou os registros deixados em nosso corpo através das relações que travamos com outros corpos, ainda, é falar também dessas unidades portadoras de sentido, os signos e do processo de significação, do hábito e do desejo. Em verdade, é uma reflexão sobre o complexo processo de memorização que nos faz questionar o tempo, e o mecanismo da duração. Porém descrever todos esses fatores que transitam, e, de certa forma parecem interferir no processo memorioso, não é algo simples. Porque falar sobre quaisquer uns desses elementos, certamente nos exigiria uma nova pesquisa. No entanto, nosso interesse pela memória se inicia, como mencionado, com a pesquisa feita no mestrado, onde falamos exaustivamente em impressões corporais, práticas de vida que nos conduziram, ao final, para uma ação em sentido (re)organizador, (re)ordenador das práticas antigas, ou ainda das marcas corporais deixadas por essas práticas. Mas, e o que isso tem a ver com a memória? Iniciemos. Vejamos o que Espinosa chama de memória. A memória segundo Espinosa, não é outra coisa,

senão uma certa concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano. Em primeiro lugar, digo apenas é uma concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e não que é uma concatenação de ideias, as quais explicam a natureza dessas coisas. Pois, trata-se, na realidade (pela prop.16), das ideias das afecções do corpo humano, as quais envolvem tanto a natureza do corpo humano quanto a natureza dos corpos exteriores. Em segundo lugar, digo que essa concatenação se faz segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano, para distingui-la da concatenação das ideias que se faz segundo a ordem do intelecto, ordem pela

qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras, e que é a mesma em todos os homens.¹

Ora, acreditamos que para que as impressões corporais, os traços de que Espinosa fala no postulado V da *EII* se fixe nos corpos é preciso que haja um encadeamento, ou ainda que exista um lugar para que esse encadeamento entre corpo e imagem possa cristalizar-se e, assim, exprimir-se e significar: aqui entra a *memória*. Nessa concatenação de ideias que *envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano* é que está a fundação mesma do processo de memorização e rememoração, isto é, de coisas que queremos nos despojar ou guardar. Mas esse mecanismo memorioso muitas vezes não está só, ele faz apelo a um outro, o hábito. Com isso, abre-se também o campo do hábito e dos mecanismos chamados associativos da memória, por exemplo: sons que remetem a algo, paisagens que identificam pessoas, lugares, etc. Esses mecanismos nos remetem a uma intensa atividade corporal, onde o corpo, embora sujeito a inúmeros encontros fortuitos, também revela-se um agente em seu esforço de autopreservação. Esses mecanismos estabelecem uniões e arranjam disposições, continuidades. Ora, isso também é uma função do hábito, do qual Espinosa fala no escólio da prop. 18 da *Ética* II e também apresenta-se como um fundamento da definição da memória. Vejamos o enunciado da prop. 18: “Se o corpo humano foi, uma vez, afetado, simultaneamente, por dois ou mais corpos, sempre, que, mais tarde, a mente imaginar um desses corpos, imediatamente se recordará também dos outros.”

Todavia, ao nos depararmos com esses mecanismos associativos da memória, também nos permitimos pensar que outras possíveis configurações acerca da memória e das práticas de vida podem emergir, assim questionamos: por um lado, (re)organizar, (re)ordenar ou (re)valorar não seria tão somente uma reconstrução da memória? Por outro lado, se nossa memória não é simplesmente uma repetição, não seria ela também aquilo que expressa um certo comportamento com práticas inéditas? Será que olhar para o passado (ou, em verdade, aquilo que ficou impresso) é apenas reorganizá-lo, e isso basta? Certamente que todo esse processo reordenador

¹ Spinoza, B. *Ethica*. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte. Ed. Autêntica, 2007. Parte II, esc. prop.18.

só se dá porque houve um olhar para o passado (para o que ficou impresso), um retorno às origens (com isso há que se averiguar que a mudança se lança a partir do passado), essa volta justamente é a condição para que a prática reordenadora, reorganizadora aconteça de fato. Porém, acreditamos que esse olhar para o passado também pode ser entendido por um outro ângulo: como uma *disputa* de forças. Vejamos por que ao tomarmos como base a definição geral dos afetos:

“o afeto (...) é uma idéia confusa pela qual a mente afirma de seu corpo ou de uma de suas partes uma *força* de existir *maior ou menor do que antes* (...). Quando digo (...) *do que antes*, não entendo que a mente compara a constituição presente do corpo com o passado, mas que a idéia que constitui a forma do afeto afirma algo sobre o corpo que na verdade *envolve mais ou menos realidade do que antes*.”²

Em princípio, a relação com o passado, presente, isto é, elementos do tempo, estimulam uma comparação, no entanto o presente só pode suprir o passado porque sua realidade é *maior*, não há apenas uma comparação, mas, sobretudo, há um confronto de forças de forças que vão além de simples comparações, mas sim estamos diante de um envolvimento de menor ou maior realidade. Entretanto, é praticamente impossível que ao falarmos em memória, passado, não toquemos no tempo, e, conseqüentemente, em Espinosa, não falemos da duração.³ E, uma vez que nos vemos dispostos a discutir esses elementos que se entrelaçam entre si, sem dúvida, abre-se também a possibilidade de introduzirmos questões que abarquem muito mais que um registro, mas que configurem uma história. Então falemos um pouco sobre esses elementos coadjuvantes. Primeiramente, ergue-se um questionamento: como pensar a história partindo de uma filosofia que se posiciona contra um mundo revelado por desígnios divinos, isto é, contra uma “história” sob a ordem de um tempo sem volta,

² Cf. *Ethica* III, def. geral dos afetos, 3, explicação.

³ Algumas considerações feitas nesse texto acerca do tempo e da duração foram cunhadas a partir da tese de doutoramento da Ericka Itokazu. Cf. Itokazu, Ericka M. *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa*. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

como o finalismo? De fato, o pensamento espinosano ainda tende a ser visto apenas como uma filosofia da eternidade e da imanência, excluindo-o totalmente de uma investigação que se amplie para uma história. E por que assim o fazem? Porque julgam que não há lugar para o tempo na filosofia de Espinosa, pois uma filosofia que se estrutura por conceitos e axiomas matemáticos, o que terá a dizer sobre o tempo? Como seria conceituar um tempo geometrizado? Afinal Espinosa é claro na correspondência com Meyer, o tempo é apenas um auxiliar da imaginação⁴, em outras palavras, um simples auxiliar das práticas humanas, que nada faz ou desfaz, assim o tempo seria peremptoriamente destituído de importância, porque Espinosa *o esvaziaria de realidade, o tempo espinosano não teria essência, ou seja, desprovido de uma ontologia, também seria desprovido de conceito*.⁵ Um tempo sem história.

Bem, há uma vasta e densa discussão que se abre quando falamos do tempo e da duração. Essa discussão, nesse momento do texto, será muito rapidamente tratada, apenas com o intuito de relembra algumas passagens importantes, sobretudo que permitam dar continuidade ao tema proposto. Assim, tomemos então a carta 12. A correspondência com Meyer mostra que o tempo é um *auxilia imaginationis* e também nos revela que o mais grave engano se dá porque se confunde tempo e duração.

“(…). O tempo, a medida surgem pelo fato de que podemos determinar por nosso arbítrio a duração e a quantidade, enquanto a concebemos apartada da substância e a qual separamos do modo como se deriva as coisas eternas. O tempo nos serve para medir a duração, e a medida para determinar a quantidade, de maneira que possamos imaginar a ambas o mais facilmente possível. (...). Por tudo isso se vê com clareza que a medida, o tempo e o número não são outra coisa que simples modos de pensar, ou melhor, de imaginar.”⁶

Vemos que o tempo é um instrumento que se põe como mantenedor

⁴ Espinosa, B. *Correspondência. Tradução, Introdução e notas*: Atilano Dominguez. Madrid. Ed. Alianza, 1988. Carta 12.

⁵ Bergson. H. *A Evolução Criadora*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo. Martins Fontes, 2005.

⁶ Cf. Espinosa. B. *Correspondencia*. Carta 12.

das relações, de maneira a compará-las ou organizá-las entre si, ou seja, justapondo imagens ou as impressões corporais, ou ainda as tais marcas; passado e presente que se entrelaçam a todo instante, porém o mais importante destacar é que frente ao vasto mecanismo das relações corporais, o tempo já não pode mais ser tomado como uma simples medida do movimento, afinal Espinosa deixa claro: *o tempo nos serve para medir a duração*. Todavia, tomar o tempo como medida da duração traz muitos outros desdobramentos que também não abordaremos aqui, devido a complexidade de questões a serem levantadas, porém, sabemos, incidem de maneira relevante sobre as reflexões não apenas do campo ontológico, sobretudo, no campo das práticas. De fato, abre-se uma profunda discussão que acarretará direta e intrinsecamente à preservação do indivíduo singular que diante desse tempo que é a medida do existir, terá agora como base de sua finitude a maneira de relacionar-se com a exterioridade, isto é com os outros corpos, ou seja, sua finitude não será mais determinada por um decreto divino, por um “tempo” que é o de Deus.

Não obstante, se há tamanho engano entre o tempo e a duração, uma vez que o tempo para Espinosa é um instrumento da imaginação, e tudo que envolve a imaginação, sabemos, é confuso e incerto, então é próprio de nossa imaginação cometer tal engano, atribuir que toda e quaisquer oscilações estejam sempre dentro de um contexto temporal. Porém essas transformações que seriam ditadas então pelo tempo, e que em si não são, se faz porque não compreendemos os desdobramentos de tais distinções, tais como *as coisas que podem ser imaginadas e as que só podem ser inteligidas e não imaginadas*, e porque também tendemos a *separar os modos da substância*.⁷

Embora sejamos indivíduos singulares que visamos unicamente preservar nossa existência, contudo, isso não significa que não podemos ser entregues a uma interpretação confusa e incerta de uma existência temporal que variavelmente nos coloca frente às tantas situações paradoxais, sejam alegres ou tristes, ativas ou passivas, ou seja, produzimos esses opostos constantemente, porque esse instrumento de nossa imaginação chamado tempo, também assim opera, em limites paradoxais, nós também assim operamos. Afinal,

⁷ Cf. Espinosa. B. *Correspondencia*. Carta 12.

não é absurdo nenhum pensar que somos um misto de forças, ou seja, somos seres paradoxais, somos todos corpos potentes produtores de impotência. Todavia, se estamos frente a uma Natureza que envolve essencialmente todos os paradoxos da existência, por que essa mesma Natureza justamente não poderia trabalhar a fim de evitá-los? Ou seja, nossa natureza não poderia *tender* mais para o reparo do que em prol das ambiguidades? Bem, pensamos que não. Em teoria somos potência de existir, somos conatus, em prática somos esse misto de forças, somos revestidos por ações paradoxais. E, o fato de nos dispormos para a possibilidade de compreender esses instrumentos da imaginação: o tempo, duração e a memória é também a possibilidade de compreendermos esses paradoxos, sobretudo porque participam ativamente desse movimento interno e dinâmico de constituição e preservação de nosso corpo e, ao mesmo tempo das relações com outros corpos. Sabemos, o campo das relações corporais é variável e intenso, por isso falar dele, é falar do variável e do indefinido, dessa maneira quando Espinosa deixa o tempo para conceituar a duração, “*a duração é a continuação indefinida do existir*”,⁸ indefinida, justamente porque não há como mensurar as práticas, as relações, não há como imputar-lhes um início ou um fim determinado, isto é, há a presença do ilimitado no campo das relações, porém essa ausência de limite é que nos permite pensar a grandiosidade do intenso mecanismo da existência.

Com efeito, em meio a todas essas construções que acabam por se distanciar de um conceito temporal, onde haveria lugar para a história? Pensamos que dizer que a duração é indefinida, não requer privar-lhe de uma história, mas sim nos lança para aquilo que podemos chamar de uma imensurável história singular e também coletiva. Essa indefinição, em verdade, se abre para inúmeras determinações dispostas pelas relações corporais em que marcas são impressas, essas que essencialmente constituem a história singular e coletiva dos corpos. E o tempo, esse instrumento da imaginação tem o poder de comparar uma impressão-registro presente com uma impressão-registro passado, pois nada na duração se assemelha com questões da mensurabilidade. Ora, as marcas também não são mensuráveis, são variáveis, infinitas, mas há um aspecto importante trazido por essas impressões corporais, são compartilháveis, porque

⁸ Cf. *Ethica* II, def.5.

constituem nossa essência, e podemos compartilhar parte de nossa essência com outras essências, por isso acreditamos que é possível pensar uma história em Espinosa, uma história que se constitui singular e coletivamente.

Então, podemos dizer que nossas práticas constituem a história em Espinosa? Bem, uma vez que há o registro, que há impressão, pensamos que há também uma história. Ainda que tenhamos que enfrentar um tempo esvaziado de conceito, um mero instrumento da duração, seria impossível furtar-lhe de importância, mesmo sendo um elemento construído pelo imaginário, reflete um teor, potência, tal como a superstição, combatida categoricamente por Espinosa, para uns ela é pura impotência, para outros, contrariamente, é pura potência de existir. Afinal, são os paradoxos de nossa existência para onde quer que sigamos. Assim, esse tempo paradoxal só pode configurar-se, para a grande parte dos indivíduos, como sendo a potência da construção de um conteúdo histórico, porque comumente estaria muito mais relacionada à ação de um tempo remoto do que à ação de importância e força dos registros. E por que isso acontece? Como podemos perceber, acontece porque tanto a história quanto a memória são pensadas, isto é, imaginadas como sendo imediatamente relacionadas ao tempo e jamais em relação à força das impressões corporais. Contudo, existe um fator interessante que gostaríamos de apontar, que acreditamos ter contribuído para as reflexões espinosanas acerca da memória. Pois salvo muitas objeções de cunho *teológico-político*, Espinosa manteve alguns traços de suas origens: os Judeus reconhecem a memória sem qualquer relação de tempo, ou seja, a memória não seria uma mera reprodução do passado, mas tal como as impressões corporais, a memória também seria uma reconstrução dele a partir de experiências. Então, lembrar seria muito mais do que reviver, mas refazer, reconstruir as experiências do passado. Logo, a memória seria esforço, isto é, *trabalho*.

Tarefa complexa, pois habitualmente somos levados a pensar a memória, a história em relação ao tempo, em que memória e história parecem se confundir, ou de fato, confundem-se. Bem, mas para que possamos continuar falando em reconstrução da memória, bem como de uma história singular e coletiva, além do fator tempo, não podemos esquecer de mencionar o desejo de preservação das coisas

para que a história se configure enquanto história.

Mas o desejo de preservação também traz consigo seus paradoxos: o temor pela perda do passado, daí a necessidade de preservá-lo. Por isso, história e memória se cruzam continuamente, e, é quase impossível afastar o passado (tempo) como não sendo ao menos um “ponto de encontro” entre memória e história. Ora, a memória embora seja algo que já passou (pois envolve menor realidade do que antes), não deixa de ser um processo de (re)significação daquilo que passou; pois o sentido de passado é um sentido ativo, por isso não há como desprezar o tempo, não importa se tempo como conceito ou tempo como simples medida, o tempo revela-se como sendo um forte instrumento de referência. Não obstante, ainda que a memória seja algo que *envolve mais ou menos realidade do que antes*, ou ainda trabalho, por isso mesmo ela não é estática, e nem poderia ser, uma vez que nossas relações são constantes, inúmeras, e variáveis, a memória também não poderia ser sempre a mesma. Com isso a memória torna-se questionável. E, por acreditarmos que ela não é estática, e por isso mesmo é questionável, também podemos dizer que existem múltiplas memórias, jamais uma memória unívoca. Dessa maneira, sempre que falamos em memória devemos pensar num processo de (re)organização de *memórias*. Dessa maneira, estabelece-se um desafio que se encontra na possibilidade do confronto. E, percebemos isso, mais uma vez, na definição geral dos afetos que também nos remete à memória:

“o afeto (...) é uma idéia confusa pela qual a mente afirma de seu corpo ou de uma de suas partes uma *força* de existir *maior ou menor do que antes* (...). Quando digo (...) *do que antes*, não entendo que a mente compara a constituição presente do corpo com o passado, mas que a idéia que constitui a forma do afeto afirma algo sobre o corpo que na verdade *envolve mais ou menos realidade do que antes*”⁹.

As memórias são confrontáveis. O fato é que a memória não pode se cristalizar como sendo única; a disputa entre as memórias do “passado” (que envolvem maior ou menor realidade) tem que acontecer para que se tornem memórias, essa disputa favorece os

⁹ Cf. *Ethica* III, def. geral dos afetos, 3, explicação.

grupos, ou seja, a formação de uma história coletiva, pois a memória que um grupo tem sobre determinada experiência coletiva irá se confrontar com a memória de outros grupos, por isso enfatizamos, as memórias serão sempre questionáveis, assim as memórias também são conflito. Mas, não apenas isso, talvez o primordial seja que as memórias não apenas portam uma questionável veracidade dos fatos, mas, sobretudo, acontecimentos que se quer ou não perpetuar. E aqui entram os usos políticos da memória, usos que envolvem interesses, o que é relevante narrar, esquecer (ocultar) e preservar (marcar). Contudo tanto a possibilidade de volta ao passado, quanto o poder de reconstruí-lo, reordená-lo, ou ainda, ocultá-lo, é apenas uma, dentre tantas faces desse vasto universo dos encadeamentos possíveis entre a mente e seu corpo.

Melancholiam expellere

Uma leitura spinozista de “Luto e Melancolia” de Sigmund Freud

Catharina Epprecht (Universidade do Rio de Janeiro)

Proposta inicial

Cânone dos estudos da depressão, “Luto e melancolia”, de Sigmund Freud, trata de dois quadros, um apontado como normal, outro como patológico, buscando nessa investigação conhecer mais a psique humana. A definição de melancolia para Spinoza faz parte do instrumental teórico útil a seu projeto ético-político. Embora também sirva ao entendimento do humano, não se trata a princípio de descrição de patologia. Claro está, portanto, que é preciso comparar tais definições com cautela.

Enquanto para Freud o luto é um afeto (em contraposição à patologia da melancolia), numa leitura spinozana, embora não citado diretamente na *Ética*, o luto é uma situação afetiva complexa, daquelas que o filósofo opta por não definir por serem compostas por afetos já citados.¹

A leitura comparativa entre Spinoza e Freud feita aqui parte da ideia de que esse se trata inicialmente de um mesmo estado de ânimo, seja ele considerado patológico ou quadro afetivo. As implicações de cada situação serão vistas ao longo do artigo, mas gostaria de ressaltar que a distinção de entendimentos abre possibilidade de questionar as categorias “doença” e “loucura”, em especial no que tange os afetos. Como aponta Spinoza:

E não são considerados menos loucos (...) aqueles que ardem de amor e sonham, noite e dia, apenas com a amante (...). Não se julga, em troca, que o avarento e o ambicioso, embora um não pense senão no lucro ou no dinheiro e o outro, na glória etc., delirem (...). Mas, na verdade, a avareza, a ambição e a luxúria são espécies de delírio, ainda que não sejam contadas entre as doenças.²

¹ EIII, def. af. 48, expl. (A edição da *Ética* usada neste trabalho foi a seguinte: Spinoza, Baruch, *Ética*, Autêntica, Belo Horizonte, 2010).

² EIV, 44, esc.

Por fim, para auxiliar a pensar tais questões, proponho ainda usar a teoria dos humores clássica grega.

Luto e melancolia para Freud

Apesar de apresentarem sintomas e causas excitantes semelhantes, para Freud, como já apontado, luto e melancolia são duas situações diferentes: a primeira, afetiva; a segunda, patológica. Entre possíveis detonadores para ambas estão a perda de um ente querido ou da abstração que ocupou o lugar desse ente, como o país, a liberdade ou um ideal. Como características comuns, aponta: desânimo profundamente penoso, cessação de interesse pelo mundo externo, perda da capacidade de amar, a inibição de toda e qualquer atividade, uma aparente apatia.³ Pode ainda haver insônia e recusa em se alimentar, compreendidas como “uma superação do instinto que compele todo ser vivo a se apegar à vida” (conexão com o suicídio).⁴

Ocorre que se encontra na melancolia, e apenas na melancolia, um traço distintivo: “exacerbada autocrítica”, “delírio de inferioridade”, enfim, a diminuição dos sentimentos de autoestima. E no decorrer de *Luto e melancolia*, o autor indicará a autoinsatisfação com o ego como ponto mais importante da dita patologia.⁵

As causas imediatas da melancolia podem ser as mesmas do luto, mas Freud enfatiza por traz dessa causa imediata uma perda de natureza mais ideal no caso melancólico. Muitas vezes não se vê claramente o que foi perdido, aliás, como aponta, muitas vezes o paciente pode até saber *quem* ele perdeu, mas não *o que* ele perdeu *nesse* alguém. “No luto é o mundo que se torna pobre e vazio, na melancolia é o próprio ego.”⁶

A perda de amor-próprio do paciente melancólico é uma perda referente ao ego mais do que ao objeto exterior. Freud chega a essa

³ O termo específico “apatia” não aparece em *Luto e melancolia*, mas sim em textos anteriores e posteriores que tratam do mesmo tema.

⁴ Freud, Sigmund, “Luto e melancolia”, in *Obras completas*, vol.14, Imago, Rio de Janeiro, 2006.

⁵ Cabe ressaltar que Freud insiste em não considerar patológico o luto, afinal “as pessoas não abandonam de bom grado uma posição libidinal”. O afastamento temporário do luto seria uma “atitude normal para com a vida” (ibid.).

