

# IHU ON-LINE

Revista do Instituto Humanitas Unisinos

Nº 397 - Ano XII - 06/08/2012 - ISSN 1981-8769



## Baruch Spinoza.

### Um convite à alegria do pensamento

#### **Maria Luísa Ribeiro Ferreira**

Um iconoclasta  
panenteísta

#### **Marilena Chai**

Alegria do  
pensamento e  
liberdade

#### **César Schirmer dos Santos**

A atualidade do legado  
político spinozano

EMAIS

#### **Homero Santiago:**

Nietzsche e Antonio Negri.  
Leitores de Spinoza

#### **Carlos A. Gadea:**

Contra Marx, apesar de Marx, além do Marx: ou  
o ressurgir da fórmula materialista da história

# Baruch Spinoza. Um convite à alegria do pensamento

**A** pontado como um dos grandes racionalistas na assim chamada Filosofia Moderna, Baruch Spinoza (1632-1677) é considerado o “pai” do criticismo bíblico moderno e um dos primeiros pensadores a formular uma potente crítica contra as ideologias estabelecidas. Filósofo de poucas obras publicadas em vida, em função da excomunhão e censura que lhe foram infligidas pela comunidade hebraica de Amsterdã, o holandês inspira a discussão de capa da IHU On-Line desta semana.

Consideradas fantasias, as leituras místicas e alegóricas da Bíblia são criticadas por Spinoza, aponta Maria Luísa Ribeiro Ferreira, da Universidade de Lisboa. Apesar de Deus ser central na sua Ética, não se trata daquele judaico-cristão, pondera.

No pensamento político de Spinoza, o exercício da democracia como potência e virtude caminha ao lado de uma compreensão das causas da obediência, que não deve ser “insensata”, argumenta Diego Tatian, da Universidade Nacional de Córdoba, Argentina.

César Schirmer dos Santos, professor na Universidade Federal de Santa Maria – UFSM, argumenta que num país como o Brasil, cuja bancada

religiosa é tão expressiva, ler o Tratado teológico-político seria importante.

As aproximações entre Spinoza, Nietzsche e Antonio Negri são a temática de Homero Santiago, da Universidade de São Paulo – USP, enquanto o doutorando pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro – IUPERJ, Bernardo Barata Ribeiro, examina o naturalismo radical desse pensador, além das influências oriundas de Maquiavel.

Marcos Gleizer analisa a influência cartesiana em Spinoza, e aponta em seus escritos uma ruptura radical com a “doutrina tradicional da imortalidade pessoal”.

Lia Levy, docente na Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, afirma que a questão fundamental para Spinoza era a busca por uma vida moral plena, e que Descartes exerceu uma influência indiscutível no seu legado, embora ambos tenham interesses filosóficos distintos.

A pesquisadora do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Conicet, Mariana de Gainza, localiza Spinoza como o pioneiro no criticismo ao status quo, com base na opinião do círculo althusseriano.

A leitura de Spinoza “sob a insígnia de um mal entendido” é uma

das temáticas abordadas pelo filósofo Vittorio Morfino, da Università degli Studi di Milano-Bicocca, ao passo que Laurent Bove, da Universidade Picardie Jules Verne, fala em uma filosofia de resistência à dominação.

Marilena Chauí, filósofa, da Universidade de São Paulo - USP, discutindo a atualidade de Spinoza, ressalta a ideia de “democracia como realização coletiva da vida livre, graças à afirmação da imanência do poder à sociedade, a partir da identificação entre direito e poder e da exposição da gênese da vida política como ação do sujeito político como multitudes”.

Enfim, dois artigos completam esta edição. A partir das mobilizações suscitadas pela Rio+20, Carlos A. Gadea, professor e pesquisador do PPG em Ciências Sociais da Unisinos, escreve o artigo “Contra Marx, apesar de Marx, além do Marx: ou o ressurgir da fórmula materialista da história”. Por sua vez, Andres Kalikoske, coordenador da especialização Televisão e Convergência Digital na Unisinos, descreve os desafios e as perspectivas da digitalização do audiovisual alternativo.

A todas e a todos uma ótima semana e uma excelente leitura!



**Instituto Humanitas Unisinos**

Endereço: Av. Unisinos, 950, São Leopoldo/RS. CEP.: 93022-000

Telefone: 51 3591 1122 - ramal 4128. E-mail: humanitas@unisinos.br.

Diretor: Prof. Dr. Inácio Neutzling. Gerente Administrativo: Jacinto Schneider (jacintos@unisinos.br).

**IHU**

**IHU On-Line** é a revista semanal do Instituto Humanitas Unisinos - IHU ISSN 1981-8769. IHU On-Line pode ser acessada às segundas-feiras, no sítio [www.ihu.unisinos.br](http://www.ihu.unisinos.br). Sua versão impressa circula às terças-feiras, a partir das 8h, na Unisinos. Apoio: Comunidade dos Jesuítas – Residência Conceição.

## REDAÇÃO

Diretor de redação: Inácio Neutzling (inacio@unisinos.br). Editora executiva: Graziela Wolfart MTB 13159 (grazielaw@unisinos.br). Redação: Márcia Junges MTB 9447 (mjunges@unisinos.br), Patrícia Fachin MTB 13062 (prfachin@unisinos.br) e Thamisir Magalhães MTB 0669451 (thamirism@unisinos.br). Revisão: Isaque Correa (icorrea@unisinos.br).

Colaboração: César Sanson, André Langer e Darli Sampaio, do Centro de Pesquisa e Apoio aos Trabalhadores - CEPAT, de Curitiba-PR. Projeto gráfico: Agência Experimental de Comunicação da Unisinos - Agexcom. Atualização diária do sítio: Inácio Neutzling, Patrícia Fachin, Luana Nyland, Natália Scholz, Wagner Altes e Mariana Staudt

# LEIA NESTA EDIÇÃO

## TEMA DE CAPA | Entrevistas

- 5 **Baú da IHU On-Line**
- 6 **Biografia Baruch Spinoza**
- 7 **Maria Luísa Ribeiro Ferreira:** Um iconoclasta panenteísta
- 15 **Marilena Chaui:** Alegria do pensamento e liberdade
- 24 **Diego Tatian:** Uma crítica à obediência insensata
- 29 **César Schirmer dos Santos:** A atualidade do legado político spinozano
- 31 **Homero Santiago:** As aproximações entre Spinoza, Nietzsche e Antonio Negri
- 36 **Vittorio Morfino:** Sob a insígnia de um mal entendido
- 38 **Bernardo Bianchi Barata Ribeiro:** O naturalismo radical de Spinoza
- 43 **Marcos André Gleizer:** Spinoza crítico de Descartes
- 50 **Lia Levy:** A Ética como fundamento da filosofia spinozana
- 56 **Mariana de Gainza:** O primeiro “crítico das ideologias”
- 61 **Laurent Bove:** “Uma filosofia de resistência à dominação”

## DESTAQUES DA SEMANA

- 68 **ARTIGO DA SEMANA:** Carlos A. Gadea: Contra Marx, apesar de Marx, além do Marx: ou o ressurgir da fórmula materialista da história
- 70 **Coluna do Cepos:** Andres Kalikoske: Digitalização e audiovisual alternativo: desafios e perspectivas

## IHU EM REVISTA

- 74 **IHU REPÓRTER:** Sofia Inês Albornoz Stein



[twitter.com/ihu](https://twitter.com/ihu)



[bit.ly/ihufacebook](https://bit.ly/ihufacebook)



[www.ihu.unisinos.br](http://www.ihu.unisinos.br)

# Tema de Capa

Destques  
da Semana

IHU em  
Revista

# Baú da IHU On-Line

Confira outras edições da revista **IHU On-Line** cujo tema de capa aborda autores e temas ligados à filosofia.