⁶ Ibid.

conclusão ao perceber que, diferentemente do que ocorreria numa pessoa “esmagada (...) pelo remorso e pela autorrecreinação”, não há no melancólico uma atitude de humildade de quem de fato se julga desprezível. Pelo contrário, há certa insistência, como se sentisse injustiçado, simultânea a uma satisfação no desmascaramento de si mesmo. Aqui o autor vê a divisão do ego em dois, em que uma parte se coloca contra a outra, julgando-a e a tornando seu objeto. Freud chama esse “agente crítico” de consciência, mas em textos posteriores ele ganhará o termo superego.

Quando a relação objetal é destruída, no caso dito normal, a libido deveria ser retirada desse objeto e direcionada a outro. No caso da melancolia, a libido se direciona ao ego, e se estabelece uma identificação desse com o objeto abandonado. Diz Freud, “a sombra do objeto caiu sobre o ego”, que passa a ser julgado como se fosse o objeto perdido. “Refugiando-se no ego, o amor escapa à extinção.” E o fato de a escolha objetal ter características narcísicas (amo alguém cujas características são valores para mim)⁷ conta para reforçar esse quadro.

“Se o amor pelo objeto – um amor que não pode ser renunciado embora o próprio objeto o seja –, se refugiar na identificação narcisista, então o ódio entra em ação nesse objeto substitutivo, dele abusando, degradando-o, fazendo-o sofrer e tirando satisfação sádica de seu sofrimento.”⁸

Chega a chamar de “agradável” a autotortura da melancolia. Essa seria uma maneira de se vingar do objeto original ao maltratar o ente amado através de sua doença, sem que haja necessidade de expressar tal hostilidade.

Do mesmo modo que o luto compele o ego a desistir do objeto, declarando-o morto e oferecendo ao ego o incentivo de continuar a viver, assim também cada luta isolada da ambivalência distende a fixação da libido ao objeto, depreciando-o, denegrindo-o e mesmo, por assim dizer, matando-o. É possível que o processo (...) chegue a um fim, quer após a fúria ter-se dissipado, quer após o objeto ter sido abandonado como destituído de valor.⁹

⁷ Freud, Sigmund, “Sobre o narcisismo: uma introdução”, in *op. cit.*

⁸ Freud, Sigmund, “Luto e melancolia”, *op. cit.*

⁹ *Ibid.*

Para o autor, o sadismo baseado na ambivalência (que Freud julga inerente ao amor) explica a tendência ao suicídio. A leitura freudiana é a de que a ação do indivíduo contra si mesmo seja de fato uma hostilidade dirigida a outrem (realocado no ego, bem entendido).

Paixão intensa e suicídio: ambos envolvem idealização de algo amado, ainda que Freud proponha que o domínio do ego em cada caso seja de maneira diferente. Nos dois, entretanto, afirma ele, o objeto amado se revela mais poderoso que o próprio ego. Por certo que o objeto ganha um tamanho maior do que deveria ter para o bem-estar da pessoa afetada. Freud se pergunta se a “perda no ego independentemente do objeto – um golpe puramente narcisista contra o ego – não bastará para produzir o quadro de melancolia.”¹⁰

Também nota a “insanidade circular” (hoje chamada bipolaridade), oscilação entre melancolia e mania. A mania se daria quando um grande dispêndio de energia psíquica se torna subitamente desnecessário.¹¹ Chega a tecer semelhanças com a embriaguez alcoólica, quando se suspende um dispêndio de energia de repressão, e ainda podemos pensar o apaixonamento em sua superexcitação (*titillationen* excessiva spinozana). Ou seja, a energia antes concentrada, libera-se e o homem busca vorazmente novas catexias objetais, que acabam por constituir uma “descarga de emoção jubilosa”, possivelmente uma alegria excessiva.

Melancolia e *hilaritas* spinozanas

A definição de melancolia consta no meio do escólio de EIII, 11:

(...) Além disso, chamo o afeto da alegria, quando está referido simultaneamente à mente e ao corpo, de excitação [*titillationem*] ou contentamento [*hilaritatem*]; o da tristeza, em troca chamo de dor [*dolorem*] ou melancolia [*melancholiam*]. Deve-se observar, entretanto que a excitação e a dor estão referidas ao homem quando uma de suas partes é mais afetada do que as restantes; o

¹⁰ Ibid.

¹¹ Analogias de Freud: um miserável que ganha dinheiro, uma luta árdua que é enfim vitoriosa ou uma pessoa se desfaz de uma posição falsa mantida por muito tempo.

contentamento e a melancolia, por outro lado, quando todas as suas partes são igualmente afetadas.

Assim, toda alegria é *titillationem* ou *hilaritas*, e toda tristeza ou é *dolorem* ou *melancholiam* – aliás, como se verá, a maior parte das alegrias é excitação (*titillationem*), enquanto a grande maioria das tristezas, dor (*dolorem*). Talvez por isso, o filósofo não volte muito ao tema da melancolia e na Definição geral de afetos limite-se a dizer que omitirá definições de *hilaritas*, *titillationis*, *melancholiae* e *doloris* por se tratar de espécies de alegria e tristeza.¹²

Todavia se trata de importante conceito a ser pensado, não apenas na comparação com o quadro clínico freudiano, mas também por figurar entre as primeiras definições afetivas apontadas por Spinoza e por receber um tratamento especial, uma posição enfática e (como bem lembra Laurent Bove na *Stratégie du Conatus*) uma das poucas colocações pessoais no método geométrico da *Ética*: “Por quê, com efeito, seria melhor matar a fome e a sede do que expulsar a melancolia? Este é o meu princípio e assim me orientei”.¹³

A *Ética* trata um pouco mais da *hilaritas*, afeto que tem muito a ver com a beatitude e que pode ser considerado (quase?) contrário à *melancholiam*, de modo que investigar uma é também estudar a outra. Buscarei, portanto, analisar e pensar a melancolia tanto por sua definição direta, quanto por meio da *hilaritas*.

Nesse viés, importante atentar para o seguinte escólio:

É mais fácil conceber o contentamento, que eu disse ser bom, do que observá-lo. Com efeito, os afetos pelos quais somos cotidianamente afligidos estão referidos, em geral, a uma parte do corpo que é mais afetada que as outras e, por isso, esses afetos são, em geral, excessivos e ocupam a mente de tal maneira na consideração de um único objeto que ela não pode pensar nos outros. (...) ¹⁴.

Três questões despontam: 1. O caráter excessivo dos afetos, ligado à 2. fixação a um objeto; e 3. o aspecto mais teórico do que

¹² EIII, def. af. 3, expl.

¹³ EIV, 45, cor. 2, esc. 2.

¹⁴ EIV, 44, esc.

prático da *hilaritas* (que nos leva a crer que o mesmo ocorre com a melancolia), ou ainda de mais fácil entendimento intelectual do que de percepção e observação direta.

Dois tipos de equilíbrio afetivo (i.e., todo o corpo sendo igualmente afetado), a princípio, *hilaritas* e *melancholia* não seriam excessivas. Porém, duas proposições antes¹⁵ é possível pensar diferentemente: “O contentamento [*hilaritas*] nunca é excessivo, mas sempre bom, enquanto, inversamente, a melancolia [*melancholia*] é sempre má”.¹⁶ É de se notar que, apesar do “inversamente”, Spinoza não especifica se a melancolia é ou não excessiva. Mas é categórico ao dizer que é sempre má.

Daí entende-se que: 1. Excitação e dor são sempre excessivos; 2. Contentamento nunca é excessivo; 3. Não se pode dizer que melancolia seja ou não excessiva (baseado no que foi colocado até aqui); 4. Contentamento é sempre bom; 5. Melancolia é *sempre má*.¹⁷

Ao mesmo tempo, a demonstração de EIV, 42 trata da fixação, do “ocupar a mente” de maneira a impedi-la a pensar em outros objetos. Fixa-se na tristeza é despotencializar-se constantemente e vice-versa, levando a uma diminuição do *conatus* e possivelmente à morte. É o que Laurent Bove chama de “verdadeira dinâmica do suicídio”,¹⁸ que impede a persistência-resistência-produtividade características da estratégia espontânea de afirmação dos corpos. Não resistir-produzir é automaticamente rumar para a destruição. E não há dúvida de que certos comportamentos destrutivos, promovidos por ideias inadequadas, caminham nessa direção, de modo que se pode pensar com Spinoza numa *melancholia não apática*. Tanto Freud como Spinoza apontarão o funcionamento afetivo/psíquico da melancolia como enfermo, insano.

Ainda em EIV, 42, afirma Spinoza que “A melancolia (...) é uma tristeza que, enquanto referida ao corpo, consiste em que a potência

¹⁵ Em cuja demonstração Spinoza também se ocupa das definições de contentamento e melancolia.

¹⁶ EIV, 42.

¹⁷ Quanto à dor e excitação, podem ser boas ou más, dependendo da condição. (Cf. EIV, 43).

¹⁸ Bove, Laurent, “*Hilaritas et acquiescentia in se ipso: une dynamique de la joie*”, in *La Stratégie du Conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p.120.

de agir do corpo é inteiramente diminuída ou refreada” [*absolute minuitur vel coercetur*].¹⁹ No que tange a diminuição do *conatus*, importante questionar o que seria a potência de agir do corpo estar “inteiramente diminuída ou refreada”. Pode um corpo parar e não morrer? Chegar ao nada, “zerar”? Um corpo absolutamente impotente é um corpo morto? Será possível na vida esse grau zero de afecção (apatia total)?

Pelo entendimento de Bove, uma vez instalada tal dinâmica, ela só pode ser reconduzida via intervenção externa, o que significa que ainda que instalada, não é sinônimo imediato de morte. Talvez algum grau de inércia permita ao corpo durar antes de morrer, o que levanta questões sobre a relação tempo-afecção, que se desdobra, por sua vez na ideia de *propagação afetiva* – a meu ver, um importante caminho para se pensar não apenas a cura (ao se trabalhar com a categoria doença), mas também o caminho para a beatitude.²⁰

Quanto ao terceiro problema, de ser um afeto mais teórico do que prático, é de se pensar que dificilmente corpo-mente estão afetados unicamente de tristeza e igualmente afetados em todas as suas partes. Como colocado por Spinoza, a *hilaritas* é mais fácil de conceber do que de observar.²¹ Em um primeiro momento, parece que *hilaritas* e *melancholia* dizem respeito à intensidade ou força da alegria ou tristeza, mas depois parece tratar mais da sua totalidade, homogeneidade ou plenitude. E cabe inserir mais uma vez a questão da temporalidade: estar igualmente afetado depende da simultaneidade na afecção?

Como a relação com o ego é o ponto primordial da teoria freudiana, proponho continuar a pensar a questão melancolia via amor-próprio (*philautia*). Nesse sentido, é interessante que pela leitura freudiana o suicídio não se traduza num ódio a si, mas num

¹⁹ EIV, 42, dem.

²⁰ Investigação que infelizmente não cabe ao escopo desse artigo.

²¹ Dois exemplos possíveis: o bebê (exemplo de Bove), que devido a suas baixas demandas pode tê-las mais facilmente atendidas por completo, e beber água com muita sede. O exemplo quase inverso ao da água, isto é, o melancólico, seria o de tomar um veneno, que inicialmente afetaria poucas partes, mas gradualmente afetaria todas. (Mas nesse último caso, é preciso desconsiderar a simultaneidade afetiva).

amor-ódio em que figuram ambivalência (flutuação de ânimo) tanto no amor objetual quanto no amor narcísico. Imprescindível apontar que o narcisismo para Freud não é necessariamente inadequado, mas sim um passo fundamental do desenvolvimento do ser que pode acabar se inadequando.²² Mas o mais importante é pensar no amor ao que se é ou ao que imagina ser (idealização).

Independentemente do suicídio, o quadro melancólico só é possível com base em idealização do ego, que talvez ressoe numa idealização do objeto. É aqui que o narcisismo/amor a si pode se inadequar. Torna-se um amor não a si mesmo, mas à imagem que se faz de si. A quebra dessa idealização pode ser respondida suave ou violentamente. No primeiro caso, adéqua-se a si mesmo, compreende-se suas “falhas” mas o amor a si não é danificado. No segundo caso, mais drástico, o da melancolia, sim.

Considerações finais

Freud e Spinoza concordam ao tratar da despotencialização característica da melancolia, como um processo que leva à destruição, assim como consideram a fixação a um objeto como delírio/doença, apesar de Freud parecer partir do pressuposto de “disposição patológica”,²³ que pode levar a crer no fatalismo de nascer melancólico. O pensamento spinozista trataria mais da afecção e constituição do ser por causas externas do que de uma predisposição inata.

A delimitação da categoria doença pode, no entanto, desfavorecer sua cura, entre outros motivos por o doente carregar consigo o signo da exclusão. Para esse ponto, a teoria dos humores clássica grega faz belas contribuições. Nela, a melancolia é um *temperamento*, isto é, uma tendência de humores, de afetos, associada a uma substância orgânica (e nesse sentido ainda inata): a bile negra.²⁴ Os quatro humores/temperamentos definidos por Hipócrates eram causados pela concentração no corpo de bile, bile negra, fleuma e sangue.²⁵

²² Freud, Sigmund, “Sobre o narcisismo: uma introdução”, *op. cit.*

²³ Freud, Sigmund, “Luto e melancolia”, *op. cit.*

²⁴ μελαγχολία: μέλας (*melas*, negra) + χολή (*kholé*, bile).

²⁵ Resultavam nos humores colérico, melancólico, fleumático e sanguíneo.

Tudo era uma questão de temperar humores.

Para Aristóteles, o excesso da melancolia também estaria associado à excepcionalidade (genialidade).²⁶ Tal tese pode ter uma leitura mais associada à bipolaridade psicanalítica, de quem deprime e depois recupera o tempo perdido com excessos de estudo, trabalho etc, ou a uma sensibilidade exacerbada, característica de uma capacidade aumentada de percepção e elaboração, mas também abrindo brechas para um afetar-se mais intenso (não necessariamente um bem-afetar-se²⁷).

Curioso que as três linhas de pensamento aproximados nesse artigo (freudiana, spinozana e aristotélica) cite a paixão, o suicídio e a embriaguez para tratarem do tema da melancolia. Fazem parte dessa lógica o excesso, o delírio (ideia inadequada) e o amor (a si e a algo/alguém). Ao se esvaziar a carga inata da teoria clássica e alguma possível delimitação excessiva e excludente de doença (filosófica ou psicanalítica), o lidar com a tendência melancólica talvez ganhasse ares mais saudáveis.

²⁶ Aristote, *L'Homme de Génie et la Mélancolie*, Payot&Rivage, Paris, 2006. Ver ainda; Chauí-Berlinck, Luciana, “Melancolia e contemporaneidade”, in *Cadernos espinosanos* XVIII, USP, São Paulo, jan-jun 2008 e Paula, Marcos F. de, “Espinosa e a tradição melancólica”, in Idem.

²⁷ Ou seja, não se trata nesse caso da conhecida *útil* disposição a “ser afetado de muitas maneiras”, de EIV, 38 e EIV, cap. 27.

O corpo e o tempo: entes reais e entes de razão

Ravena Olinda Teixeira (UFC, Brasil)

Em uma filosofia da imanência os conceitos de infinito e finito tornam-se mais próximos, pois em uma realidade única, isto é, sem transcendência, aquilo que é finito e aquilo que é infinito coexistem simultaneamente. Nessa perspectiva, a filosofia de Spinoza apresenta o conceito de substância enquanto aquilo que é infinito e seus modos de expressão que podem ser infinitos e finitos. Para Spinoza ser infinito é uma questão de potência. O corpo é descrito na *Ética*¹ como um modo finito que expressa a essência de Deus enquanto considerado como coisa extensa, ele é uma produção que tem potência para existir de forma determinada até que outro corpo maior possa limitá-lo. Dessa forma, Spinoza afirma que o corpo existe na duração. Existir na duração é uma condição apenas daquilo que é finito, uma vez que a substância e os modos infinitos são eternos. O corpo que existe na duração tem uma mente que a percebe e que forma ideias inadequadas e adequadas para compreender sua própria existência, é por isso que, pelo primeiro gênero de conhecimento, a mente percebe sua própria finitude e forma a partir disso ideias que vão auxiliar a sua compreensão.

Em *Pensamentos Metafísicos* Spinoza nos explica que essas ideias podem ser chamadas de entes de razão ou entes de imaginação e faz questão de destacar que os homens erram apenas por confundir os entes de razão e de imaginação com os entes reais, visto que os entes de razão e entes de imaginação só existem para auxiliar a própria mente a compreender o seu objeto. Enquanto o corpo é um modo do atributo extensão que expressa a potência de Deus enquanto coisa extensa, o tempo é um modo do imaginar, um modo da mente.

Dessa forma, Spinoza compreende que o tempo é um conceito vazio de realidade ontológica, pois é um produto exclusivo da mente humana. Ademais, nós percebemos o tempo e a duração de nosso próprio corpo pelo primeiro gênero de conhecimento, enquanto o

¹ Spinoza, B. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, Autêntica, 2008.

segundo e o terceiro gêneros nos fazem perceber as coisas como necessárias e eternas, portanto, na quinta parte da *Ética*, ao encerrar seu projeto filosófico, Spinoza propõe que o sábio passe a conceber não só a mente como também seu próprio corpo sob a perspectiva da eternidade, propondo com isso que a ideia de tempo e de duração não seja predominante em nossa mente, pois a parte da mente que perece com o corpo é insignificante em relação com a parte dela que permanece eterna.

O corpo e a imaginação

A distinção entre entes reais e entes de razão realizada por Spinoza em sua obra *Pensamentos Metafísicos* se faz necessária para compreendermos o que significa para o autor os dois conceitos fundamentais deste trabalho, a saber, o corpo e o tempo. Bem como para compreender qual relação existe entre corpo e tempo e assim obter uma análise do que sua obra contribui para a compreensão do aspecto temporal do mundo e das coisas que duram, ou seja, do que é finito.

O primeiro capítulo de *Pensamentos Metafísicos* tem por título: “Do ente real, fictício e de Razão.” Nesse capítulo o autor pretende “explicar brevemente os pontos obscuros e que não são tratados pelos autores em seus escritos metafísicos.” Nesse sentido, Spinoza define ente enquanto: “tudo aquilo que, por meio de uma percepção clara e distinta, reconhecemos existir necessariamente, ou pelo menos poder existir.”² Com efeito, entes são as coisas que, sem contradições, existem ou que podem existir na natureza ou apenas em nossas mentes. Os que existem na natureza são chamados de entes reais e os que existem apenas em nossa mente são chamados de entes fictícios ou de Razão.

Sabemos pela proposição XIII da segunda parte da *Ética* que o corpo pode ser considerado uma partícula de extensão. Se o corpo está isolado ele é definido por Spinoza como um corpo simples e quando está agregado a outros corpos simples formam, em conjunto, um corpo composto. A união desses corpos simples formando um

² Spinoza. B. *Pensamento Metafísicos*. São Paulo, Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores) p.3.

corpo composto gera uma proporção definida que caracteriza a formação de um indivíduo. Spinoza deixa claro que todo indivíduo é um corpo composto. Os corpos simples distinguem entre si apenas pelo movimento e repouso ou pela velocidade e lentidão, os corpos compostos, no entanto, configuram-se de tal maneira que constituem unidos um único corpo, que mantém entre as partes que o compõem uma relação definida de movimento e repouso. Uma configuração própria que o define enquanto indivíduo e que o caracteriza como potência singular.

Essa potência singular também chamada de *conatus* está em constante alteração devido ao processo incessante de afecção dos corpos. Se o corpo é afetado negativamente sua potência diminui e se é afetado positivamente ela aumenta. Essa variação da potência é o que garante a esse corpo enquanto modo singular, ou seja, indivíduo, a sua permanência na existência. A Potência é a variação positiva do *conatus*. Enquanto o *conatus* sofrer mais variações positivas e sua potência for mantida, a relação de movimento e repouso entre as partes que compõem esse corpo composto será garantida, entretanto, se o *conatus* desse corpo composto for afetado negativamente de maneira constante as partes que o compõem podem se separar dele e formarem com outros corpos um outro indivíduo, resultando com isso a decomposição do corpo anterior.

Nesse processo de singularização o corpo está constantemente exposto ao acaso dos encontros. As relações que modificam o corpo são inevitáveis e por esse mesmo motivo é forçoso admitir que qualquer corpo enquanto modo singular existe de maneira definida e determinada na duração.

[...] somos uma coisa singular que não pode ser concebida como um corpo isolado entre outros corpos [...], porque ser coisa singular é ser um indivíduo composto de tantos outros indivíduos e que se mantém uma contínua recomposição e regeneração de si mesmo junto a outros indivíduos externos e internos, nas muitíssimas relações que estabelecemos, num processo contínuo de *singularização*.³

³ Itokazu, E. M. *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa*. Tese de Doutorado, São Paulo, USP/FFLCH, 2008. p. 153.

É nesse sentido que Spinoza escreve: “Pelo que foi dito, 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.”⁴

O corpo é um ente real, um modo singular e finito. Sua potência o faz existir de maneira determinada na duração. Nem mesmo o mais potente *conatus* de uma coisa singular pode garantir a ela a eternidade. Primeiro porque ela não tem potência para existir em si mesma, é absolutamente dependente dos mais modos; segundo porque existe sempre outro ser de mesma natureza capaz de limitá-la. Em outras palavras, o corpo é aquilo que tem potência para existir, apesar de ser limitado a qualquer momento.