- *O bode expiatório. O desejo e a violência.* Edição 393, de 21-05-2012, disponível em <http://bit.ly/KsXK8Q>
- *Rumos e muros da filosofia na era digital. A aventura do pensamento.* Edição 379, de 07-11-2011, disponível em <http://bit.ly/rpQFva>
- *Merleau-Ponty. Um pensamento emaranhado no corpo.* Edição 378, de 31-10-2011, disponível em <http://migre.me/63RPv>
- *Henrique Cláudio de Lima Vaz. Um sistema em resposta ao niilismo ético.* Edição 374, 26-09-2011, disponível em <http://migre.me/63RRH>
- *Tudo é possível? Uma ética para a civilização tecnológica.* Edição 371, de 29-08-2011, disponível em <http://migre.me/63RUUp>
- *David Hume e os limites da razão.* Edição 369, de 15-08-2011, disponível em <http://migre.me/63RWq>
- *A “História da loucura” e o discurso racional em debate.* Edição 364, de 06-06-2011, disponível em <http://migre.me/63RYa>
- *Niilismo e relativismo de valores. Mercadejo ético ou via da emancipação e da salvação?* Edição 354, de 20-12-2010, disponível em <http://migre.me/63S1v>
- *Biopolítica, estado de exceção e vida nua. Um debate.* Edição 344, de 21-09-2010, disponível em <http://migre.me/63S3h>
- *O (des) governo biopolítico da vida humana.* Edição 343, de 13-09-2010, disponível em <http://migre.me/63S4C>
- *Escolástica. Uma filosofia em diálogo com a modernidade.* Edição 342, de 06-09-2010, disponível em <http://migre.me/63S6m>
- *Corpo e sexualidade. A contribuição de Michel Foucault.* Edição 335, de 28-06-2010, disponível em <http://migre.me/63S8r>
- *O Mal, a vingança, a memória e o perdão.* Edição 323, de 29-03-2010, disponível em <http://migre.me/63SaD>
- *A atualidade de Søren Kierkegaard.* Edição 314, de 09-11-2010, disponível em <http://migre.me/63ScE>
- *Filosofia, mística e espiritualidade. Simone Weil, cem anos.* Edição 313, de 03-11-2009, disponível em <http://migre.me/63Sf6>
- *Narrar Deus numa sociedade pós-metafísica. Possibilidades e impossibilidades.* Edição 308, de 14-09-2010, disponível em <http://migre.me/63Shx>
- *Platão, a totalidade em movimento.* Edição 294, de 25-05-2009, disponível em <http://migre.me/63SkL>
- *Lévinas e a majestade do Outro.* Edição 277, de 14-10-2008, disponível em <http://migre.me/63Snu>
- *Carlos Roberto Velho Cirne-Lima. Um novo modo de ler Hegel.* Edição 261, de 09-06-2008, disponível em <http://migre.me/63SpD>
- *A evolução criadora, de Henri Bergson. Sua atualidade cem anos depois.* Edição 237, de 24-09-2007, disponível em <http://migre.me/63Stz>
- *O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?* Edição 220, de 21-05-2007, disponível em <http://migre.me/63Svl>
- *Fenomenologia do espírito de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. 1807-2007.* Edição 217, de 30-04-2007, disponível em <http://migre.me/63SwM>
- *O mundo moderno é o mundo sem política. Hannah Arendt 1906-1975.* Edição 206, de 27-11-2007, disponível em <http://migre.me/63Syr>
- *Michel Foucault, 80 anos.* Edição 203, de 06-11-2006, disponível em <http://migre.me/63Szo>
- *O pós-humano.* Edição 200, de 16-10-2006, disponível em <http://migre.me/63SAh>
- *A política em tempos de niilismo ético.* Edição 197, de 25-09-2006, disponível em <http://migre.me/63SBa>
- *Ser e tempo. A desconstrução da metafísica.* Edição 187, de 03-07-2006, disponível em <http://migre.me/63SCH>
- *O século de Heidegger.* Edição 185, de 19-06-2006, disponível em <http://migre.me/63SDq>
- *Hannah Arendt, Simone Weil e Edith Stein. Três mulheres que marcaram o século XXI.* Edição 168, de 12-12-2005, disponível em <http://migre.me/63SEs>
- *Nietzsche filósofo do martelo e do crepúsculo.* Edição 127, de 13-12-2004, disponível em <http://migre.me/63SJ4>
- *Kant: razão, liberdade e ética.* Edição 94, de 22-03-2004, disponível em <http://migre.me/63SKv>

# Biografia

## Baruch Spinoza

Baruch (Benedictus, em latim) Spinoza (1632-1677) era de família judia de origem portuguesa. Seu pai era um comerciante abastado. Criado dentro do judaísmo, estudou a Bíblia Sagrada e o Talmude, o livro dos ensinamentos rabínicos. Entre os anos de 1654 e 1656, dirigiu os negócios de sua família, mas, em junho desse ano, foi acusado de heresia e excomungado, tendo de abandonar a comunidade judaica. Mudou-se, então, para Leyden e depois para Haia, onde passou a viver de seu trabalho como polidor de lentes.

Em 1633, Spinoza publicou *Princípios da filosofia de Descartes*, obra expositiva dirigida a um jovem discípulo. Certamente já trabalhava, nessa época, em sua *Ética*, obra-prima que só seria publicada postumamente.

Vivendo num período em que os princípios de tolerância da sociedade holandesa estavam ameaçados, Spinoza preferiu trabalhar no seu *Tratado teológico-político*. Essa obra foi publicada anonimamente em 1670, causando escândalo.

Em 1673, foi convidado pelo rei Luís II a permanecer na França, recebendo uma pensão. Uma cátedra para lecionar na Universidade de Heidelberg lhe foi oferecida e também recusada. Spinoza preferiu a independência para elaborar sua obra. Levou uma vida sóbria, limitada por sua saúde frágil. Faleceu em 1677, aos 44 anos. Em sua obra mais importante, *Ética*, o filósofo demonstrou, à maneira dos geômetras, a inteligibilidade de Deus. Segundo ele, espírito e matéria seriam apenas dois atributos da substância única, divina, de infinitos atributos. O pensamento de Baruch Spinoza exerce ainda hoje considerável influência.

As obras filosóficas principais de Spinoza são: a *Ethica* (publicada postumamente em Amsterdam em 1677), que constitui precisamente o seu sistema filosófico; o *Tractatus theologico-politicus* (publicado anônimo em Hamburgo em 1670), que contém a sua filosofia religiosa e política.