Corpo é a terceira palavra mais presente na *Ética*, são registradas 582 ocorrências⁵, e, pelo prefácio da segunda parte, o conhecimento do corpo pode nos conduzir como que pela mão à beatitude suprema da mente, por isso temos dedicado ao corpo um pequeno tratado dentro da parte dois. Mesmo assim Spinoza insistentemente afirma que sobre o conhecimento do nosso corpo não temos senão um conhecimento confuso. Isso se dá porque a mente só conhece o próprio corpo à medida que sofre afecções e essas afecções não revelam como um conhecimento claro e distinto, pois todas as maneiras pelas quais um corpo qualquer é afetado por outro seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que afeta. Disso se segue que a mente humana percebe juntamente com a natureza de seu corpo, a natureza de muitos outros corpos. Sendo a própria mente humana, definida por Spinoza, apenas enquanto uma ideia que a mente tem do seu próprio corpo. Uma ideia confusa e mutilada, pois é um corpo que está incessantemente em choque com outros corpos. Spinoza ainda afirma: “Que as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores.”⁶

Nessa passagem podemos notar claramente o quanto a mente depende do corpo para perceber as coisas e até o próprio corpo.

⁴ EIIIP59S.

⁵ Macherey, P. *Introduction à l'Éthique de Espinosa: la seconde partie: la réalité mentale*. vol2, PUF, Paris. 1997. p.10.

⁶ EIIIP16C2.

“Se o corpo humano não foi afetado, de nenhuma maneira, por algum corpo exterior, então, a mente humana tampouco foi afetada, pela ideia desse corpo; ou seja, a mente não percebe, de nenhuma maneira, a existência desse corpo.”⁷

Ao perceber o corpo nós não percebemos nitidamente a natureza desse corpo, mas apenas de maneira mutilada uma mistura entre a natureza do nosso corpo e a natureza do corpo exterior. Assim sendo, quando a mente forma imagens dessa afecção, ela forma imagens que serão necessariamente confusas e mutiladas, tornando o conhecimento imaginativo sempre fadado ao erro.

O primeiro gênero de conhecimento ou a imaginação apesar ter ideias que misturam a natureza dos corpos e que são confusas e mutiladas também é responsável por nos fazer perceber o mundo e as coisas que nos rodeiam. Pela imaginação a mente percebe seu objeto, o corpo, e percebe que esse corpo existe na duração. Ou seja, é pela imaginação que a mente tem consciência de que seu corpo é finito.

Tempo: um ente de razão

Em *Pensamento Metafísicos*, Spinoza afirma que quimeras, entes fictícios e entes de razão não são reais. Uma quimera não pode existir por sua própria natureza, pois sua natureza envolve contradição; um ente fictício exclui a percepção clara e distinta, já que fictício é aquilo que os homens, em suas mentes, juntam o que querem juntar e separam o que querem separar e o ente de razão, por sua vez, é definido como modo do pensar que serve para que as coisas sejam mais facilmente imaginadas, explicadas ou conhecidas. Os modos de pensar são as afecções do pensamento, (ex: alegria, imaginação, intelecto, etc). Pela carta XII⁸ sabemos que a memória, a imaginação, o tempo, o número e a medida também são modos do pensar, visto que todas essas coisas existem apenas na mente. Modos do pensar não como as ideias porque não possuem ideados. Conseqüentemente, todas as coisas que não possuem ideados e

⁷ EIIP26Dem.

⁸ Spinoza. B. *Correspondências*. São Paulo, Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores). p. 375.

existem apenas na mente, com o objetivo de auxiliar a compreensão, são aquilo que chamamos de entes de razão.

No décimo capítulo do *Breve Tratado*, ele escreve: “Algumas coisas estão em nosso intelecto, e não na Natureza e, portanto, são também uma obra unicamente nossa e servem para entender distintamente as coisas; entre elas incluímos todas as relações que se referem a coisas diversas, e às quais chamamos: entes de razão.”⁹ E em seguida nos dá o seguinte exemplo: “Tudo o que existe na natureza ou são coisas, ou ações. Ora, o bem e o mal não são coisas e nem ações. Logo, o bem e o mal não existem na Natureza.”¹⁰ Nessa mesma perspectiva, percebemos que o bem e o mal não tem nenhuma realidade ontológica e que só existem à medida que nós os colocamos em relações determinadas. Da mesma forma, o tempo não tem nenhuma realidade ontológica, mas nós o imaginamos, porque percebemos que somos duráveis, percebemos coisas finitas.

No apêndice da primeira parte da *Ethica*, Spinoza confirma o que já havia escrito em *Pensamentos Metafísicos* e em *Breve Tratado*: “Vemos, pois, que todas as noções que o vulgo costuma utilizar para explicar a natureza não passam de modos do imaginar e não indicam a natureza das coisas, mas apenas a constituição da sua própria imaginação”.

Ao definir o tempo enquanto ente de Razão, Spinoza nos diz que ao contrário do que imaginamos a duração não é a medida do tempo, nem é composta de momentos. Segundo Ericka Itokazu, Spinoza faz em seu sistema filosófico um esvaziamento ontológico do tempo e esse processo pode ser observado em uma análise da distinção realizada por Spinoza entre entes reais e entes de razão. O esvaziamento ontológico torna-se mais claro quando Spinoza escreve: “O tempo não é uma afecção das coisas, mas apenas um modo de pensar, ou, como já dissemos, um ente de Razão.”¹¹

Mesmo a mente tendo uma ideia de tempo para explicar a sua duração, Spinoza escreve: “Da duração do nosso corpo não podemos ter senão um conhecimento inadequado.”¹² Enumero aqui duas razões pelas quais esse conhecimento sempre será inadequado.

⁹ Spinoza, B. *Breve Tratado*. Belo Horizonte, Autêntica, 2012. p. 86.

¹⁰ Spinoza, B. *Ibid.* p.87.

¹¹ Spinoza, B. *Pensamento Metafísicos*, op. Cit., p. 12.

¹² EIIP30.

A primeira é porque a mente humana não é capaz de formar a partir das imagens que tem das afecções do corpo ideias claras e distintas; e segundo porque a duração de qualquer modo singular não pode ser definida pela substância, nem pelo tempo, e muito menos pelo próprio corpo, mas por corpos exteriores. Visto que a duração de nosso corpo é determinada pelos corpos exteriores, ou melhor, pela relação que temos com estes corpos, concluímos que: “a duração é a continuação indefinida do existir.”

Até aqui tratamos do primeiro gênero do conhecimento, esse conhecimento que é inteiramente dependente do corpo, e que forma imagens a partir de suas afecções. Todavia, Spinoza escreve: “É da natureza da razão perceber as coisas sob uma certa perspectiva de eternidade.”¹³ A última parte da *Ética* tem por título *A potência do Intelecto*, nessa parte Spinoza parece nos propor um caminho pelo qual o corpo e a mente sejam reeducados e possam a partir de si mesmos ter ideias adequadas, isto é, ter conhecimento claro e distinto.

Logo na quarta proposição ele assevera: “Não há nenhuma afecção do corpo da qual não possamos formar algum conceito claro e distinto.” Essa indicação resvala mais no campo ético da própria obra, em outras palavras, nas ações práticas de um indivíduo que pretende padecer menos e agir conforme os ditames da razão. Nessas proposições temos, segundo o próprio Spinoza, “todos os remédios para os afetos.” Contudo, a partir da proposição vinte e um, o autor trata novamente de tempo, corpo, mente e duração. Afirma logo na proposição seguinte que “a mente humana não pode imaginar nada, nem se recordar das coisas passadas, senão enquanto dura o corpo.”

Na proposição vinte e três, Spinoza é polêmico ao afirmar que: “A mente humana não pode ser inteiramente destruída com o corpo: dela permanece algo, que é eterno.” Nenhuma duração é atribuída à mente humana, porque esta não pode ser definida pelo tempo, senão enquanto está expressando o próprio corpo. Em seguida, Spinoza nos explica que essa ideia que exprime a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade é um modo definido do pensar, que pertence à essência da mente.

¹³ EIIP44C2.

Assim, embora não nos recordemos de ter existido antes do corpo, sentimos, entretanto, que a nossa mente, enquanto envolve a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade, é eterna, e que esta existência da nossa mente não pode ser definida pelo tempo, ou seja, não pode ser explicada pela duração. Portanto, pode-se dizer que nossa mente dura e que sua existência pode ser definida por um tempo preciso apenas à medida que envolve a existência atual do corpo; e, apenas sob essa condição, ela tem o poder de determinar a existência atual das coisas pelo tempo e de concebê-las segundo a duração.¹⁴

O objetivo de Spinoza, para que tenhamos cada vez mais ideias claras e distintas e para que percebamos as coisas pela perspectiva da eternidade é que a mente tenha potência para produzir suas próprias ideias, sem relação com as afecções do corpo, e dessa forma, sem relação com a duração.

Conclusão

Concluimos que o tempo em Spinoza não tem nenhuma realidade ontológica, senão enquanto um mero modo do pensar que existe apenas em nossa mente e serve de auxílio para nossa imaginação compreender a duração indefinida dos corpos. A mente intui quando produz ideais a partir de si mesma. Entre o primeiro gênero (imaginação) e o terceiro gênero (intuição) podemos perceber as coisas como atuais de duas maneiras: ou enquanto existem em relação com um tempo e um local determinados, ou enquanto estão contidas em Deus e se seguem da necessidade da natureza divina. É somente pela segunda perspectiva que podemos conceber as coisas como eternas.

É, justamente, do terceiro gênero do conhecimento que vem a maior satisfação da mente humana, a saber, “segue-se que a natureza humana pode ser de uma natureza tal que a sua parte que perece juntamente com o corpo não tenha nenhuma importância, em comparação com a parte que permanece”¹⁵. Pois formando em nossas

¹⁴ EVP23S.

¹⁵ EVP38S.

mentes ideais sob a perspectiva da eternidade, transformamos nossa mente de forma que ela tenha extrema consciência de si mesma, de Deus e das coisas; de tal maneira que tudo aquilo que esteja referido à sua memória ou à sua imaginação não tenha, em comparação com seu intelecto, quase nenhuma importância. E dessa forma, o sábio em nada teme a morte.

Assim, Benedictus de Spinoza encerra sua obra com as seguintes palavras: “Dou por concluído, com isso, tudo que eu queria demonstrar a respeito do poder da mente sobre os afetos e sobre a liberdade da mente”¹⁶.

¹⁶ EVP41S.

RECORRIDO VII

El idealismo absoluto como revolución copernicana del spinozismo

Héctor Ferreiro (Unsam- Conicet)

I. En su famoso artículo del año 1974 “¿Cómo se siente ser un murciélago?”, Thomas Nagel sostenía:

La conciencia es lo que hace que el problema mente-cuerpo sea realmente inextricable. (...) La reciente ola de euforia reduccionista ha producido varios análisis de los fenómenos y conceptos mentales diseñados para explicar la posibilidad de alguna variante de materialismo, de identificación psicofísica o de reducción. (...) Sin la conciencia, el problema mente-cuerpo sería mucho menos interesante; con la conciencia, parece insoluble. (...) Y un examen cuidadoso mostrará que ningún concepto de reducción actualmente disponible es aplicable. Quizá se pueda concebir una forma teórica nueva para ese fin; pero tal solución, si existe, se encuentra en un futuro intelectual distante.¹

Precisamente este difícil problema de cómo explicar la relación entre la mente y el mundo en el marco teórico de un monismo naturalista y de la tesis reduccionista que le es inherente es lo que constituye el núcleo de la crítica de Hegel al spinozismo. En efecto, lo que Hegel denomina “sistemas de la sustancialidad”² no son sino variantes de un monismo de tipo naturalista o materialista; Hegel menciona así en este contexto a Parménides y a los eleatas³,

¹ Thomas Nagel, “What is it like to be a bat?”, *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1974), pp. 435–436.

² W17:494 [Las obras de Hegel citadas en este artículo corresponden a la edición G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, Eva and Michel, Karl Markus, ed., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, y son citadas según los números de los tomos de la misma; así, por ejemplo, W17:494 remite a la página 494 del tomo 17 de dicha edición].

³ Cf. W5:85; Enz § 573A; W12:90.

a Giordano Bruno⁴, a los materialistas franceses⁵ y, en un lugar de privilegio entre todos ellos, a Spinoza. Spinoza es quien para la época en que Hegel está escribiendo, es decir, las primeras décadas del siglo XIX, ofrece en su opinión el sistema monista más desarrollado y coherente.⁶

Si aceptamos como correcto o verosímil el panorama que nos describe Thomas Nagel, pareciera que todavía en la actualidad, más de un siglo y medio después de la muerte de Hegel, las profundas dificultades que Hegel percibía en los sistemas de la sustancia para explicar la relación entre la mente y el mundo siguen todavía sin haber podido ser resueltas. En verdad, el modelo teórico del idealismo absoluto que Hegel propone pretende ser precisamente la solución a exactamente esas dificultades y justamente *porque* el modelo del monismo materialista no es en su opinión capaz de resolverlas. En efecto, es Hegel mismo quien presenta el punto de vista del idealismo absoluto como un resultado o corolario de lo que a sus ojos es una incapacidad intrínseca del paradigma monista de la sustancia para explicar satisfactoriamente la relación entre el pensamiento y la extensión.

Hegel expone los principios fundamentales del idealismo absoluto en la tercera parte de su Lógica, esto es, en la Lógica subjetiva o Lógica del Concepto. La Lógica objetiva que la precede y que culmina con la teoría de la sustancia y, en su formulación histórica concreta conocida por Hegel, con la filosofía teórica de Spinoza, es, dice Hegel, la “exposición genética del Concepto” (*die genetische Exposition des Begriffes*)⁷, esto es, en otros términos, la genealogía del idealismo absoluto. El idealismo absoluto se presenta desde el principio mismo, pues, con la pretensión de ser aquella “forma teórica nueva” que Nagel sostenía que, de existir, “se encuentra en un futuro intelectual distante”. Ahora bien, que el modelo teórico del idealismo absoluto efectivamente sea ese nuevo modelo teórico, en el sentido de que realmente ofrezca una solución convincente a lo que el monismo materialista no logra solucionar en lo que concierne al problema de la relación entre la mente y

⁴ Cf. W20:24–25, 28.

⁵ Cf. W20:122.

⁶ Cf. W17:500.

⁷ Cf. W6:245.

el mundo, eso es un asunto distinto y no será objeto de discusión en este trabajo. En todo caso, resulta oportuno mencionar en este contexto que en algunas corrientes internas a la filosofía analítica es decir, al de una tradición filosófica históricamente afin a la imagen del mundo monista materialista y al programa reduccionista que deriva de ella, asistimos en las últimas décadas a un verdadero “giro hegeliano”. Este giro hegeliano de la filosofía analítica comenzó en los años 50 del siglo XX por iniciativa de Wilfrid Sellars y ha tenido entretanto una recepción positiva en un público cada vez más numeroso; puede mencionarse aquí a pensadores como Willard Van Orman Quine, Donald Davidson, Richard Rorty y en especial, más recientemente, Robert Brandom y John McDowell.⁸

II. La historia de la filosofía de Hegel es, deliberadamente, una filosofía de la historia de la filosofía; es, más precisamente, una *filosofía de la filosofía, metafilosofía*. Por esta razón, la filosofía constituye una disciplina *interna* del Sistema del idealismo absoluto. El criterio de legitimidad de la historia de la filosofía que Hegel practica es así la Lógica del propio sistema, no la historia o la filología o la exégesis textual. En cuanto disciplina metafilosófica, la historia de la filosofía es en Hegel una disciplina puramente conceptual, un análisis evolutivo y genealógico de los argumentos filosóficos y de la coherencia de los mismos; sólo desde este punto de vista es también un análisis de los argumentos que los diferentes filósofos han fácticamente sostenido a lo largo del tiempo. En el contexto del pensamiento de Hegel, las particulares formulaciones históricas de la argumentación filosófica son, pues, ilustraciones de esa disciplina genealógico–conceptual que es a sus ojos la filosofía

⁸ Cf. Redding, P., *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007; Barber, M. *The Intentional Spectrum and Intersubjectivity: Phenomenology and the Pittsburgh Neo-Hegelians*, Ohio University Press, Athens, 2011; Rockmore, T., *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*, Yale University Press, New Haven, 2005; Nuzzo, A., *Hegel and the Analytic Tradition*, Continuum, Londres, 2010; Hylton, P., “Hegel and analytic philosophy”, en Beiser, F. (comp.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 445–486; Welsch, W., “Hegel und die analytische Philosophie. Über einige Kongruenzen in Grundfragen der Philosophie”, *Jenaer Universitätsreden*, 15, Jena, 2005, pp. 145–221.

misma. Por este motivo, Hegel habla de los sistemas de la sustancia en general y en este contexto es donde menciona luego, entre otros autores, a Spinoza. La lectura que Hegel hace de la filosofía de Spinoza no puede así ser considerada primariamente como verdadera o falsa en relación a lo que habría pretendido expresar con ella el mismo Spinoza, sino más bien como válida o inválida al interior del particular razonamiento filosófico-historiográfico del propio Hegel. El criterio desde el cual Hegel analiza y, según el caso, asume o critica el pensamiento de Spinoza es, más concretamente, su adecuación o inadecuación a lo que constituye para Hegel el objeto específico del filosofar como tal, a saber, la autofundamentación teórica del paradigma del idealismo absoluto a través de la exposición crítica de las falencias del paradigma realista. Filosofía es para Hegel, en efecto, exposición genética del Concepto, es decir, exposición genética del saber absoluto, o, lo que es lo mismo, “fenomenología del espíritu”. De este modo, la lectura hegeliana del spinozismo se presenta de antemano ya como una valoración ya como una crítica a la *forma* en que Spinoza expuso el contenido u objeto propio de la filosofía como tal y al grado en que el mismo es ocultado o deformado por dicha forma.⁹

De lo que se trata, pues, es de examinar cuál es propiamente la deficiencia intrínseca que Hegel considera que el monismo materialista y, en esta medida, el spinozismo, enfrenta a la hora de querer explicar la relación mente-mundo. El problema de la relación entre la mente y el mundo, o, desde otra perspectiva, entre el pensamiento y la extensión, es, en otros términos, el problema del *contenido semántico* y, en contracara, el problema de la *verdad*; más claramente: es el problema de cómo surgen y se legitiman los contenidos que conocemos y en qué condiciones podemos decir que esos contenidos representan el mundo extra-mental, es decir, que se trata de conocimientos verdaderos. Ciertamente Spinoza sostiene que “el orden y la conexión de las ideas son los *mismos* que el orden y la

⁹ Aclarado este punto, el análisis de la lectura que Hegel hace de la filosofía de Spinoza propuesto por Pierre Macherey resulta, por la perspectiva de su planteo exegético, de suyo cuestionable (cf. Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, François Maspero, Paris, 1979; reed. Édition La Découverte, Paris, 1990, véase especialmente Préface, pp. VIII–X).

conexión de las cosas”¹⁰; sin embargo, ¿cómo puede legitimarse que efectivamente esto es así en cada caso particular? ¿Cómo decidir cuál contenido determinado con el que juzgamos representarnos el mundo efectivamente lo representa? La tesis de la sustancia debe dar cuenta de la identidad mente-mundo, la sustancia *es* como tal esa identidad, pero para Hegel la identidad de la sustancia con los atributos y la resultante identidad de éstos entre sí es tan sólo *presupuesta* por Spinoza desde la sola exigencia de coherencia del reduccionismo propio del modelo teórico monista, el cual por lógica debe resolver la diversidad en una unidad¹¹; en opinión de Hegel, sin embargo, esa identidad no queda ya por ello mismo explicada, sino que es sólo afirmada o concedida.¹² Las definiciones de Spinoza son así para Hegel la base de un sistema meramente mecánico,

¹⁰ Ethica, II, 7: *Ordo et conexio rerum, idem ac ordo et conexio causarum, idem ac ordo et conexio idearum.*

¹¹ Cf. W6:196: Die Begriffe, die Spinoza von der Substanz gibt, sind die Begriffe der Ursache seiner selbst, – daß sie das ist, dessen Wesen die Existenz in sich schließe, – daß der Begriff des Absoluten nicht des Begriffs eines Anderen bedürfe, von dem er gebildet werden müsse; diese Begriffe, so tief und richtig sie sind, sind Definitionen, welche vorne in der Wissenschaft unmittelbar angenommen werden. Mathematik und andere untergeordnete Wissenschaften müssen mit einem Vorausgesetzten anfangen, das ihr Element und positive Grundlage ausmacht. Aber das Absolute kann nicht ein Erstes, Unmittelbares sein, sondern das Absolute ist wesentlich sein Resultat. Cf. asimismo W2:37; W6:196–197; W19:387–388; W20:167, 169–170, 172, 185–186, 264.

¹² Cf. W20:177: Dies ist nun in dieser Redeweise aufgewärmt worden: An sich ist die denkende Welt und die körperliche Welt dasselbe, nur in verschiedenen Formen. Aber es ist hier die Frage: Wie kommt der Verstand herbeigelaufen, daß er diese Formen auf die absolute Substanz anwendet? Und wo kommen diese beiden Formen her? / W20:250: Es ist dasselbe bei Spinoza, daß diese beiden Seiten des Universums unter sich keinen Zusammenhang haben, eine nicht auf die andere einwirkt, sondern völlig gleichgültig gegeneinander sind, überhaupt die differente Beziehung des Begriffs fehlt. / W17:531–532: Nun ist aber hier folgender Umstand, der eben den Beweis unbefriedigend macht. Jenes Allervollkommenste und Allerrealste ist nämlich eine Voraussetzung, an welcher gemessen das Sein für sich und der Begriff für sich Einseitige sind. Bei Cartesius und Spinoza ist Gott als Ursache seiner selbst definiert; Begriff und Dasein ist eine Identität, oder Gott als Begriff kann nicht gefaßt werden ohne Sein. Daß dies eine Voraussetzung ist, ist das Ungenügende, so daß der Begriff an ihr gemessen ein Subjektives sein muß. Cf. también Enz § 151Z, § 389A; W17:499; W20:166–167.

algorítmico de deducción.¹³ En la sustancia falta el principio de la determinación (*Bestimmen*).¹⁴ En esta medida, la constitución de los diferentes contenidos de nuestra actividad de saber y la relación de identidad entre la mente y el mundo a partir de esos contenidos queda como tal inexplicada. En cuanto instancia de identificación, la sustancia es, en palabras de Hegel, algo “inmóvil” (*unbewegt*) y “vacío” (*leer*), de allí no surge nada determinado y concreto, es más bien sólo el factor de unificación, el vórtice de reducción de la totalidad de las diferencias que constituyen el universo; la sustancia es el mero vínculo de todo lo determinado, pero ella misma como tal es precisamente por ello indeterminada, pura identidad abstracta, pura in-diferencia.¹⁵ En este respecto, Hegel, el filósofo antiempirista por excelencia, reivindica incluso a Locke contra Spinoza: resolver el problema del “origen de las ideas” (*origin of ideas*) es, en efecto, una exigencia teórica ineludible, exigencia que el monismo naturalista de la sustancia deja sin responder.¹⁶

A ojos de Hegel, el spinozismo no logra ofrecer una teoría

¹³ Cf. W4:456-457; Enz § 151Z; W20:163, 167, 189, 261, 437-438.

¹⁴ Cf. W5:455: Aber die Substanz als Indifferenz ist teils mit dem Bedürfnis des Bestimmens und mit der Rücksicht auf dasselbe verbunden; sie soll nicht die Substanz des Spinoza bleiben, deren einzige Bestimmung das Negative ist, daß in ihr alles absorbiert sei. Bei Spinoza kommt der Unterschied, die Attribute, Denken und Ausdehnung, alsdann auch die Modi, die Affekte und alle übrigen Determinationen, ganz empirisch herbei; es ist der Verstand, selbst ein Modus, in welchen dies Unterscheiden fällt; die Attribute stehen zur Substanz und zueinander in keiner weiteren Bestimmtheit, als daß sie die Substanz ganz ausdrücken und ihr Inhalt, die Ordnung der Dinge als ausgedehnter und als Gedanken, dieselbe ist. Cf. asimismo W5:388; W6:195-197; Enz § 389Z; W17:494, 499; W20:166-167.

¹⁵ Cf. W5: 98-99, 121, 178-179, 454-455; Enz § 86A, § 151Z; W20:166-167, 170, 204; W17:500.

¹⁶ Cf. W20:209: Locke schlägt so in Hinsicht der Methode den entgegengesetzten Weg ein wie Spinoza. Dieser hatte Definitionen vorne hingestellt: Locke ist umgekehrt bemüht, aufzuzeigen, daß die allgemeinen Vorstellungen hervorgehen aus der Erfahrung. Bei der Methode des Spinoza und Descartes kann man vermissen, daß die Entstehung der Ideen nicht angegeben ist, sie sind geradezu genommen, wie z. B. Substanz, Unendliches usf. Das Bedürfnis ist jedoch, aufzuzeigen, wo diese Ideen, Gedanken herkommen, wodurch sie begründet, bewahrheitet sind. So hat nun Locke ein wahrhaftes Bedürfnis zu befriedigen gesucht, indem er bemüht war, aufzuzeigen das Entstehen, die Begründung dieser allgemeinen Vorstellungen. Cf. también W20:197, 205-206, 223.

semántica y una teoría de la verdad sustentables; en esa medida, tampoco logra ofrecer una teoría del conocimiento y lo que hoy llamaríamos una epistemología satisfactorias. Y no puede hacerlo —éste es su diagnóstico— porque la ontología realista sobre la que está basado de suyo no lo permite. He aquí donde Hegel propone entonces el abandono del paradigma realista y su reemplazo por el paradigma del idealismo, y más exactamente del idealismo absoluto. Este nuevo paradigma implica que la concepción de que la realidad es una totalidad natural unificada debe ser superada por la concepción de que lo real es en verdad un sistema activo de teorización, es decir, en otros términos, que la totalidad objetiva debe ser superada por la totalidad de silogismos o inferencias que Hegel denomina “Concepto”. El modelo del idealismo absoluto abandona la concepción de la realidad como un sistema de *cosas* y la reemplaza por la de lo real como totalidad ideal de la comprensión. La realidad no es para Hegel sino el circuito infinito de inter-mediación de los significados del pensamiento. Que para Hegel la realidad no sea sino un sistema dinámico de significados, no quiere decir, sin embargo, que no exista, en su opinión, un mundo real al que se refiera el lenguaje humano, sino que lo que normalmente llamamos la “realidad” o el “mundo” es, en rigor, la *unidad* misma entre el mundo y la mente. La subjetividad *crea*, en cierto sentido, al mundo, pues para Hegel la subjetividad es como tal la relación con un aspecto del mundo distinto de ella, aspecto que ella delimita como *su* propio mundo específico en el que actúa y habita: esta relación, que no es sino lo que Hegel denomina “espíritu” o “razón”, es *absoluta*, porque abarca todo lo que puede haber; lo que queda fuera de sus márgenes es para Hegel, a diferencia de para Kant, no sólo incognoscible, sino completamente *inefable* (*unsagbar*), es decir, no juega ni puede jugar absolutamente ningún rol en nuestra concepción ontológica ni tampoco en nuestra teoría del conocimiento.¹⁷

El tránsito de la Lógica objetiva a la Lógica subjetiva del Concepto se presenta a primera vista como una especie de “salto” del paradigma realista al paradigma de la idealidad absoluta; sin embargo, a ojos de Hegel se trata propiamente de la toma de conciencia *de sí misma* de la actividad humana de comprensión.¹⁸

¹⁷ Cf. en este sentido W5:92–96.

¹⁸ Para un análisis detallado de la concepción hegeliana de la superación del

La dinámica totalidad de significados que constituye la realidad está en el paradigma realista objetivada como si se tratara de un sistema inerte de cosas, de modo que el sujeto y sus contenidos específicos están allí, en último análisis, abstractamente disociados y enfrentados. En esta medida, el monismo de la sustancia es la categoría más sintética y omniabarcante posible, pero lo es sólo en el marco teórico del Concepto abstracto, del espíritu humano todavía enajenado en el elemento de la sola objetividad.¹⁹

En el sistema de la sustancia no hay para Hegel una verdadera *mediación* (*Vermittlung*) entre las cosas del universo²⁰, y no puede haberla justamente *porque* son concebidas por el sujeto como cosas y no todavía como significados o nociones al interior de la actividad de pensar que constituye el propio universo humano en cuanto unidad de su subjetividad y su objetividad. El monismo naturalista persiste para Hegel en el espacio específicamente delimitado por una *reflexión insuficiente* del espíritu humano sobre su propia actividad y los objetos de la misma. Esta irreflexividad convierte a los contenidos teóricos en cosas y no permite que ellos se expliciten como entidades inmanentes a la actividad de conocer y comprender; la irreflexividad del sujeto sobre su propia actividad les confiere a los contenidos de la misma una opacidad por la que, devenidos cosas en el elemento de la mera objetividad, se resisten a la intermediación intrínseca con los demás. La categoría propia de este estadio de autoconocimiento del espíritu humano es para Hegel la causalidad, la cual, como lo había vislumbrado Hume, permanece siempre en el exterior de los contenidos y no logra explicar su especificidad ni su interrelación.

El diagnóstico de Hegel sobre la teoría de la sustancia es que su incapacidad intrínseca para explicar la unidad del pensamiento y la extensión, de la mente y el mundo, pone de manifiesto la falsedad del paradigma de la objetividad como abstractamente diferente de la subjetividad: el espíritu humano debe tomar conciencia de que la sustancia absoluta *es* la unidad misma de su subjetividad y su ob-

monismo materialista por el punto de vista del idealismo absoluto cf. especialmente W6:245–251 y Enz §§ 157–159.

¹⁹ Cf. Enz § 151Z: Die Substanz ist eine wesentliche Stufe im Entwicklungsprozeß der Idee, jedoch nicht diese selbst, nicht die absolute Idee, sondern die Idee in der noch beschränkten Form der Notwendigkeit.

²⁰ Cf. W5:291.

jetividad, es decir, la idealidad pura de la razón humana, en el seno de la cual no hay ni ha habido jamás cosas. La realidad nunca fue exactamente lo que parecía ser, esto es, una colección de cosas que interactúan causalmente entre sí, y, sin embargo, para Hegel no es por eso ni una pizca menos real que antes. La antigua concepción de lo real como el residuo de una hipóstasis frente a una razón solamente subjetiva debe ser superada: la mente humana es el ámbito en el que se da toda realidad, la cual no es por ello idéntica a la mente misma particular de cada individuo, sino a la racionalidad como tal donde se identifican mutuamente, como un espacio lógico total, tanto la mente como el mundo. La sustancia de Spinoza como identidad de los atributos del pensamiento y la extensión es para Hegel incapaz de fundamentar dicha identidad, y lo es precisamente porque en última instancia sigue concibiendo a sus diferentes componentes como cosas que la mente humana reproduce especularmente en su interior. Para poder resolver la imposibilidad de la intermediación e identificación de los diferentes momentos en una unidad, la sustancia debe ser concebida, pues, como *sujeto*, es decir, más concretamente, como idealidad lingüística perfectamente inmanente donde son comprendidas las entidades singulares de la realidad, pero ya no como cosas que, según la pseudo-sustancialidad que les atribuye la mente, se repelen entre sí y, con ello, repelen también de sí a la mente misma que las formula y que debe concebirse entonces correlativamente como otra cosa más que simplemente las espeja o re-presenta.²¹ El universo no es para Hegel sino el sistema teórico-

²¹ Cf. W20:423: Wir haben bei Cartesius und Spinoza Denken und Ausdehnung als die zwei Seiten gesehen: Cartesius hat sie in Gott vereinigt, aber auf unbegreifliche Weise; Spinoza hat sie auch in Gott vereinigt aber er faßt ihn als bewegungslose Substanz, – die Natur, der Mensch sind Entwicklungen dieser Substanz, es bleibt aber bei diesem Namen stehen. Später sahen wir die Form sich ausbilden, teils in den Wissenschaften, teils in der Kantischen Philosophie. Zuletzt war die Form für sich als Subjektivität in der Fichteschen Philosophie; aus ihr sollten sich alle Bestimmungen entwickeln. Das Bedürfnis ist, daß diese Subjektivität, unendliche Form, die wir in sich verglimmen sahen zur Ironie oder Willkür, von ihrer Einseitigkeit befreit werde, um mit der Objektivität, Substantialität vereinigt zu werden. Oder die spinozistische Substanz soll nicht als das Unbewegte, sondern als das Intelligente gefaßt werden, als eine in sich tätige Form, nach der Notwendigkeit ihrer Form gefaßt, so daß sie das Schaffende der Natur ist, aber ebenso auch Wissen und Erkennen. Cf. asimismo W5:455; Enz § 50A; W20:166,185.

práctico de objetos que la mente humana, en su interacción *con lo otro de sí misma*, ha creado desde siempre para vivir y habitar.

Conclusión

Para Hegel, el monismo sólo puede ser idealista: en el paradigma realista resulta coherente únicamente un *pluralismo* ontológico. Por esta razón, en el paradigma realista, es decir, en el elemento de la sola objetividad unilateral, el reduccionismo implicado por el modelo monista deriva en la paradoja de la relación entre la mente y el mundo. Difícilmente Hegel se hubiera sorprendido de haber leído el artículo de Thomas Nagel citado al principio de este trabajo. Lo que Hegel propone como el único modelo teórico satisfactorio para resolver esa paradoja, modelo que entretanto no pocos pensadores contemporáneos consideran como convincente, es una combinación de a) antiintuicionismo empírico, b) holismo semántico, c) teoría coherentista de la verdad y d) contextualismo epistémico-ontológico, es decir, para expresarlo en otro registro lingüístico, “idealismo absoluto”.

Hegel y la sustancia de Spinoza. Un paradójico desencuentro

Valeria Rizzo (UBA)

I. Introducción

El presente trabajo forma parte de un proyecto de investigación más amplio, de reciente data, que pretende abordar la vinculación explícita que Hegel establece entre su propia filosofía y la de Spinoza, explorando críticamente la lectura del spinozismo que dicha vinculación presupone, así como sus consecuencias y las similitudes y diferencias entre ambos autores, que en cierto sentido, van más allá de las que el propio Hegel, en principio, parece admitir.

Es conocida la visión crítica que Hegel tiene respecto de la modernidad. En términos generales, la filosofía moderna es insuficiente en su alcance real, puesto que se estanca en su punto de partida, que no es otro que el punto de vista del individuo, no llegando así a lo verdaderamente real, que es la totalidad, el todo. La identidad del individuo moderno parece no afectada ni determinada por las relaciones que establece con los otros individuos; haciendo, entonces, del individuo aislado, atomizado, lo fundante. Sin embargo, existe un filósofo que escapa en gran medida a dicha crítica: Spinoza. El punto de vista del sistema spinozista es, en efecto, lo absoluto, y no el individuo. Pero, según Hegel, Spinoza comete un error significativo al identificar sin más lo absoluto con la sustancia absoluta, al entender a Dios como equivalente a la Naturaleza. Y así, el error más grande es el de haber hecho de la sustancia lo inmóvil y abstracto absoluto, quitándole todo poder real en tanto fundamento.

Para Hegel, Spinoza es el filósofo por excelencia, ya que es el primero que trae al absoluto a la inmanencia.

Hay que reconocer, pues, que el pensamiento no tuvo más remedio que colocarse en el punto de vista del spinozismo; ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía. Pues, (...), cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una, en el que naufraga

todo lo que venía teniéndose por verdad. Esta negación de todo lo particular a que necesariamente tiene que llegar todo filósofo es la liberación del espíritu y la base absoluta sobre que éste descansa.¹

Así, el autor de la *Fenomenología del Espíritu* reconoce en el filósofo holandés a uno de sus interlocutores y antecedentes. Lo grandioso del pensamiento de Spinoza, dice Hegel, está en poder renunciar a todo lo particular, para situarse solamente ante lo Uno. Sin embargo, esto mismo que elogia en Spinoza es el punto de partida para su crítica más letal contra el holandés: la de haber sido una intención abortada. Hay, por tanto, en Hegel una actitud de constante ambivalencia respecto de Spinoza.

Así, este trabajo se concentrará tanto en la interpretación como en las críticas que Hegel hace, en las *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, al respecto de la noción de sustancia en Spinoza.

En líneas generales, según Hegel, en la sustancia spinozista lo absoluto se da inmediatamente, como plena positividad, de una sola vez y como idéntico a sí mismo. Esto hace que cualquier devenir de la realidad sea un “falso devenir”, al decir de Macherey en su *Hegel o Spinoza*, un movimiento regresivo, de disminución de la realidad, de paulatina pérdida de contenido. Por esto, por este carácter regresivo y negativo del movimiento, Hegel afirma que el sistema spinozista es en verdad inmóvil, rígido, abstracto y carente de vida.

De esta manera, Hegel se presenta a sí mismo como la superación de Spinoza, que, limitado por su propio momento histórico, no pudo ir más allá de su ser una promesa no cumplida. Spinoza es el primer paso, es lo primitivo.

II. La sustancia de Spinoza según Hegel

Siguiendo lo que el propio Hegel explica en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, en el capítulo dedicado a Spinoza, este último ve, quizás tan claramente como nadie antes, los problemas centrales a resolver por la filosofía, pero los trata de una manera insuficiente, limitada.

¹ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, FCE, México, 1995, pp. 284–285.

En términos hegelianos, el pensamiento de Spinoza puede resumirse así: “sólo es verdadera la sustancia una, cuyos atributos son el pensamiento y la extensión o la naturaleza; sólo esta unidad absoluta es la realidad, sólo ella es Dios.”² Es decir, lo que efectivamente hace Spinoza es levantar la dualidad entre pensamiento y extensión, al convertirlos a ambos en momentos de la esencia absoluta y única, que es Dios.

A continuación, Hegel nos dice que esta idea spinozista debe ser tenida por verdadera. Sin embargo, hasta ahí las concesiones al holandés.

La sustancia absoluta es la verdad, pero no es la verdad entera; para serlo, habría que concebirla como algo activo de suyo, como algo vivo, con lo cual se la determinaría ya como espíritu. Pero, la sustancia spinozista es solamente la determinación general y, por tanto, la determinación abstracta del espíritu; cierto es que podría decirse que este pensamiento es la base de toda concepción verdadera, pero no como el fundamento que permanece firme de un modo absoluto, sino como la unidad abstracta que es el espíritu dentro de sí.³

He aquí el sentido de lo que Macherey llama “la promesa no cumplida” de Spinoza. En otras palabras, si bien Spinoza acierta al pensar lo absoluto como única verdad, se equivoca en tanto el carácter primordial, según Hegel, de la sustancia es la abstracción, la inmovilidad. Para ser plenamente la verdad, al absoluto spinozista le falta vida, acción.

El mismo movimiento de aceptación y refutación por parte de Hegel se da al respecto de la definición de *causa sui*: “La causa en que la causa es idéntica al efecto es la causa infinita; y si Spinoza hubiese seguido desarrollando lo que esta *causa sui* implica, no llegaría, como llega, a la conclusión de que la sustancia es lo inmóvil.”⁴

Causa sui, aquello cuya esencia implica su existencia. En esta definición se plantea así la identidad entre ser y pensamiento, entre lo que es y lo que es concebido. Hegel ve aquí una orientación

² Ibid., p. 284.

³ Ibid., p. 284

⁴ Hegel, *op. cit.*, pp. 285–286

hacia el saber absoluto por parte de Spinoza, un saber universal e inmanente, que le da al sistema una base racional. Sin embargo, esta orientación queda trunca bajo la forma de un saber incompleto, puesto que, en su lectura, Hegel ve en la causa sui un primer concepto a partir del cual todo el sistema procede. Un saber absoluto no tiene comienzo, al menos, no absolutamente; es infinito.

Por otro lado, “la *causa sui* sigue siendo un principio sustancial al que le falta «el principio de personalidad»: constituye así una sustancia que no puede devenir sujeto, a la que le falta esa reflexión activa de sí que le permitiría efectuarse libremente en su propio proceso.”⁵ De esta manera, la sustancia no es más que una identidad abstracta e indiferente de sí a sí; no es nada más que lo que ya es desde un comienzo. No hay un pasaje real; hay un movimiento que es ningún movimiento, en tanto es de desaparición, de degradación, hacia los modos, que permanecen exteriores a ella y que por su finitud, en verdad, no son nada, puesto que para devenir verdad deben fundirse en ella.

III. La sustancia de Spinoza según Spinoza

La primera parte de la *Ética* comienza por la definición de *causa sui* (causa de sí) como “...aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente.”⁶ Es decir, una cosa es causa de sí cuando puesta su esencia, puesta simultáneamente su existencia; no puede ser ni ser concebida la primera sin la última. A su vez, Spinoza nos dice que sólo aquello que no debe su ser a ninguna otra cosa que no sea a sí mismo existe necesariamente. Siguiendo el desarrollo argumentativo del autor, vemos que lo único que es causa de sí es la sustancia, entendida como “...aquello que es en sí y se concibe por sí...”⁷ Luego, el holandés nos demuestra que sólo existe una única sustancia absolutamente infinita, y dicha sustancia no es otra que Dios, entendido como equivalente a la Naturaleza en su totalidad.

⁵ Macherey, *op. cit.*, p. 37

⁶ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editorial Nacional, Madrid, 2004, p. 39.

⁷ *Ibid.*, p. 39

Por lo mismo, todo lo que es es en la sustancia, es decir, en el absoluto, y al mismo tiempo, todo se concibe, se vuelve inteligible, por él. Vemos, entonces, cuán alejado se encuentra Spinoza de Descartes y su primera evidencia, el *cogito*.

Siguiendo el desarrollo spinozista, los atributos, por su parte, se constituyen como expresiones de la sustancia infinita, y los modos, en las afecciones de dicha sustancia, que son en otro (precisamente, en la sustancia) y se conciben por otro. Así, lo absoluto se da en el plano de la inmanencia, no ya de la trascendencia.

De todo esto resulta que, otra de las características más relevantes de la sustancia es su inmutabilidad, que deriva de su definición misma, puesto que al ser absolutamente infinita, nada hay por fuera de ella que pueda haberla creado o que pueda destruirla, y esto, sumado a que la misma es causa de sí, implica que siempre ha sido y siempre será la que es. De hecho, si hubiera algo por fuera de ella, otra sustancia, que pudiera crearla o destruirla, ya no sería ni la única, ni absoluta, ni infinita. Lo mismo sucedería si pudiera cambiar, o si hubiera algo en ella que fuese potencia, aún no en acto. Por lo mismo, en tanto eterna y absoluta, en la sustancia, en la *Natura naturans*, potencia y acto son lo mismo, todo lo que puede ser es, todo es ya en acto.

Sin embargo, esto no quiere decir que el sistema propuesto por Spinoza sea inmóvil, al contrario, dicho sistema se caracteriza por un gran dinamismo, que se da en el plano de los modos, en el ámbito de la *Natura naturata*, de la duración, no de la eternidad. Dicha posibilidad de cambio, de devenir, está dada por la naturaleza finita de los modos, en la que potencia y acto no son lo mismo; una naturaleza cuya esencia se define por lo que Spinoza llama *conatus*, es decir, el deseo, no como carencia, sino como el esfuerzo por perseverar en el ser con la mayor potencia posible. Así, por la naturaleza modal del individuo, porque es finito, porque no todas sus ideas son adecuadas o verdaderas, porque no siempre actúa, sino que muchas veces padece, porque no siempre es causa adecuada de sus acciones; por todo esto, el cambio no sólo es posible, sino que de hecho se da y es necesario. Y todo esto se sigue de las solas leyes de la naturaleza de Dios, pensándolo, al decir de Macherey, como lo “Uno en tanto que múltiple”.

Aunque, cabe aclarar, como no podemos hablar de una teleología

spinozista, de un finalismo, ya que para Spinoza toda creencia en causalidades finales es mera superstición y lo único real son las causas eficientes, siendo Dios la primera, no podemos tampoco hablar de una evolución del individuo, en un sentido de progreso hacia un fin, pero sí podemos hablar de una tendencia intrínseca a la naturaleza de los modos a aumentar su potencia de obrar. Y esta tendencia es, de por sí, otra muestra clara del movimiento, del dinamismo, que caracteriza al sistema spinozista.

IV. Lo que Hegel podría no haber querido ver en Spinoza

Hegel leyendo a Spinoza. Hegel interpretando a Spinoza. Si bien toda lectura supone una interpretación, una actividad propia del lector o lectora ejercida sobre el texto, no sin cierta violencia, cabe preguntarse ¿cuán desacertada puede ser esa “lecto-interpretación”? ¿Hasta qué punto es legítima esa actividad? ¿No hay acaso límites? ¿Podemos hablar de algo así como buenas y malas interpretaciones?

Aquello que Hegel machaca a Spinoza como error, como falta, podría, en verdad, leerse como una falta de Hegel para con Spinoza. Hablar de inmovilidad, de rigidez, de abstracción, de regresión, de pérdida de contenido, de pérdida de realidad es, a mi entender, forzar demasiado la lectura de la *Ética*.

Sí, quizás el modo geométrico no sea el más elocuente a primera vista, pero las deducciones están tan dotadas de dinamismo, que al avanzar en la lectura una tiene la sensación de estar desvelando la realidad en su movimiento intrínseco y secreto. Como si los mecanismos ocultos de la realidad fuesen cobrando todo su valor, todo su sentido, ante los ojos atentos. Es, al menos para mí, muy difícil no sentir como verdadero aquello que se va moviendo en la *Ética*; me es difícil no sentir cómo, a medida que una avanza en la lectura, la realidad se va mostrando cada vez más y más compleja, más móvil y al mismo tiempo más inteligible. Me es difícil creerle a Hegel cuando me dice que desde el comienzo ya está todo dicho. Que en el mismo momento en que la sustancia se pone, quita todo lo que pone. Que los atributos y los modos permanecen como exteriores a la sustancia. Que el movimiento es sólo ilusorio, porque en verdad es regresivo. Que si seguimos a Spinoza, vamos por un mal camino:

de lo realísimo a lo más irreal. La fuerza de la inmanencia del sistema me resulta innegable.

Sentir, creer, ver, experimentar pueden parecer verbos poco serios en materia filosófica, pero son los más apropiados para el caso de mi lectura de Spinoza, de hecho, él mismo muchas veces los utiliza. Sentir, creer, ver, experimentar, verbos de la vida, de la acción, en sus más amplios sentidos. Entonces, yo me pregunto qué mayor vitalidad que ésta buscaba Hegel en Spinoza. ¿Es que acaso no sintió nada en su lectura? Su ambigüedad a la hora de evaluar el sistema spinozista podría tomarse como la prueba mayor de que Spinoza a Hegel si hay algo que no le hizo, fue dejarlo inmóvil.

Su ambivalencia respecto de Spinoza podría no ser más que la confirmación de una insoportable cercanía. Cercanía inaceptable para el filósofo del progreso de la Historia. Al retomarlo como interlocutor, como una necesidad en el camino de todo filósofo, Hegel reconoce a Spinoza y se reconoce en Spinoza. Al refutarlo, busca diferenciarse, porque su propia visión filosófica de la realidad lo obliga a tener que ponerse a sí mismo como instancia superadora.

Sin embargo, no es su intención de diferenciarse reprochable, puesto que todos los filósofos lo hicieron y lo hacen: intentar la distancia respecto de sus precursores. Lo extraño es que haya negado, rozando la ingenuidad y tan forzosamente, lo cerca que estaban, incluso en la diferencia que indudablemente los separa. Diferencias irreductibles e insuperables, pero convivientes.

Hegel, absorto en su propia concepción del devenir filosófico, donde lo posterior es necesariamente una superación de lo anterior, es incapaz de ver, o al menos de aceptar, que quizás Spinoza y su sustancia están más cerca de él de lo que “deberían”.

Spinoza podría ser el fracaso concreto de la dialéctica hegeliana. Spinoza podría ser una realidad insuperable.

Una ética spinozista en Leibniz

Hernán Rosso (UNC)

En “Ontología, ética y moral”; la clase de Deleuze dada el 21 de diciembre del 80, publicada *En medio de Spinoza*¹, el autor desarrolla el concepto spinozista de ética, en contraposición al concepto de moral. Basándome en este texto, buscaré abrir la posibilidad de una ética spinozista en la filosofía de Leibniz. Para ello desarrollaré la caracterización que Deleuze presenta de la moral, mostrar luego en qué sentido el filósofo alemán podría salvarse de ser tildado de moralista y, finalmente, exponer los aspectos relevantes en la ontología monadológica que nos permita abrirle una ética spinozista.

El moralismo

Deleuze, en su clase, presenta cinco características de la moral, a saber: a) la postulación de un Uno supraontológico capaz, por tanto, de juzgar al ser; b) la postulación de una esencia del hombre, e.g., el ser animal racional; c) la presencia en potencia, y no necesariamente en acto, de la esencia en el hombre; d) la postulación de accidentes que eviten que el hombre actualice su esencia, i.e., que sea racional; e) la esencia que el hombre tiene en potencia es el fin y el valor del mismo, el cual se realiza mediante la moral.

Dicho de otro modo. La moral postula fines y valores; a saber: las esencias. Se compromete, entonces, con cierta teleología. Gracias a la moral llegamos a nuestra esencia, e.g., llegamos a ser animales racionales. Ahora, si necesitamos de la moral para alcanzar nuestra esencia es porque existen entidades no esenciales que nos impiden alcanzarla, a saber: los accidentes. Por lo mismo, nuestra esencia no puede estar en acto (pues de estarlo, no tendría sentido alcanzarla) sino en potencia. Por último, hay un sistema de juicios que dirimen si uno actualizó su esencia o por el contrario está perdido en sus accidentes, e.g., es arrasado por las pasiones. Este sistema

¹ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Bs. As., Cactus, 2003.

de juicios, empero, para calificar a algo de bueno o malo, supone, en último término, algo que determine y juzgue qué es esencial y qué accidental (dicho en términos morales: qué es el Bien y qué el Mal), y este juez no puede sino estar más allá del ser, en una trascendencia.

¿Hay acaso una instancia supraontológica, una trascendencia en Leibniz? Claro que sí: es Dios. Tenemos la serie infinita que es el mundo. La razón suficiente inmanente a la serie se da en la relación de partes de la serie con otras partes, o de la totalidad de la serie para con cada una de sus partes. I.e., toda parte de la serie tiene una causa próxima que remite a otra parte (vivo porque mi madre me ha parido) o una causa mediata que remite a la serie entera (vivo porque soy componible con este mundo). No obstante, nos queda saber la razón suficiente de la serie misma; porqué hay ser y no más bien nada. Y esa razón suficiente no puede ser sino externa a la serie. Si hay mundo, entonces, necesariamente hay Dios. El ingreso de Dios parece obligarnos a hacer de Leibniz un moralista.

Ahora, para que se precipite una moral, este Uno supraontológico debe ser capaz de determinar qué es lo esencial. No obstante, el Dios leibniziano no tiene esta capacidad. Por el contrario, incluso, las esencias determinan qué es Dios. El agente divino *es* porque tiene una esencia que lo determina a ser de tal modo y no de otro. Esta tesis intelectualista precipita a Leibniz a una tendencia immanentista.

Dios es definido como el ser perfectísimo, i.e., el que tiene todas las perfecciones. Ahora, para demostrar la posibilidad de algo así como el ser perfectísimo, se debe tomar como criterio que distinga lo que cuenta como perfección el que pueda llegar al grado sumo. La figura y el número no son perfecciones porque postular que existe la más grande figura o número lleva a contradicción. A partir de aquí, Leibniz reconoce tres perfecciones: la omnipotencia, la omnisciencia y la suma bondad. La omnipotencia de Dios, contra los voluntaristas, no puede sin embargo ir contra las esencias eternas, pues llevaría a contradicción. Postular, como Descartes, que Dios puede hacer que $2+2=5$ destruye el argumento ontológico, pues imposibilita tener una definición real de la divinidad. Esto se debe a que la diferencia entre la definición real la nominal es que la primera demuestra la posibilidad de lo definido. Y si de la definición de Dios se sigue que puede llevar a contradicción ($2+2=5$), esa definición por tanto no puede ser real.

Ahora bien, entre las propiedades de Dios está la de ser libre. Ser libre significa para Leibniz elegir bajo razón suficiente, i.e., elegir lo que nos parezca lo mejor. Dios entonces, por su esencia libre, debe (con necesidad moral) hacer el mejor de los mundos posibles. A pesar de que Dios podría hacer un mundo menos perfecto, pues este mundo no sería contradictorio, sin embargo, su esencia libre no se lo permite. Si Dios no hiciera el mejor de los mundos posibles, no sería Dios. Pero ¿cuál es el mejor de los mundos posibles? Esto no lo puede decidir la divinidad, que sólo crea lo que por esencia, y no por él, es mejor. Es el ser mismo de los mundos posibles lo que determina cuál de entre ellos es el más perfecto y, por lo tanto, el que Dios por necesidad creará.

Las esencias, nos dice Leibniz, tienden a la existencia; y sólo las más potentes, es decir, las más perfectas devendrán creadas. Y el principio de lo mejor dirá que perfecto es aquello que armoniza la mayor diversidad. Por tanto, el mejor de los mundos posibles es aquel en el que converge el máximo de unidad con el máximo de multiplicidad. El mundo, aunque ordenado, es infinitamente complejo. Así las cosas, el agente divino tiene la necesidad moral, en tanto que es libre, de crear el mundo más perfecto, i.e., el que más realidad tenga, el ontológicamente más pleno.

El artífice, quedamos, le da existencia a las esencias que converjan en el mejor de los mundos posibles. ¿Qué serán esas esencias? Formas sustanciales, esencias individuales, mónadas. Una infinidad de mónadas devienen existente. ¿Qué significa esto? Cada una desplegará lo virtualmente contenido en su esencia. El contenido virtual de una esencia es todos los predicados que ella implica. El modelo leibniciano de verdad es la de enunciado analítico, i.e., en todo enunciado verdadero, el predicado está envuelto por el sujeto. La mónada, que es el sujeto real al que se le puede predicar pero no es predicada a nada, encierra en su esencia todos los acontecimientos que se le puede predicar con verdad. Es decir, todo lo que le acontezca a una mónada es necesario por su esencia y, por tanto, nada de lo que le suceda será accidental. Vemos como así estalla la distinción esencial-accidental, que era requisito para una moral. O mejor, lo trata de una manera absolutamente diferente. En *Discurso de metafísica* da como ejemplo de predicación accidental: “Alejandro Magno es rey”. Podría con el mismo derecho usar el ejemplo “Alejandro es

animal racional”. Esta cualidad de animal racional en Alejandro es accidental porque no se funda en la naturaleza de las cosas, sino que se deriva de una abstracción. Las esencias no tienen ningún grado de generalidad. Esto es así pues de animal racional, al ser susceptible de predicar a muchos, no podríamos, entonces, deducir todos los predicados de Alejandro. Por lo tanto, decir que Alejandro es animal racional es una mera atribución nominal. Algo que define realmente a Alejandro es, e.g., que vencerá a Darío y a Poro. Como el efecto expresa y está contenida en la causa, todo acontecimiento de la mónada expresa o implica (aunque oscuramente) todos los acontecimientos que le sucedan a Alejandro. Pero, como todas las series causales convergen en al menos un acontecimiento (conjeturemos un Big Bang, e.g.), entonces la mónada expresa todo el universo.

Como vemos, la distinción acto-potencia, el otro requisito de la moral, también se transforma. La potencia de una mónada es su realidad, su perfección, su conatus. Sin embargo, la potencia nunca se opone a lo actual. Lo otro de lo actual en Leibniz es lo virtual, aquello que está replegado en la noción individual y que necesariamente ésta actualizará. La potencia, en cambio, realiza a la mónada, la expresa. Por esencia, la mónada expresa todo el universo. Sin embargo, si todas ellas fueran definidas del mismo modo, por principio de indiscernibles tienen que ser todas ellas idénticas. Por eso la definición de mónada no se agota en ello, sino que debe agregar “según su singular punto de vista”. Todas las mónadas, las esencias individuales, expresan el universo entero, cada una a su manera. Las mónadas son maneras de existir, maneras de expresar el mundo en que viven. No obstante, no todos los puntos de vista son iguales. El punto de vista de una esencia individual determina su potencia, su naturaleza, su perfección. Hay maneras de existir, mónadas, más perfectas que otras en tanto y en cuanto sean más potentes, i.e., expresen mayor realidad. Que la mónada tienda a la perfección significa que tiende a ser cada vez más expresiva, que exprese cada vez más realidad, armonizando la mayor diversidad de lo real.

La ética maximal²

Para desplegar las implicancias de la ontología monadológica, voy a forzar ciertas equivalencias entre la ética spinozista y la leibniziana. Estas equivalencias mostrarán también las grandes oposiciones de perspectiva que hay entre ambos filósofos, pero no serán explicitadas por una cuestión de extensión.

Así como Spinoza define al hombre como deseo, es decir, “apetito acompañado por la consciencia del mismo”³; la mónada humana es un apetito percipiente acompañado de razón, esto es: con un cuerpo capaz de reflexionar y reconocer las verdades necesarias. Sin embargo, la capacidad reflexiva del hombre ocupa una pequeña parte de sus actividades. Por lo demás, comparte las mismas formas de conocimiento que los animales, fundada en la memoria. Por ejemplo:

[los hombres] que perciben algo que los impresiona y de que han tenido antes una percepción semejante, esperan mediante la representación de su memoria aquello que ha estado unido a esa percepción anterior y son arrastrados a sentimientos semejantes a los que entonces habían experimentado⁴.

Esta descripción tiene ciertos aires al primer género de conocimiento spinozista, este es: a los conocimientos por experiencia vaga, que alcanzamos cuando percibimos “cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto al entendimiento”⁵.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que Leibniz distingue una ínfima parte de entre las percepciones que son aquellas que apercebimos, de cuya distinción llegamos a ser conscientes. Las apercepciones emergen de un trasfondo infinitamente mayor de *pequeñas percepciones*. Cuando estamos cerca del mar apercebimos su

² Cf. Ackerley, M., “Una ética en Gottfried Wilhelm Leibniz”, En Eikasia. *Revista de Filosofía*, año III, 16 (enero 2008). <http://www.revistadefilosofia.org>.

³ Spinoza, B., *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 132.

⁴ De Olaso, E., “Monadología”, G. W. Leibniz. *Escritos filosóficos*, Madrid, Charcas, 1982, p. 697.

⁵ Spinoza, B., *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 107.

rumor que es efecto de la percepción de millares de gotas de agua estrellándose entre sí. También da Leibniz otro ejemplo, creo, más interesante, según el cual un perro, instantes antes de apercebirse de un dolor, producto del golpe recibido de un palo, tuvo infinidad de pequeñas percepciones que auguraban ese dolor: los pasos sigilosos del hombre, palo en mano, su aroma perdiéndose en la brisa, el cuerpo obstaculizando la trayectoria de la luz solar. Así las cosas, hay una habilidad animal que se puede desarrollar, parece dar a entender Leibniz, que es el de estar al acecho de las pequeñas percepciones. Es un tipo de conocimiento no representacional. Si un animal llega a un estado de paz es sólo montado sobre una inquietud constante. Al oponer a Descartes, que quería reducir el animal a la máquina, la concepción leibniziana de la animalidad, Deleuze precipita esta frase que, creo, da una buena imagen de lo que digo: “¿Pero que le falta a la máquina? Le falta la inquietud bestial”⁶.

Pues bien; la mónada percipiente y el conatus deseante tienen un imperativo que determina una ética maximal: ten el máximo de percepciones o afecciones, respectivamente. Cuando mayor sea la diversidad y calidad de las percepciones o afecciones, más alegre es el individuo. Una ética maximal, como vemos, está en las antípodas de una ética trascendental. La voluntad kantiana para llegar a ser buena debe replegarse sobre sí, alejarse lo más posible de lo real. Pero eso, en nuestros autores, no puede sino ser una forma de tristeza.

En *La profesión de fe del filósofo*, un teólogo le pregunta al filósofo cuál es la razón de la condena de Judas, a lo que éste responde:

La disposición en que ha muerto, esto es, el odio a Dios en que ardía al morir, en lo que consiste la naturaleza de la desesperación. [...] Del odio a Dios, esto es, al ser felicísimo, se sigue el dolor máximo, pues el odio consiste en sufrir por la felicidad de otro (como amar es alegrarse por la felicidad del amado), por tanto, es el máximo dolor ante la máxima felicidad⁷.

⁶ Deleuze, G., “Ser lanzado a pleno mar. La exigencia de un cuerpo en la sustancia”, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*. Bs. As., Cactus, 2006

⁷ De Olaso, E., “La profesión de fe del filósofo”, *G. W. Leibniz. Escritos filosóficos*, Madrid, Charcas, 1982, pp. 152–153.

Continúa luego con que el odio a Dios es producto del temor por ser castigado. Así, parafraseando al platónico de Cambridge Whichcote, podríamos decir que para Leibniz el cielo y el infierno no son lugares, son afectos. Estos afectos de odio, además, no son elegidos por Dios, no son castigos (pues, de serlo, la divinidad sería responsable del pecado) sino que éstos se siguen de su entendimiento. En el mejor de los mundos posibles, aunque en su totalidad siempre hay, digámoslo así, infinita alegría, en sus partes, en las mónadas, esta alegría (o perfección, o potencia) fluctúa, haciendo que algunos aumenten su perfección, y otras se entristezcan.

Aquí vemos otra equivalencia, y es entre, por un lado, la relación afecto-afección en Spinoza y, por el otro, la relación apetito-percepción en Leibniz. Haciendo un experimento, citaré cómo Deleuze caracteriza la distinción spinozista, pero reemplazando las palabras “afecto” y “afección” por sus equivalentes leibnicianos (“apetito” y “percepción”). Aclaro que también sustituiré la palabra “imagen” por “acontecimiento”; pues mientras las afecciones spinozistas implican imágenes de las cosas, las percepciones leibnicianas perciben directamente los acontecimientos.

La [percepción] envuelve un [apetito]. La [percepción], es el efecto instantáneo [del acontecimiento] sobre mí. Por ejemplo las [afecciones] son [percepciones]. [...] La [percepción] envuelve, implica: en el seno de la [percepción] hay un [apetito]. Y, sin embargo, hay una diferencia de naturaleza entre el [apetito y la percepción]. ¿Qué es mi [percepción], es decir, [lo que le acontece a una] cosa y el efecto de [este acontecimiento] sobre mí, qué es lo que envuelve? Envuelve un paso, un paso o una transición, pero hay que tomarlo en un sentido muy fuerte. Es distinto a una comparación del espíritu. No es una comparación del espíritu entre dos estados, es un paso o una transición envuelta por toda [percepción]. Toda [percepción] instantánea envuelve un paso o una transición. ¿Qué es este paso, esta transición? No es una comparación del espíritu, es un pasaje vivido o una transición vivida, lo que no quiere decir forzosamente consciente. [...] ¿En qué consiste ese paso? [...] Es el aumento o disminución de mi potencia.⁸

⁸ Deleuze, G., “Tres pertenencias de la esencia: potencia, afección y afectos”. *En medio de Spinoza*, Bs. As., Cactus, 2003.

“Y en ese sentido hay bueno y malo”. Al ser lo real la expresión de Dios (inmanente en Spinoza, transitiva en Leibniz), el amor intelectual a Dios (que es lo que distingue al sabio en ambos autores) implica un *amor fati*. Amar la perfección de la expresión de Dios, amar lo real, significa aumentar nuestra capacidad para ser afectado o percibir lo real; afecciones y percepciones que pueden a su vez envolver afectos o apetitos alegres, generando así un círculo virtuoso. El camino inverso es el del condenado. La pasión odiosa ante Dios lo repliega sobre su propia tristeza, sobre un resentimiento por todas las cosas; y esta tristeza envuelve un odio que lo hace cada vez más minúsculo.

Así, una ética maximal no se preocupa por distinguir el Bien del Mal, lo que se debe y lo que no; sino que se preocupa en la consecución de maneras de vivir cada vez más potentes. Por eso me parecen ilustrativas las críticas que Barbeyrac le hace a Leibniz. Para el primero, virtuoso es aquel que está atento a la ley con independencia de si actuar según ella acrecienta o no la perfección. Esta diferencia habilita a Barbeyrac construir dos distinciones ininteligibles para una monadología. Primero, entre lo que busca un sabio (la virtud) y lo que busca un egoísta (el vicio); y segundo, entre una justificación consecuencialista (por lo que se puede) y otra moralista (por lo que se debe). La ética maximal no puede hacer la primera distinción pues postula que tanto el sabio como el egoísta buscan lo mismo, a saber: potenciarse, perfeccionarse. Su diferencia está en que el primero lo consigue y el segundo deviene ignorante al padecer miedos y esperanzas. El individuo hobbesiano en su desesperación por conservar su vida a como dé lugar es capaz de ceder toda su potencia individual al soberano; lo que en una ética maximal sería una idiotez. Por lo mismo, la justificación ética y la consecuencialista son idénticas. Uno actúa racionalmente si eso lo lleva a aumentar su propia potencia, percibir con mayor distinción, afectar y ser afectado. Gracias a este par de distinciones, Barbeyrac puede anteponer a la ética monadológica una moral, postulando un Dios soberano que obligue a actuar de tal o cual forma y castigue a quien lo haga en contrario; y poder mostrar, por tanto, que los mandatos divinos no son consejos que nos sirvan para perfeccionarnos. Si Dios le dice a Adán que no coma la manzana, no es porque ésta sea un veneno que perjudique al cuerpo, sino que se lo impone como prohibición moral.

Conclusión

En “Ontología, ética y moral”, Deleuze nos dice:

Ustedes reconocen una ética en que quien habla de ética dice una de dos cosas. Se interesa por los existentes en su singularidad, luego, nos dirá que entre los existentes hay una distinción, una diferencia cuantitativa de existencia; los existentes pueden ser considerados sobre una especie de escala cuantitativa según la cual son más o menos [potentes]. La ética es, no tanto una esencia común a muchas cosas, sino una distinción cuantitativa de más y de menos entre existentes. De otra parte, el discurso de una ética prosigue diciendo que también hay una oposición cualitativa entre modos de existencia⁹.

Las mónadas, aunque todas expresan el mundo, cada una se distingue, cualitativamente por su manera de ser, de expresarse. Una ética monadológica distingue en primer lugar modos de percibir. Por las características singulares de mi manera de existir puedo percibir ciertas cosas que otros no pueden, ya sea porque están atentos a otras cosas, viven en lugares muy lejanos, tienen otras disposiciones corporales. Yo disfrutaré de la música que estoy escuchando, otro del mar en el que está navegando. Diferentes maneras de deleitarnos, según sintamos la armonía de este o aquel acontecimiento.

A esta primera distinción se agrega la cuantitativa. Hay una gradación de los existentes según sean más o menos potentes, según su cuerpo pueda percibir más o menos perfectamente. Las implicancias en las diferencias en la manera de percibir no se agotan en que yo escucho esta música y aquel se deleita en aquel mar; sino que ciertas maneras de percibir, las más potentes, son más perfectas. Esto implica tanto percibir más intensamente como percibir con la mayor armonía, unificando la mayor diversidad.

Hay, tengo que admitir, grandes diferencias de perspectiva entre el monismo spinozista y la monodología. Mientras el primero, por su tendencia materialista, pone el énfasis en la composición y descomposición, haciendo que la bondad de un cuerpo sea relativa

⁹ Deleuze, G., “Ontología, ética y moral”. *En medio de Spinoza*, Bs. As., Cactus, 2003.

a cómo particularmente afecta al mío; la segunda, en cambio, más pitagórica, se inclina por el concepto de armonía, siendo ésta intrínseca a cada acontecimiento, y sólo por ignorancia la mónada podría no percibirla. No obstante, lo importante sigue siendo aumentar el número y la variedad de conexiones, amar lo real por sobre todo resentimiento, saber que la alegría sólo puede devenir de otra alegría y no es una recompensa obtenida tras desponsenciarse en pos de respetar una ley moral. Hoy afirmo las coincidencias, en otra oportunidad opondremos disonancias.

Leibniz y Spinoza: expresión en la inmanencia

Ana Leila Jabase (UNC)

Si hay algo que caracteriza a una ontología panteísta, es la carencia de una trascendencia: entre el mundo y Dios se da una diferencia de grado más que de naturaleza. De algún modo, Dios habita en cada partícula del universo y, en ese sentido, se ha entendido al panteísmo como aquella doctrina que identifica todo el orden de lo real con Dios, implicando y envolviendo consigo todo lo corruptible y finito que constituye a los entes creados. Así, se incurre en el gran peligro de volver a Dios causa inmanente, de modo tal que ya no es claramente distinguible la causa de su efecto. En el siglo XVII ser inmanentista constituía la mayor herejía: confundir a Dios y la criatura.

En Spinoza, si puede predicarse de él un panteísmo, es ciertamente en la medida en que se mueve siempre en cierto plano inmanente: No hay más que una substancia, y ella es causa de sí y de todo lo existente. En la proposición XV de la primera parte de su *Ética*, Spinoza afirma que “todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”.¹ Pareciera que se trata de una causa que no solamente permanece en sí para producir, sino que lo que produce permanece en ella.

Pero justamente, la distinción clave está en que todo lo que *es*, es “en” la substancia, que no es lo mismo que decir que todo lo que *es* *es* una y la misma substancia divina. En Spinoza, la substancia se distingue de los atributos que la expresan y de lo que es “en” ella, es decir, sus modos, por su anterioridad ontológica y por ser absolutamente infinita, de modo que no hay una identidad absoluta entre la sustancia y sus modos. Pese a ello, creo que la fórmula *hen panta* parece aplicársele a la perfección. En el «todo uno» o «lo uno todas las cosas» son las mismas formas las que se dicen de «lo uno» que de «todas las cosas»; existe una especie de comunidad de formas, que tiene en su base la univocidad del ser. Son las mismas formas las que se dicen de Dios y de los seres finitos, pero sin dejar de distinguirse los modos de la Substancia en la que son.

¹ Spinoza, B., *Ética*, Alianza, Madrid, 2009, p. 62 [Parte I, Prop. XV].

Por su parte, en cuanto a lo que a Leibniz respecta, pareciera marcar de entrada una diferencia esencial entre Dios en tanto creador, y el mundo o naturaleza como creación y producto de su libre voluntad. La distinción entre la causa y su efecto se mantiene. En una primera lectura, pareciera mostrarse un hiato insuperable entre las mónadas, infinitas sustancias individuales, y la causa de su existencia: Dios. Sin embargo, creo que si se atiende a ciertas consideraciones, es posible ver una tendencia a la inmanencia, sobre todo si se piensa en lo que Leibniz llama Principio de continuidad, *natura non facit saltum* (la naturaleza no procede por saltos), el Principio de razón suficiente: nada acontece sin razón; y el Principio de indiscernibles: no hay en el universo dos cosas exactamente iguales. Siempre habrá en cada mónada una diferencia de perspectiva.

Así pues, me interesa desplegar aquí cómo es que una ontología como la leibniziana, que por un lado establece una clara separación entre el creador y su creación, por otro lado plantea una relación de continuidad en el orden de lo existente, en el que se da una tendencia al infinito: la realidad es infinitamente analizable; son como líneas que tienden a difuminarse.

Por último, será la ocasión de este breve escrito aventurar y desarrollar, en la medida que la extensión del mismo me lo permita, ciertas similitudes y convergencias que a mi entender se pueden encontrar entre la filosofía de Spinoza y de Leibniz a propósito de la relación inmanencia-trascendencia, y de cómo se ilustra esto en el concepto de expresión, el cual atraviesa los planos ontológicos de ambos.

I. Tanto Leibniz como Spinoza parten de la premisa “nada ocurre sin razón” o “todo efecto remite a una causa que lo determina”. Sin embargo en Leibniz toma otro cariz. Decir que “nada ocurre sin razón”, y que es enunciado por Leibniz como el Principio de razón suficiente, es a su vez concebirlo como *principio de existencia*, en la medida en que la razón suficiente determina la existencia de algo. Y es este el principio que, junto con el Principio de identidad (que se expresa como “toda proposición es o bien verdadera, o bien falsa” y “toda proposición analítica es verdadera”), determina la posibilidad misma de una esencia. De estos dos principios se servirá Leibniz para estructurar su concepción de sustancia individual. Es nuestra

esencia aquello que comprende todo lo que expresamos, y lo que expresamos en tanto mónadas es todo el Universo. Cada mónada es para Leibniz un reflejo de Dios, es como un mundo entero que comprende en sí y de una vez para todas todo lo que puede ocurrirle jamás, y que considerando su sola noción o esencia se puede ver todo lo que se podrá enunciar de ella con verdad; esto es, todo lo que le haya acontecido y todo lo que le acontecerá. Así, su pasado y su futuro están contenidos en su definición. Se trata aquí pues de una predicación *acontecimental*: Se predica de una substancia individual todos los eventos que le sobrevendrán y que le sobrevinieron; se predica todo lo que ella expresa. Pero sucede que, como he dicho, cada mónada es una expresión de sí y de todo el universo que, como un espejo, mira desde su singular punto de vista; en consecuencia, el universo está en cierto modo multiplicado tantas veces cuantas substancias hay, así como la gloria de Dios está igualmente redoblada por tantas otras representaciones diferentes de su obra².

Ahora bien, el concepto de expresión es fundamental tanto en Leibniz como en Spinoza. En Spinoza, cada atributo expresa la esencia de la substancia, su ser y su realidad; y en la medida en que expresa una esencia, que es cada una eterna e infinita, expresa a Dios y a la Naturaleza. La idea de expresión atraviesa en Spinoza todas las cuestiones que conciernen a la unidad de la substancia a la vez que la diversidad de los atributos. En la primera parte de su *Ética*, Spinoza expone cómo todo cuanto existe expresa la Naturaleza, o sea, la esencia de Dios de una cierta y determinada manera, que es potencia y causa de todas las cosas.³ Y todas las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos se expresan de tal o cual manera.

Es menester pues, distinguir un nuevo nivel de expresión además del de la substancia: el del atributo y el modo. Se trata de una expresión de la expresión pues, en primer lugar tenemos a la substancia que se expresa en sus atributos y cada atributo expresa una esencia; en segundo lugar, sin embargo, tenemos que los atributos se expresan a su vez. Y se expresan en los modos, que no son sino modificaciones de los mismos. Éstos son “afecciones” de la substan-

² Leibniz, G. W. *Discurso de metafísica*, Alianza, Madrid, 1982, p. 66 [Parágrafo 9].

³ Spinoza, B., *Ética*, Alianza, Madrid, 2009, p. 95 [Parte I, Prop. XXXVI].

cia que, así como en Leibniz las mónadas expresan a Dios y a todo el Universo desde su singular perspectiva, en Spinoza expresan a Dios, o sea, la Naturaleza, de cierta y determinada manera. De algún modo, en ambos filósofos, el rol de la expresión es constitutivo de la singularidad de los seres, dado que es mediante ella como “lo propio” se muestra. En Leibniz ocurre como el reflejo en un espejo, en Spinoza se trata de manifestar las afecciones. Ambos, por *mónada* el primero y por *modo* el segundo, no entienden sino al individuo como *centro expresivo*.

La actividad de la mónada, su conatus, es expresar; cuanto más expresa mayor es su actividad y su perfección pues (y en esto ambos filósofos de nuevo coinciden), perfección es sinónimo de potencia, de actividad y de virtud. Bien dice Leibniz en el *Discurso...* que “la virtud de una substancia individual es expresar bien la gloria de Dios, (...) y cada cosa, cuando ejerce su virtud o potencia, es decir cuando actúa, cambia mejorando y se extiende.”⁴ Pero sucede que la mónada expresa ya, confusa y oscuramente, todo el universo. Se trata entonces de expresar más claramente, de desplegar, lo que ya está contenido en ella misma. Y aquí es uno de los lugares donde más claramente se puede ver un mismo plano inmanente en la filosofía leibniziana: no hay un hiato, un salto abrupto, entre la actividad de expresión, lo expresado, y aquel que expresa. La mónada es actividad que percibe y, en la medida en que percibe expresa lo que percibe; a su vez, eso que percibe, es decir, lo expresado, constituye la esencia de la mónada que es la que expresa. No está pues el objeto que es expresado por un lado, y la mónada que lo percibe por otro; sino que más bien diría que la perspectiva *es* expresando, y lo expresado no es sino en la perspectiva.

Pues bien, aquí surge un problema estructural: Si la mónada es expresión de Dios y de todo el universo, y su esencia es justamente esa actividad de expresarlo, ¿cómo es que se diferencia la actividad expresante (la mónada) de lo expresado (Dios)? Y, por otro lado, para sumar otra dificultad: al nada acontecer sin razón, hay una ley, que es el principio de razón suficiente, que gobierna a todo el orden del ser. Por lo que Dios, a su vez que las criaturas (las substancias individuales) son puestos en un mismo plano: ambos se rigen necesariamente por el principio de razón suficiente.

⁴ Leibniz, G. W. *Discurso de metafísica*, Alianza, Madrid, 1982, p. 75 [Parágrafo 15].

II. En orden a buscar aclarar esta complicación, retrocedamos unos pasos. En la filosofía leibniziana todos los “mundos posibles” y, por tanto, todas las esencias, están en Dios. Sin embargo no tienen en Dios su causa u origen. Dios no crea las esencias; sino que tiene la potestad de realizar las esencias según el principio de razón suficiente, y en consecuencia es la causa de que pasen de ser posibles a reales. Pero en tanto que esencias “posibles” no tienen su causa en Dios, sino que son ellas mismas su propia posibilidad.

Ahora bien, cada una de las esencias tiende a realizarse, a existir; sin embargo, de todas ellas, no pueden juntas existir al mismo tiempo ya que no todas son composibles entre sí; debe darse una relación de composibilidad entre las esencias para poder pasar a la existencia. Y como es Dios quien determina cuáles podrán realizarse y es Él quien crea el mejor de los mundos posibles, no puede más que distinguir de aquello que realiza y de aquello que crea. De este modo pues, Dios es expulsado a una transcendencia.

De modo que el mismo plano inmanente por el que parecía manejarse Dios y las mónadas en el planteo del párrafo anterior se quiebra ahora, diferenciándose tajantemente la causa de su efecto, el Creador de su criatura.

III. Se ve cómo juega en Leibniz una tendencia a manejarse en un plano ontológico inmanente pero que entra en constante tensión con la transcendencia divina: si bien puede decirse que no hay un hiato entre la actividad expresiva de la mónada y lo que expresa puesto que su esencia no es sino aquello que expresa, es Dios quien, como ya he marcado, le da la existencia. Dicho de otro modo, una mónada es *en* Dios en tanto que es una esencia, pero, en la medida en que es una esencia “real” y ya no sólo posible, se distingue de Dios. Actualizarse es una actividad propia de la mónada, al igual que lo es expresarse y potenciarse. Y el centro de acción es aquí la mónada, no Dios. Dios le otorga la existencia en el momento en que crea el mejor de los mundos posibles. En este mundo, le sucede a una mónada estar determinada a existir, pero Dios no la crea a ella separadamente sino que crea el conjunto más perfecto, el más armónico. Lo que no es más que aquel mundo en el que se exprese la mayor multiplicidad de fenómenos con el máximo de orden o, lo que es lo mismo, el mínimo de principios.

Y como Dios es sumamente perfecto, no puede sino crear lo más

perfecto, y lo mejor no es sino aquello que más óptimamente unifica lo múltiple; a su vez que un mundo donde las criaturas sean libres y autodeterminantes. Así, no son subsidiarias de la potencia divina sino que por el contrario son ellas mismas su propia actividad, que no es más que la de percibir y expresar y en esa medida desplegarse buscando por sí mismas lo mejor.

Distinguiendo así a Dios de las esencias reales a las que les otorga la existencia, Leibniz toma su distancia del peligro del panteísmo, y se separa de cualquier pretensión de igualar todo el orden de lo real con Dios.

Tampoco se identifica con Spinoza en la medida en que Dios sería causa transitiva y no inmanente de todas las cosas. Lo que entra en directa oposición con una proposición clave de la *Ética* que dice exactamente lo contrario: “Dios es causa inmanente pero no transitiva de todas las cosas”. Todo lo que es, es en Dios; los modos y los individuos, son afecciones de una y la misma substancia, y no puede haber más que una sola. En Leibniz, en cambio, hay infinitas substancias individuales, cada una de las cuales expresa a todas las otras.

Retomando una metáfora anterior, diría que las mónadas se encuentran en una relación al modo de un infinito juego de espejos, en el que todo el universo se refleja desde cada singular punto de vista. Y si bien Spinoza también hace una distinción de perspectiva, la de la Naturaleza Naturans (La perspectiva de la eternidad) y la naturaleza Naturada (la perspectiva “temporal”, de los modos), se trata sin embargo de una misma substancia; los modos no dejan de ser la Naturaleza por ser sus afecciones. De nuevo, se distinguen de Dios, pero siempre en un mismo plano fijo. Tal vez esa sea una de las más grandes hazañas filosóficas: el plano inmanente en Spinoza. Cómo logra pensar todo el orden del ser sin la necesidad de hacer el tránsito a algo distinto y extrínseco al *ser* mismo, a la Substancia.

En ese sentido, Leibniz representa un recorrido filosófico distinto y no por ello con menor hazaña. Leibniz despliega un sistema dinámico e infinitamente analizable. Y si algo enseña el principio leibniziano de continuidad es que todo puede ser infinitamente analizado, y que toda expresión o percepción está constituida por infinitas expresiones infinitesimales. Bien dice Leibniz que no hay una gota de agua tan pura donde, bien mirada, no pueda advertirse alguna variedad. Un trozo de piedra se compone de cientos de granos que, si se los mirase por un microscopio, parecerían peñascos. Si tu-

viésemos la vista más fina, percibiríamos un grado más, y veríamos más variedad dónde ahora vemos todo lo mismo. No hay nunca una perfecta uniformidad, ni dos seres que sean completamente iguales y en las que no sea posible encontrar una diferencia esencial.⁵ Afirmar lo contrario, no sería para Leibniz honrar la gloria de Dios, pues se afirmaría que hay menos diversidad en el universo de la que Dios ha dispuesto por su absoluta perfección.

IV. Así pues, puede verse cómo estos dos filósofos que, si bien parten de tradiciones filosóficas distintas y en muchos puntos llegan a lugares divergentes, también tienden a rozarse que, como dos líneas aproximándose, confluyen en un mismo plano inmanente, un plano expresivo; pero que si se llega hasta el fondo, si se lo recorre, puede verse cómo se desvían y se pierden. El *hen panta*, “lo unotodas las cosas”, es una proposición que rehúsa ser adaptada del todo a la filosofía de Leibniz, para el que hay un tránsito y un abismo decisivo entre Dios y el resto de las cosas:

Así, sólo Dios es la unidad primitiva o sustancia simple originaria que produce todas las mónadas creadas o derivativas; y a cada instante ellas nacen, por así decirlo, mediante fulguraciones continuas de la divinidad, y están limitadas por la receptividad de la criatura, a la que es esencial ser limitada.⁶

La razón última de las cosas, de la serie de causas y razones particulares que constituyen todo el Universo, tiene que estar fuera de la serie misma. En orden a ser causa de la misma, debe trascenderla, y es ahí donde se vislumbra una vez más la distancia que pone Leibniz respecto de toda posibilidad de panteísmo. En Dios está no sólo la fuente de las existencias, sino que incluso está en Él el Poder, el Conocimiento, (que contiene el detalle de las ideas y de las formas sustanciales), y la Voluntad, que efectúa los cambios o producciones según el principio de lo mejor.

Por el contrario, en Spinoza no encontramos nada de esto. El

⁵ Leibniz, G. W. *Monadología*, Mínimo tránsito, Madrid, 1982, p. 693 [Aforismo 9].

⁶ Leibniz, G. W. *Monadología*, Mínimo tránsito, Madrid, 1982, p. 701, 702 [Aforismo 47].

Dios de Spinoza no es un Dios con “Voluntad”, y no es un Dios que actúe en virtud de su Bondad y Entendimiento. Con seguridad, ninguna substancia puede ser producida o creada por otra cosa pues, ¿qué sería esa “otra cosa” si no hay más que una substancia que es *causa sui*? Y el Pensamiento es en-Dios; no es Dios autoconsciente del mismo, al modo como el hombre tiene pensamientos y procesos mentales: es un orden impersonal de esencias racionales. En palabras de Spinoza, “El entendimiento en acto (...) así como la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la naturaleza naturada, y no a la naturante”.⁷

Para finalizar, creo que pese tratarse de dos filosofías que en muchos trazos se bifurcan, Spinoza y Leibniz tienen más encuentros que desencuentros. Tal vez sea en el concepto de expresión donde más puede verse desplegado un mismo terreno de inmanencia, donde tanto la mónada como el modo son actividad expresiva, y en tanto que actividad, constituye su esencia y su virtud. De cualquier modo, creo que se ha manifestado el poder que tiene este plano inmanente leibniziano. Y tal vez sea el principio de continuidad uno de los principios imanentistas por excelencia, por el cual no habrá sino diferencias de grado en todo el universo. Las mónadas, creo, son una demostración de dicho principio, en la medida en que ellas mismas expresan una continuidad; continuidad que es infinitamente diversa, y que es susceptible de ser infinitamente analizada.

Hay una expresión de la Monadología que ilustra de modo impecable este Principio de continuidad; el cual reza: “Cada porción de la materia puede ser concebida como un jardín lleno de plantas, y como un estanque lleno de peces. Pero cada rama de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores, es también un jardín o un estanque similar”.⁸ A lo que uno podría agregar que, siguiendo el continuo, en ese jardín hay nuevamente plantas, y en esas plantas un jardín y así *ad infinitum*.

⁷ Spinoza, B., *Ética*, Alianza, Madrid, 2009, p. 85 [Parte I, Prop. XXXI].

⁸ Leibniz, G. W. *Monadología*, Mínimo tránsito, Madrid, 1982, p. 730 [Aforismo 67]

Deleuze y la interpretación del atributo pensamiento

Gonzalo Gutiérrez Urquijo (UNC)

*“Dios es la gran fuerza que todavía no ha encontrado un cuerpo,
Pero que impulsa hasta lograr encarnarse a través de su propia
vitalidad.”*

D. H. Lawrence, “El cuerpo de Dios” (fragmento)

I – Introducción: el peligro de la conciencia

El último texto de Deleuze, *La inmanencia: una vida...* conlleva, al menos aparentemente, un uso equívoco del término “conciencia”. Frente a la pregunta que abre el texto –a saber: ¿qué es un campo trascendental?– la conciencia se presenta como respuesta inmediata. Pero el primer párrafo finaliza con una duda respecto a esta respuesta, una duda que parece un gesto de distancia frente a Spinoza:

¿Hay que definir entonces el campo trascendental –pregunta Deleuze– a partir de la pura conciencia inmediata sin objeto ni yo, en tanto movimiento que no comienza ni termina? (Incluso la concepción spinozista del pasaje o la cantidad de poder remite a la conciencia)¹.

Es de notar que, durante cinco de los siete párrafos que componen el texto, la noción de conciencia no cesa de ser aclarada, criticada y reformulada; como si se tratase, para Deleuze, de un concepto tan peligroso como pertinente. De hecho, la expresión que da título al texto: “una vida”, reemplaza a “la conciencia” como nombre intrínseco del campo trascendental. “A falta de conciencia –dirá Deleuze–, el campo trascendental se definirá como un puro plano de inmanencia (...)”².

El problema preliminar de nuestro análisis radica en evaluar los motivos de esta sustitución. Pero dado que, en su desarrollo, la re-

¹ Deleuze, G., “La inmanencia: una vida...” en Giorgi G., Rodríguez, F. (comp), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Paidós, Buenos Aires, 2007, p. 35.

² Ibid., p. 36.

lación entre Deleuze y Spinoza parece problematizarse, debemos focalizar primero nuestra atención en aquel paréntesis con el que concluye el párrafo en cuestión. Según creemos, allí se inaugura el espacio necesario para la transformación conceptual que el texto se propone. Podría decirse que la salvedad de la línea final es, en este sentido, suspensiva; es decir, tan exclusiva como inclusiva. Si bien sugiere la necesidad de separarse de la letra spinozista, y establece a la conciencia como zona problemática desde la que se debe alzar vuelo, también es cierto que esta distancia no admite una verdadera ruptura. No hay que sorprenderse de que Deleuze retorne inmediatamente a Spinoza, pero el lugar por donde va y vuelve de él no son los mismos. Este espacio de excepción con el que inicia el texto abre entonces la posibilidad de pensar aquello que la propia noción de conciencia ocluye. Pero ¿por qué es necesario abrir este espacio en el spinozismo mismo? Aquella línea, que constituye acaso la única polémica explícita entre Deleuze y Spinoza, quizás pueda ser interpretada –lejos de toda querella– como la expresión de la distancia necesaria para medir un intervalo. Como el tiempo y el espacio requeridos para enfocar cierto problema desde una perspectiva más clara, con mejor definición.

Llegados al cuarto párrafo de *La inmanencia: una vida...*, el campo trascendental ha pasado de no ser una “pura conciencia inmediata”, a ser una “conciencia inmediata absoluta”. Si tantos y tan cercanos términos: lo puro, lo absoluto y lo inmediato, son objeto de un reacomodamiento preciso y minucioso, quizás esto se deba a la necesidad de “pulir” la noción para evitar contrasentidos. Si bien es criticada, podemos afirmar que la noción de conciencia no es completamente desechada; y que la *pars destruens* del texto traza un rodeo a su alrededor. Ahora bien, ¿cuál es ese peligro que *incluso* en el spinozismo habría que evitar?

Quizás “totalización” sea un nombre simple, pero indicado, para señalar los riesgos que se abaten sobre toda producción conceptual concreta. Si Deleuze escapó a este peligro durante la mayoría de su obra, sin duda lo afronta en su texto final. Llegado a este punto, ya no se trata de revelar aquí y allá la inmanencia, sino de abordar “la inmanencia de la inmanencia” (o “la inmanencia absoluta”). Dada semejante tarea, nos preguntamos por la razón que explicaría su punto de partida, centrado en la cercanía de las nociones de con-

ciencia e inmanencia. La primer hipótesis del texto las aproxima infinitamente, y cuando ambas se igualan en el campo trascendental, Deleuze revela que comparten un riesgo análogo: el ser concebidas a imagen de lo que producen. Pues si la conciencia se piensa en términos del sujeto u objeto que se dan en el campo, si los redobra, entonces la inmanencia que nombra no se atribuye a sí misma, sino que se vuelve atributo de *algo* o *alguien* trascendente al propio campo. Así, la trascendencia termina por definir las condiciones de una inmanencia cuya paradójica pureza la priva de la positividad de su esencia.

Para escapar a la totalización, Deleuze acude a la concepción spinozista de la inmanencia. De la misma manera que el campo trascendental “no se refiere a un objeto ni pertenece a un sujeto”³, tampoco la inmanencia se atribuye a la sustancia. Para Spinoza –recuerda Deleuze– son más bien la sustancia y los modos los que son parte de la inmanencia⁴. Notábamos antes que, cuando lo “puro” alcanza el estado de una cualidad conceptual, se suscita una confusa relación entre lo total y lo absoluto. Buscando despejar este problema, Deleuze va y vuelve de Spinoza; parte fuera de la conciencia y retorna a través de la inmanencia rectificada. Para apreciar mejor la magnitud de lo que este *detour* pone en juego, es precio ampliar las razones de su movimiento.

I – (D)efecto de la conciencia: Nietzsche y Spinoza

Paradójicamente, cuando Deleuze experimenta la necesidad de distanciarse del concepto de conciencia, no deja de ser coherente con su propia lectura de Spinoza. En la desvalorización de la conciencia (en provecho del pensamiento) converge la identidad entre Nietzsche y Spinoza: los pensadores que –según el propio Deleuze– lo han liberado del ejercicio de la historia de la filosofía⁵. Si

³ *Ibid.*, p. 35.

⁴ Cfr. *op. Cit.*, p. 36: “En Spinoza, la inmanencia no se atribuye a la sustancia, sino que la sustancia y los modos son parte de la inmanencia.”

⁵ “Así había pagado mis deudas, Nietzsche y Spinoza me habían liberado. A partir de este momento empecé a escribir más bien por mi cuenta” Deleuze, G., y Parnet, C., *Diálogos*, Pre-textos, Valencia, 2004, p. 20.

Nietzsche experimenta una instintiva necesidad de Spinoza⁶, Deleuze la experimenta respecto a lo que ambos pensadores tienen en común. Al respecto, el párrafo 19 de *Más allá del bien y del mal* contiene una frase significativa: *L'effet c'est moi*⁷. Con ella, Nietzsche denuncia la complejidad ocluida por la simplicidad de los términos de *querer* o *conciencia*, retomando así la crítica spinoziana a la idea de libre voluntad y el programa desmitificador inaugurado en el apéndice del Libro I de la *Ética*. Para Nietzsche, toda volición –todo querer– implica un mandato y una obediencia; pero como la conciencia es un efecto tardío, como confunde torpemente la causa y el efecto⁸, gesta entonces la ilusión por la cual el sujeto se identifica con sólo uno de esos papeles. El propio sujeto es, en realidad, el resultado de una lucha entre fuerzas; y la ilusión de una unidad del Yo oculta la heterogeneidad de tal contienda. Deleuze señala que la interpretación nietzscheana de la conciencia personal como un *efecto* a desentramar coincide singularmente con el oficio óptico de Spinoza: filósofo-artesano, pulidor de lentes conceptuales tanto más imprescindibles cuanto que el hombre piensa el todo a partir de sí. Inaugurada la excepción de un imperio dentro de otro, nada es más simple que erigir dañinas ilusiones. Y dado que la libertad y la finalidad se cuentan entre ellas, la conciencia que experimentándolas se enseñoorea puede ser comprendida como un producto y no como un origen; como el lugar de una ilusión constitutiva que se revela en la tendencia a proyectar objetivamente su propia reflexión. Si la conciencia no es entendida como la propiedad moral de un sujeto, sino como la propiedad física de la idea⁹, ella sólo puede conocer la idea de la que deriva experimentando aquello que conviene con su objeto: el cuerpo. Es en este sentido que nuestras primeras ideas conscientes son forzosamente inadecuadas.

En *Sobre la diferencia entre la ética y una moral*, Deleuze finaliza el primer apartado [*Desvalorización de la conciencia (en benefi-*

⁶ “Estoy asombrado, encantado... casi no conocía a Spinoza; si acabo de experimentar su necesidad es por efecto de un acto instintivo...” Nietzsche, F., Carta a Overbeck, 30 de julio de 1881. Citado en Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires, 2004, p. 157.

⁷ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Orbis, Barcelona, 1983, p. 41.

⁸ Cfr. Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1980, p. 61.

⁹ Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica, op. cit.*, p. 72.

cio del pensamiento): Spinoza materialista] con una cita de Nietzsche, para quien “lo más de la actividad principal es inconsciente: la conciencia sólo suele aparecer cuando el todo quiere subordinarse a un todo superior (...)”¹⁰. En *Diferencia y repetición*, señalando el peligro de totalizar lo naturante frente a lo naturado, se indica la necesidad del paso entre Spinoza y Nietzsche. A partir de él, la inmanencia se dice únicamente de los modos¹¹. La viabilidad de desechar la sustancia radica en que la propia ontología del modo coincide con su tarea ética: llegar lo más rápidamente posible a Dios, conocerlo a través del conocimiento de las cosas naturales¹² experimentando cautamente lo que pueden los cuerpos.

Al denunciar la noción de conciencia y sus ilusiones, Spinoza, Nietzsche y Deleuze señalan el comienzo trunco que la filosofía debe evitar, forjando una acción filosófica positiva que busca poner a distancia las ilusiones antropológicas. Esta acción siempre ha significado, para Deleuze, la necesidad de deshacer la representación orgánica humana. Por eso resulta paradójico que, en *La inmanencia: una vida...*, la crítica de la conciencia abarque incluso la obra de Spinoza. Si el enlace textual que produce la lectura deleuziana vincula lo negativo del primer género de conocimiento con la noción de inconsciente: ¿hasta qué punto se asimilan las tareas de forjar nociones comunes con la de liberar el inconsciente de los límites de la conciencia? ¿No es acaso Spinoza tan conciencialista como puede serlo un filósofo del siglo XVII? Sin pretender dirimir esta polémica, tomamos más bien esta distancia como signo de una operación de lectura. Si Deleuze insiste en los defectos de la conciencia, también es cierto que ha glosado los peligros de su exceso. ¿Cuál será el conciencialismo de Spinoza que aquel paréntesis tan sólo sugiere?

¹⁰ *Ibíd.*, p. 32.

¹¹ “Sin embargo, aún subsiste una indiferencia entre la sustancia y los modos (...). Sería necesario que la sustancia se dijera ella misma *de* los modos y sólo *de* los modos.” Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 79.

¹² “Nosotros conocemos a Dios y su voluntad tanto mejor cuanto más conocemos las cosas naturales (...)” Spinoza, B. *Tratado teológico-político*, capítulo VI.

II – Exceso de la conciencia

En la *Ética*, Spinoza define el atributo refiriéndose tanto a lo que constituye la esencia de una substancia, como a su percepción por parte del entendimiento¹³. Como es sabido, esta alternancia entre un registro objetivo y uno subjetivo ha dado pie a una larga disputa en la que se enfrentan las interpretaciones idealista y objetivista de los atributos. Más allá de esta definición, no parecen existir razones de peso para sustentar una lectura idealista. No obstante, la posibilidad de su aparición persiste allí donde se nos fuerza a una elección exclusiva. Como dice Vidal Peña, “No es necesario dar de la filosofía de Spinoza una interpretación idealista, para comprender que el Pensamiento ocupa en esa filosofía un lugar especial.”¹⁴ Entre el pensamiento, atributo divino, y el entendimiento que lo percibe y atribuye a la sustancia, subsiste una diferencia de naturaleza. Pero un hiato aún más extraño fulgura cuando –desde el pensamiento– concebimos la existencia de otros atributos. Mientras estos sean infinitos en número, y creados de una vez por todas, su enlace no puede disolverse ni su diversidad puede afectar la unidad de la substancia. Pero la singular figura del “otro atributo” adviene como un misterioso reverso del pensamiento y la extensión que nos constituyen.

Identifiquémonos aquí, no con Spinoza, sino con sus perplejos corresponsales. Simon de Vries, en la carta VIII, pregunta cómo es posible que dos atributos se conciban como realmente distintos sin constituir dos seres o sustancias diferentes. Spinoza responde: una sola y misma cosa puede ser designada con dos nombres, como “plano” es llamado “blanco” respecto a un hombre que lo contempla (carta IX). Lo mismo sucede con los atributos. Cada uno de ellos expresa una esencia infinita en su género que, por ser distinta *en* el atributo que constituye, no deja de ser parte de la esencia absolutamente infinita de la sustancia. Spinoza concilia la unidad ontológica de lo expresado con la diversidad formal de las expresiones. Así, los atributos se vuelven formas comunes a Dios y a las criaturas. Pero aún rechazando toda eminencia entre el creador y las criaturas, la igualdad de formas no impide el equívoco de términos como vo-

¹³ Cfr. Spinoza, *Ética*, LI, def IV.

¹⁴ Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 144.

luntad y entendimiento: un entendimiento infinito y uno finito nada tienen en común, de manera que el finito conlleva el peligro de la ilusión cuando imagina el infinito.

Dado este estatuto unívoco de los atributos, Schuller se entrega a alucinaciones referidas a “criaturas constituidas por otros atributos” (carta LXIII). Spinoza responde: la esencia de la mente es cuerpo en acto; hay ideas de todas las esencias de todos atributos, pero no conocemos a Dios a través de un escalonamiento de seres constituidos por un número específico de ellos (carta LXIV). Sin dejar de pertenecer al atributo pensamiento, la idea de Dios implica ideas de todas las esencias de todos atributos; y en esta inherente complejidad se funda su alegado privilegio: el atributo pensamiento conlleva la capacidad de subsumir las relaciones de todos los atributos consigo mismo. Su prioridad como atributo de la reflexión parece darle la capacidad de reproducir la dinámica interatributos desde el pensamiento mismo. Para Deleuze, este privilegio se encuentra en flagrante contradicción con el paralelismo ontológico; es decir, con la autonomía, igualdad y unidad de los atributos¹⁵. Si el pensamiento conlleva privilegios, esto no puede darse en detrimento de la extensión. A su manera, cada modo es una modificación substancial que expresa en el mismo orden y con la misma conexión la necesidad divina. Si el pensamiento tiene la capacidad de representar toda la extensión objetiva de la sustancia, lo hace de un modo intrínseco que no establece una jerarquía entre los atributos. La solución deleuziana pasa por distinguir entre un paralelismo epistemológico, en el cual a cada modo le corresponde su idea en el pensamiento, de un paralelismo ontológico en el que el pensamiento no ocupa ningún lugar eminente respecto a los demás. Esta solución encuentra su apoyo en la coextensividad del poder de existir y el poder de pensar.

A pesar de las explicaciones de Spinoza, esta extraña polivalencia del pensamiento anima las dudas de Schuller y de Tschirnhaus (carta LXV) quienes, en la sobriedad de la proposición VII del Libro II, parecen entrever oscuramente un *aleph*. El problema radica en que, de derecho, el pensamiento podría representar otros atributos; pero el hecho que constituye nuestro caso humano lo determina a no ser más que la idea del cuerpo. Es por eso que en estas cartas se le exige a Spinoza una exposición simétrica de la jerarquía de los

¹⁵ Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, op. cit., p. 107.

modos en relación a la sustancia. Y es que del lado de la extensión, las relaciones de movimiento y reposo forman el modo infinito inmediato; constituyendo, en acto, la faz de todo el universo. Pero del lado del pensamiento, ambos lugares –lo mediato y lo inmediato– son llenados con una sola expresión: *entendimiento absolutamente infinito*. Para nosotros, lectores perplejos, no deja de surgir la pregunta por aquello que podría ser, no la faz, sino el cerebro pensante de todo el universo.

III – Pensamiento molecular

En 1981, Deleuze dicta en Vincennes su curso sobre Spinoza. El tema que guía la clase es: el estatuto de los modos. Antes de explicar su proceso de individuación en la sustancia, los modos son definidos según sus atributos conocidos: desde el punto de vista de la extensión, ellos no son más que relaciones de movimiento y reposo; pero para aclarar en qué consisten desde el punto de vista del pensamiento, Deleuze realiza una larga digresión donde, más que buscar explicar a Spinoza, trata de actualizarlo. La percepción –aclarar entonces– es el movimiento propio del alma; aquello que en el pensamiento corresponde a la velocidad y lentitud extensas. Cada partícula está animada, dotada de discernimiento. Puede decirse, en este sentido, que los átomos piensan. El oxígeno, por ejemplo, “de-sea” llenar su última órbita con dos electrones, pues sólo tiene seis y tiende a tener ocho. La valencia atómica sería aquella determinación que hace a las partículas preferir unos componentes a otros: rechazar o componerse en el tumulto de los *occursus*.

Cuando Deleuze se refiere a su concepto de *plano de inmanencia*, a menudo utiliza la caracterización del modo infinito-inmediato de la *extensio* spinoziana: puras relaciones de movimiento y reposo. Creemos que, por las razones expuestas en nuestro segundo apartado, su correlato en el pensamiento es una expresión menos común. Por eso no es casual que, en su último texto, antes de lanzarse con sus ejemplos positivos, Deleuze prepare cuatro párrafos para desmarcarse de los peligros que cierto *panpsiquismo* acarrearía a través de una reificación del término “conciencia”. No obstante, esto no debe hacernos olvidar que Deleuze suscribe a la idea de una re-

versibilidad entre la materia y el pensamiento: movimiento del ser e imagen del pensamiento. La diferencia entre atributos adquiere entonces la figura de una diferencia de naturaleza entre velocidades: velocidad relativa de la extensión, velocidad absoluta del pensamiento. En el vaivén de los movimientos infinitos que animan el plano de inmanencia, el pensamiento es aquello que se vuelve sobre lo que va y vuelve¹⁶.

IV – Final

Si el camino de *La inmanencia: una vida...* comienza enfrentando el peligro de una totalización asociada al concepto de conciencia, creemos que es esta idea de reversibilidad la que permite concebir un todo no totalizable. Un todo no positivo y, sin embargo, tampoco negativo ni dialéctico: afirmativo, pero no dado, sino a construir. Recordemos que, para Hegel, el absoluto de la sustancia spinoziana disuelve las determinaciones del ser. Al no abarcar ninguna limitación, ninguna otredad, el ser único no podría fundar ni la determinación ni la diferencia que lo constituyen. Si no hay totalización sin determinación, ni determinación sin negatividad, la inmanencia totalizada y purificada liberaría en su interior el espacio para una nueva ilusión de trascendencia. Pero esta lógica ignora que la unidad del *omnitudo* es más la de una singularidad que la de un todo numerado. Como señala Michael Hardt, el ser singular no se opone a lo determinado: la sustancia es determinada en tanto posee atributos cualitativos, diferencias intrínsecas; pero no es determinada en la medida en que no implica ninguna limitación¹⁷.

En *La inmanencia: una vida...* se sostiene que “la relación del campo trascendental con la conciencia es solamente de derecho. (...) En tanto la conciencia atraviesa el campo trascendental a una velocidad infinita que se difunde por todas partes, no hay nada que pueda revelarla”¹⁸. Hemos visto que una pura conciencia inmediata conlleva el riesgo de la ilusión. Pero no deja de ser verdad que, para

¹⁶ Deleuze, G., Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, pp. 39-42.

¹⁷ Cfr. Hardt, M., *Deleuze: un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2004, pp. 142-149.

¹⁸ Deleuze, G., “La inmanencia: una vida...”, *op. cit.*, p. 36

Deleuze, una conciencia inmediata absoluta subyace y agota trascendentalmente el campo empírico. Si la conciencia resulta un nombre inadecuado para la inmanencia, quizás sea por favorecer la confusión entre ambas concepciones. Sin embargo es necesario pasar de una a otra para agrandar nuestra vida a través del pensamiento. En *¿Qué es la filosofía?*, se dice que “la imagen del pensamiento sólo conserva lo que el pensamiento puede reivindicar por derecho. El pensamiento reivindica «sólo» el movimiento que puede ser llevado al infinito.”¹⁹. Es entre estos dos extremos que se plantea el problema de la conciencia en el último texto de Deleuze. Y podemos decir que, a pesar del necesario rodeo, los proyectos de Deleuze y Spinoza no divergen: la tarea ética no toma por modelo a la conciencia, sino a aquello que la excede. Esta apertura resulta imposible sin pasar por el punto de indistinción entre atributos, allí donde pensar y actuar devienen misma acción reversible.

¹⁹ Deleuze, G., Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 41.

Deleuze, Spinoza e as “noções comuns”

Mauricio Rocha (PUC, Rio)

Um Liceu na França no início dos anos 50: o professor não é muito mais velho que seus alunos, ou pouco parece ser. É dotado de um estilo que desperta, pois suas aulas são movimentadas, leves e tratam de problemas concretos da audiência: o namoro, os esportes, as roupas, mas também a história das técnicas. A filosofia (afinal, a matéria da aula) comparece fluentemente, em meio aos temas da existência cotidiana – pois o ponto de partida é aquilo que interessa pensar, mas que ainda não foi pensado. Ele costuma começar os encontros com digressões sobre suas aventuras diárias no trajeto até a escola, anedotas sem nexo aparente com o que virá adiante. E aparenta estar no mesmo nível que seu público, quando retira uma folha de papel do bolso, a desdobra, e a segura sem nunca a consultar – dá impressão de improviso, de que nada preparou, sobretudo pelas perguntas que faz, em voz alta, para si e para a audiência. Mas, aos poucos, as articulações do problema em questão aparecem, em uma forma expositiva que procede por repetições, nas quais a perspectiva varia continuamente. É uma experiência de aprender a desaprender, equivocação descontrolada sem outra recompensa que não seja imanente – aprender que não se aprende a pensar, mas que se experimenta o pensamento a partir de um problema que o desnorteia em uma errância criadora... O que, às vezes, parecia significar que ele dizia, entre um problema e outro, entre um conceito e outro: “se vocês acham que a filosofia não serve para nada, não façam filosofia”... Nessa época, segundo a memória dos alunos, o jovem professor costumava passar até quatro meses lendo o início da *Ética* de Spinoza.¹

Deleuze disse certa vez que não *nos tornamos* spinozanos, mas que *nos descobrimos* spinozanos, pois o pensador holandês foi aquele que ensinou a alma a viver sua vida, não a salvá-la. Na lin-

¹ F. Dosse, *Deleuze et Guattari, biographie croisée*, 2007.

hagem de Lucrécio (Demócrito, Epicuro) e Nietzsche, ele pensou e denunciou os flagelos que envenenam o pensamento e a ação: o poder que vive da tristeza e que serve aos que a produzem e dela se aproveitam; a lógica da transcendência, que supõe uma dimensão suplementar, ou um plano oculto organizando o real – e que separa o pensamento do que ele pode; a eminência da teoria sobre a prática, que desnatura a filosofia. O que há de original e único em Spinoza é que essa crítica tríplice procede de um só e mesmo pensamento, verdadeiro *programa* ético-político: a afirmação da imanência². Esse *programa* é visível e deixa seu rastro, ora explícito, ora implícito, na obra: conduz o exercício de renovação da prática historiográfica, dá ritmo ao exercício da crítica, impulsiona o encontro desta com a clínica e fornece o *meio* no qual a obra se conclui.

Entre Deleuze e Spinoza há uma relação de fidelidade e admiração “superiores”. A prática da historiografia filosófica por Deleuze distanciou-se das clivagens disciplinares, e ignorou os dilemas, que ele julgava artificiais, entre explicação e compreensão, comentário e interpretação. Sabemos que “em suas monografias ele procede como um detetive sobre os traços de um assassino desconhecido, como um escritor de ficção científica que imagina um mundo que nunca lhe será dado a conhecer, desenhando uma genealogia fictícia da filosofia na qual, em primeiro lugar, não existe nenhum laço de filiação”³ e que “a escolha dos autores não é justificada pela filiação, o desenvolvimento de um mesmo problema, influências, pertencimento a uma mesma época ou tendência filosófica: o pensamento não é um história de família, ou famílias, nem de pai e filho, nem de irmãos. Trata-se antes de personagens de um romance filosófico que seria aquele da história da filosofia segundo Deleuze e que parece traçar os contornos de uma espécie de universo paralelo do pensamento”⁴. Para Deleuze, uma filosofia é o desenvolvimento de um problema que nunca depende de uma escolha voluntária de um filósofo, sempre afetado por um cons-

² F. Zourabichvili, “Deleuze et Spinoza”. O. Bloch, *Spinoza au XXe siècle*, 1993.

³ M. Antonioli, *Deleuze et l’histoire de la philosophie*. Paris, 1999.

⁴ Idem.

trangimento externo, de fora. Por isso a história da filosofia só interessa se determina as condições e implicações de um problema gerador, e os conceitos de um filósofo só adquirem sentido a partir desse problema (no caso de Spinoza, a *expressão*) – e o empreendimento historiográfico deverá coincidir com esse problema. É bem esse o significado da fórmula “tomar pelo meio”, “tentar compreender Spinoza pelo meio” – meio vivo irredutível a uma arquitetura sistêmica. Pois “o meio de um filósofo é também isto que no seu pensamento não constitui nem o seu objetivo final nem seu primeiro princípio, mas que liga ambos, separando-os: pegar Spinoza pelo meio é renunciar a acompanhar o seu caminho passo a passo, do momento onde começa o seu discurso até onde ele termina, já que nenhum discurso filosófico nem começa nem acaba verdadeiramente, mas é, o precedendo, apreendê-lo diretamente neste ponto central de onde surgem os seus problemas”⁵. Por isso não se trata de descrever conteúdos doutrinários de suas obras de modo objetivo e exaustivo, de um ponto de vista estático, nem de analisar caminhos especulativos de algo já pensado. Trata-se de “dinamicamente, produzir, como se fosse a primeira vez, o movimento intelectual pelo qual ela se tornou o que é. Em lugar de seguir Spinoza, tomando o cuidado de repetir tudo o que ele já teria dito, é como se Deleuze o precedesse, intervindo na história de um pensamento ao mesmo tempo que o dá a conhecer, e não dando-o a conhecer senão para que da mesma forma intervenha nele: já que Deleuze em Spinoza é também Spinoza em Deleuze.”⁶

Nos anos 60, o livro *Spinoza e o problema da expressão* (SPE) participaria do impulso de renovação das interpretações do filósofo, junto com as obras de Zac, Gueroult, Matheron e Rousset. O próprio Deleuze diria que “foi sobre Spinoza que trabalhei mais seriamente segundo as normas da história da filosofia”. Após o encontro com o Guattari, as referências a Spinoza irão se desdobrar nos dois tomos de *Capitalismo e esquizofrenia*, em uma “brusca dramatização” ligada à rejeição do estruturalismo, contemporânea de uma meditação sobre

⁵ P. Macherey, *Avec Spinoza*, 1992.

⁶ Idem.

o plano de imanência.⁷ Essa reviravolta⁸ indica que não se tratava mais de reverter Platão, de criticar a transcendência e a imagem do pensamento lhe é correlata, sob suas variadas formas – mas de preencher a filosofia de imanência, ou “construir o plano e habitá-lo”. A fórmula, que surge na segunda edição (1980) de *Spinoza, filosofia prática* (SPP), mas já presente no livro sobre Kafka, será constante a partir daí, ritmando os procedimentos imanentistas. A incidência de referências e usos culminará, já nos anos 90, em *O que é a filosofia?* onde Spinoza aparece como herói filosófico, como o Cristo dos filósofos. Depois, a nova investida em uma sistematização triádica da *Ética*, agora conjugando regimes de luz, os gêneros de conhecimento e as variações afetivas com os modos de exposição do livro do conceito – em *Crítica e clínica* (1993). Por fim, o derradeiro texto, *Imanência, uma vida*, apresenta a fórmula: *uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta: ela*

⁷ R. Sasso e A. Villani (dir.), *Le vocabulaire de Deleuze*, 2003, registram os diferentes contextos das ocorrências do sintagma imagem do pensamento, presente desde o livro de 1962 sobre Nietzsche, retomado no livro sobre Proust, de 1964 e que é objeto de um capítulo inteiro em *Diferença e Repetição*. E notam que os novos empregos do sintagma gradativamente correspondem ao abandono aparente do tema e da pesquisa de um pensamento sem imagem, em favor da noção de plano de imanência – elucidada em *O que é a filosofia?*. Anne Sauvagnergues, mostra como a interpretação de Spinoza fornece as condições teóricas de uma ruptura com o estruturalismo: *Deleuze, l'empirisme transcendantal*. Paris, 2009, pp. 149–172.

⁸ José Gil, “Uma reviravolta no pensamento de Deleuze” in Alliez, *Deleuze uma vida filosófica*, 2000, pp. 65–83. O autor examina as variações do “Corpo sem Órgãos/CsO” desde *Lógica de Sentido* (1969) e assinala: “o plano de imanência (ou CsO) não designa uma realidade fora dele: não é nem da ordem do simbólico, nem do imaginário, mas só ele é real. É o real”. E lembra que, por não ser uma metáfora, “o movimento da crítica será doravante o movimento de criação de conceitos... o movimento que traça o plano não segue uma lógica discursiva (de conceito a conceito, formalmente), mas uma lógica de potências. A imanência traz necessariamente a criação de conceitos, porque a crítica já não possui referentes transcendentais (essências, valores)... e que a própria noção de conceito muda, assim como muda a imagem do pensamento, com o conceito se definindo pelo seu poder de criação-ação” (pp. 77–79). P. Montebello, *Deleuze, la passion de la pensée*, 2008, lembra que “o corpo sem órgãos não é o nome de um conceito, ou de uma coisa, mas designa uma experiência de liberação – a tripla experiência esquizo, filosófica e estética”.

*é potência completa, beatitude completa*⁹. O fato é que a relação entre Deleuze e Spinoza não pode ser posta no mesmo nível de suas alianças, feitas ao longo de toda a obra, com inúmeros pensadores – seria uma relação privilegiada, que reúne comentário, invenção e, sobretudo, um *deixar-se fecundar* pela filosofia spinozana, tal como acontece com tantos outros autores lidos por ele. E, no duplo movimento de constituição da obra e de aliança com Spinoza, o estudo das noções comuns – e seu uso no interior da obra de Deleuze & Guattari – é decisivo.

No *SPE*, os três últimos capítulos tratam das noções comuns: o XVII integralmente, o XVIII em parte, e o XX as supõe. A ênfase recai na distinção entre “ordem de formação” e “ordem de aplicação”, no caráter de “ideias gerais”, mas não “abstratas”, e nos aspectos do conceito de “razão” que daí deriva. Tudo é ritmado pelas questões: “como chegamos a experimentar um máximo de paixões alegres?”; “como chegaremos a experimentar afecções ativas?”; “como chegaremos a formar ideias adequadas?”. No capítulo V do *SPP* o tema retorna a partir do inacabamento do *Emendatione*, e retoma o *SPE*, XVIII, que já reconhecia “as noções comuns como descoberta da *Ética* e seus pressentimentos no *Emendatione*”¹⁰.

Deleuze notou que Spinoza colocava o empirismo a serviço do racionalismo¹¹ e dizia que o estudo das *relações de composição* entre as coisas exigiria o recurso a um programa de *experimentação* físico-química e biológica (como a pesquisa sobre a unidade de composição dos animais entre eles), pois não temos conhecimento antecipado dessas relações de composição¹². P.–F. Moreau reconhece isso e documenta que, embora o termo *experimentum* não

⁹ G. Deleuze, 2003.

¹⁰ P. Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, 2005, p. 110, nota o uso do substantivo *convenientia* em sentido *ontológico* no escólio de E, II, 29, tal como no *Emendatione*, § 25. Trata-se da percepção inadequada, que isola a coisa percebida das outras sem as quais ela não pode ser compreendida. Por outro lado, a percepção adequada nasce da contemplação de *várias coisas ao mesmo tempo*, com as coisas sendo compreendidas em suas relações reais, naquilo em que convêm, diferem e se opõem. B. Rousset, em sua tradução/ comentário do *Emendatione* (*Traité de la réforme*, 1992), já notara que este parágrafo seria “a primeira formulação do que constituirá o conhecimento por *noções comuns*”.

¹¹ *SPE*, p. 134.

¹² *SPP*, cap. V.

apareça na *Ética* (mas compareça nas cartas e no *Emendatione*), a *pequena física* da Parte II supõe a necessidade da experiência para compreendermos as leis abstratas das naturezas individuais. Por exemplo: a conservação da forma individual para além das variações dos modos de ser afetado nada diz sobre os modos de ser afetado, nem sobre a natureza dos componentes (o que supõe *relações exteriores* e abre caminho para procedimentos de experimentação). Além disso, Spinoza afirma a conformidade entre seus postulados e a *experientia* (após E, II, 13). No pensamento clássico não é possível reduzir o nascimento da ciência experimental à oposição entre o dado e o construído, entre a observação e a experimentação. Tal oposição simplificaria o movimento histórico própria às relações entre experiência e conhecimento em seus vários registros: o da experiência comum, ou observação; a extensão desta a novos objetos, com o uso de instrumentos; a experiência derivada dos processos de desenvolvimento das técnicas; e a experimentação construída. É a articulação desses registros que determina as relações entre racionalidade e interrogação da Natureza¹³.

No *SPP*, o texto sobre as noções comuns parece dublar o movimento que o próprio Deleuze fazia naquela época (final dos 70). A teoria das noções comuns permite traçar para a filosofia prática um plano de imanência que é *ontológico* e *social*, mas também teórico-prático e vital. Por ser uma epistemologia que envolve uma relação determinada entre vida e pensamento, ela aprofunda o tema da multiplicidade dos corpos simples, “a matéria modal infinitamente variada da existência”. E por ser multiplicidade *de composição*, ela conduz ao problema da sociabilidade e da criação institucional, mas submetida a uma atividade de avaliação e de experimentação. Enfim, ela põe a ética spinozana a serviço do problema prático dos grupos – problema clínico e político da análise e experimentação das lutas no campo social, em seu trabalho conjunto com Guattari.¹⁴

As noções comuns supõem uma prática (um processo de experimentação) e as condições desse processo (pois ele não

¹³ P.-F. Moreau, *Spinoza l'expérience et l'éternité*, pp. 279 e ss.

¹⁴ G. Sibertin-Blanc, *Politique et clinique. Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*. Tese de Doutorado, Lille, 2006. Disponível aqui: http://documents.univ-lille3.fr/files/pub/www/recherche/theses/SIBERTIN_BLANC_GUILLAUME.pdf

preexiste ao exercício de formação das noções comuns). E nelas, o *comum* não diz respeito a um princípio de identidade essencial (mas às propriedades comuns entre corpos), nem a um critério de semelhança, nem a uma regra de participação – elas dizem respeito à relação sob a qual dois modos (ao menos) convêm e compõem uma nova relação. *Formar* uma noção comum é função das paixões alegres: a tristeza, que nasce do encontro com um corpo que não convém com o nosso, não leva a formar noções comuns – pois é das paixões alegres, como aumento da potencia de agir e pensar, que resultam as noções comuns. Elas indicam uma transição da filosofia spinozana no que concerne aos gêneros de conhecimento; aos vínculos entre imaginação, racionalidade e dinamismo afetivo; aos modos de pensar a individuação cognitiva; aos modos de socialidade e a produção sociopolítica de idéias e afetos. A noção comum é a primeira ideia adequada, que deriva de *uma longa experimentação, uma longa prudência, sabedoria spinozana*.

De fato, o estatuto das noções comuns é complexo, porque envolve o domínio prático e o especulativo simultaneamente. A razão, para Spinoza, se realiza pela ação dos corpos uns sobre os outros¹⁵, enraizando-se nas afecções e nas propriedades comuns dos corpos, a partir das percepções imaginativas. O que explica a recusa spinozana do antagonismo entre imaginação e razão, corpo e alma, desejo e vontade. Se o homem não nasce racional, mas *experimenta* a racionalidade, a razão seria, em primeiro lugar, um esforço para selecionar e organizar bons encontros, encontros de modos que se compõem conosco e nos inspiram paixões alegres. Isto é, o esforço em selecionar afecções (estados do corpo afetado) que correspondam a afetos (variações) que convêm à razão. Em segundo lugar, a razão seria a própria percepção e compreensão das noções comuns, das relações que entram nessa composição, donde se deduzem novas relações, a partir das quais se experimentam novos afetos e sentimentos, desta vez ativos, porque nascem com a razão. O que garante a constituição do conhecimento e da “racionalidade”, em suas várias formas, nada mais é do que esse agenciamento e essa composição entre corpos e mentes.

As noções comuns constituem o segundo gênero de conhecimento e não são ficções, não substituem a coisa pela sua

¹⁵ Cf. Martial Gueroult, *Spinoza*, II, p. 341.

imagem, nem a classificam por espécie, gênero, número, ou por um “transcendental”. As noções comuns são “idéias gerais”¹⁶, que não nos fazem conhecer uma essência singular, mas sim relações constitutivas. Elas são comuns aos corpos, não aos espíritos, representando algo de comum aos corpos: seja a todos (extensão, movimento, repouso), seja a certos corpos (dois ao menos, o meu e o de outrem). São ideias *mais ou menos gerais*, porque variam segundo sua extensão ou aplicabilidade a todos ou a alguns corpos. Corpo e mente, por exemplo, são noções comuns gerais, na medida em que o corpo é uma relação (de composição) entre partes extensas e a mente uma relação (de encadeamento) entre as ideias dessas partes. Cada corpo existente se caracteriza por certa relação de movimento e repouso. Quando as relações correspondentes a dois corpos se compõem, eles formam um conjunto de potência superior.

A noção comum é a representação dessa composição entre dois ou vários corpos e da unidade dessa composição, e exprime as relações de conveniência ou composição dos corpos existentes¹⁷. Pois todos os corpos, mesmo os que não convêm entre si, possuem algo em comum, como o movimento e o repouso. A partir de um certo momento, as noções comuns possibilitam compreender em que nível se formam diferenças e oposições. Além disso, elas são necessariamente ideias adequadas, representando uma unidade de composição, elas estão tanto na parte como no todo. As noções comuns são formadas quando um corpo encontra outro que lhe convém, experimentando nesse encontro um afeto (uma variação) ou uma paixão alegre. Isto é, mesmo se não há uma compreensão adequada do que há em comum, ocorrem nesse encontro uma afecção e um afeto que aumentam a potência de agir e de compreender entre os corpos. Tal afecção, e seu afeto correspondente, são a causa da noção comum. Por outro lado, nunca a tristeza induzirá à formação

¹⁶ É o termo empregado na Parte II da *Ética*. Lívio Teixeira abre seu estudo sobre o tema assinalando essa expressão. Cf. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Spinoza*. S. Paulo, 2001.

¹⁷ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, cap. 17, afirma que as noções comuns possuem um sentido muito mais próximo da biologia do que da matemática. Pierre-François Moreau, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, p. 279, assinala o caráter de *experimentação* presente na formação das noções comuns.

de uma noção comum. Mas as noções comuns não nos dão o conhecimento da essência das coisas (E II, 37; 38; 44; 40). Por isso ainda podemos cair em abstrações, caso esqueçamos seu caráter inessencial, e só o conhecimento do terceiro gênero tem esse caráter. Este último gênero de conhecimento procede da idéia adequada *da essência* formal de certos atributos de Deus (não mais de modos, mesmo infinitos) para o conhecimento adequado da *essência* das coisas. O terceiro modo já se encontra acima das generalidades abstratas: é a *ciência intuitiva que procede da idéia adequada da essência das coisas particulares* (E, II, 40, esc. 2).

As noções comuns, ainda ideias gerais, representam algo de comum entre os corpos, afetando-os de uma alegria que, mesmo passiva, já envolve uma variação positiva da potência do indivíduo. Dessas noções derivam afetos de alegria, agora ativos, que substituem os primeiros. Destas noções e afetos ativos é que depende a formação de noções comuns que expressam a comunidade entre os corpos, até mesmo daqueles que não convém com o nosso, aqueles que lhe são contrários ou que o afetam de tristeza.

Por outro lado, a função da ideia de Deus, que não é uma noção comum (E, II, 47), é decisiva: por compreender a essência de Deus, ela funciona como se fosse uma noção comum *para os corpos existentes*. Aplicadas apenas a eles, as noções comuns concernem às coisas que podem ser imaginadas, representando composições de relações que caracterizam os corpos enquanto eles convém uns aos outros, enquanto eles formam conjuntos e se afetam uns aos outros, cada um deixando no outro *imagens*, as ideias correspondentes sendo imaginações. Por uma convergência entre as características da imaginação e das noções comuns, estas se apoiam sobre a imaginação (a memória, a percepção, a sensibilidade). E ainda que não sejam imaginações, por se elevarem a uma compreensão interna das razões da conveniência (E, II, 29 esc.), elas guardam com a imaginação uma relação extrínseca – uma ideia inadequada de uma afecção do corpo exprime o efeito de um corpo que convém com o nosso, e torna possível a formação da noção comum que compreende de dentro e adequadamente a conveniência; e intrínseca – a imaginação capta como efeitos exteriores dos corpos uns sobre os outros o que a noção comum explica pelas relações internas constitutivas. E seria justamente no

início da Parte V que Spinoza apresentaria a ordem de formação das noções comuns, em oposição à Parte II, que se detém na ordem de aplicação lógica. A Parte V se abre justamente dizendo que é *durante o tempo em que nós não somos dominados pelas afecções que são contrárias à nossa natureza, durante esse mesmo tempo nós temos o poder de ordenar e encadear as afecções do nosso corpo segundo a ordem relativa ao intelecto*. Os afetos de tristeza, enquanto nos dominam, retiram nosso poder de formar noções comuns (E V, 10). As primeiras noções comuns são as menos gerais, que representam alguma coisa de comum entre meu corpo e um outro que me afeta de alegria-paixão.

A afirmação spinozana de que o pensamento não é atributo de uma substância individual (o *cogito*), mas uma rede de paixões e ideias que atravessa e constitui os indivíduos enquanto agregados temporários é uma refutação da modernidade filosófica centrada no paradigma da consciência. Esta afirmação dá prosseguimento à linhagem do intelecto impessoal concebido por Averróes, mas agora desembaraçado de todo elemento estranho à matéria: a mente não pode ser concebida como sujeito, e a ideia como representação – e, quanto à consciência, longe de ser uma luz interior da verdade, aparece como o terreno opaco onde se enraíza o finalismo. O entendimento infinito seria esta *facies totarum mentium* encarnada em um corpo comum – que não é fechado e identitário, mas plural e atravessado pelo conflito: a multidão¹⁸. Pode-se dizer então que é a lógica das noções comuns, a tensão natural dos indivíduos para a comunidade e seu horror comum da solidão que dá consistência ao conceito de *multidão*, pois:

“a ideia de que a multidão é um conceito de um número indeterminado, ou subjetivo, um puro agregado arbitrário dado a um olhar exterior, que não supõe uma consistência ontológica própria não se sustenta, por negligenciar o momento específico da tensão contraditória em que os homens convêm em natureza, ainda que divergindo por seus *ingenia* individuais – momento próprio da multidão no entre-dois da dissolução e da formação é sobre esse desejo comum que a constituição do Estado se apóia (TP, VI). A instituição civil não é uma ruptura, estado civil e de

¹⁸ A. Illuminati, *Del comune. Cronache del general intellect*, 2003.

natureza são relativos um ao outro – o que supõe uma passagem e a ameaça constante de regressão – nunca se está em um ou outro, de modo absoluto”.¹⁹

¹⁹ F. Zourabichvili. “L’énigme de la multitude libre”. Jaquet, Sévérac, Suhamy (ed.), *La multitude libre*, 2009, pp. 69–80.

Impreso por Editorial Brujas
noviembre de 2013 • Córdoba–Argentina