Fonte: <http://bit.ly/RcXROK> e <http://bit.ly/Mf3GJr>

## Jesus e o Reino no Evangelho de Marcos é tema de curso promovido pelo IHU

O Instituto Humanitas Unisinos - IHU realiza de 6 de agosto a 11 de novembro o curso Jesus e o Reino no Evangelho de Marcos. O objetivo do evento é oportunizar aos participantes um estudo, reflexão e conhecimento do evangelho de Marcos e suas repercussões hoje. Para mais informações, envie e-mail para o IHU: [humanitas@unisinos.br](mailto:humanitas@unisinos.br).



# Um iconoclasta panenteísta

Consideradas fantasias, as leituras místicas e alegóricas da Bíblia são criticadas por Spinoza. Apesar de Deus ser central na sua Ética, não se trata daquele ser judaico-cristão, pondera Maria Luísa Ribeiro Ferreira. O conhecimento natural é aquele que conduz as pessoas a Deus

POR MÁRCIA JUNGES

Classificado “grosseiramente” como panteísta, rótulo que ainda hoje lhe é aplicado, Spinoza esgotava em Deus a totalidade do real. Contudo, explica a filósofa portuguesa Maria Luísa Ribeiro Ferreira, o termo panteísmo deve ser preterido em detrimento de panenteísmo, o que classificaria melhor a ontologia desse pensador. “Os vocábulos panteísmo e panenteísmo não fazem parte do léxico spinozano. Contudo, sustentar que os modos têm como causa primeira Deus, ao qual devem o ser e o existir, é algo que convém a Spinoza. O que não acontece com a afirmação de que as coisas são divinas”, explica a pesquisadora na entrevista concedida por e-mail à **IHU On-Line**. Entretanto, assim como os panteístas, Spinoza nega a transcendência em sua *Ética*, “sustentando um monismo e um imanentismo”. Outro estereótipo atribuído à filosofia de Spinoza é o ateísmo. Não se trata, contudo, de algo incorreto de se mencionar, contudo é “simplista fazê-lo sem ponderação”. Maria Luísa aponta a postura iconoclasta de Spinoza, desenvolvida de forma sistemática “em nome da razão”, mas sem “dispensar a categoria do sagrado. As concepções spinozanas sobre a religião chocaram seus contemporâneos “na medida em que contrastavam com o Deus pessoal e trans-

cedente das grandes religiões”. E arremata: “o Deus de Spinoza é impessoal, impassível, determinado, necessário, imanente. Deus é a Natureza, e esta é a totalidade das coisas que existem”. A influência do pensador judeu, excomungado e limitado a publicar poucos textos sob sua assinatura em vida, pode ser encontrada em teólogos como Rudolph Bultmann e Robert Price, ainda que não reconheçam tal filiação.

Maria Luísa Ribeiro Ferreira é professora catedrática da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. De sua extensa produção bibliográfica, destacamos: *O que os filósofos pensam sobre as mulheres* (Lisboa: Centro de Filosofia, 1998); *Também há mulheres filósofas* (Lisboa: Caminho, 2001); *A Dinâmica da razão na filosofia de Espinosa* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997); e *Uma suprema alegria* (Coimbra: Quarteto, 2003). É membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, da Sociedade Científica da Universidade Católica, do GT Benedictus de Spinoza, da Universidade Estadual do Ceará, no Brasil, do Seminário Spinoza de Ciudad Real, na Espanha, e da Association des Amis de Spinoza, na França.

Confira a entrevista.

**IHU On-Line – Por que Spinoza é considerado o fundador do criticismo bíblico moderno?**

**Maria Luísa Ribeiro Ferreira** – Tal como muitos filósofos seus contemporâneos, Spinoza interessou-se pelo método, encontrando nele um guia que o pudesse conduzir à verdade. E essa busca o levou a procurar uma hermenêutica suscetível de se aplicar eficazmente ao texto bíblico, separando os produtos da imaginação e enfabulação do que poderia ser aceito

como verdade. O *Tratado teológico-político* (TTP, 1670) é uma das suas obras maiores e, como o nome indica, tem uma dupla preocupação: por um lado, demarcar os territórios da teologia e da filosofia e, por outro, refletir sobre a liberdade, nomeadamente a liberdade de expressão, mostrando que ela em nada interfere com o governo de um Estado mas, pelo contrário, era essencial para assegurar a paz e a estabilidade.

O TTP apresenta um método original de interpretação dos textos sagrados. Dado que o seu desconhecimento de grego impedia Spinoza de se debruçar sobre os Evangelhos, circunscreveu-se ao Antigo Testamento tentando nele uma exegese que permitisse detectar incongruências e separar o joio do trigo. Os pressupostos dessa leitura iconoclasta encontram-se no capítulo VII da referida obra, intitulado *Da interpretação da Escritura*.

Ao longo dos tempos os textos sagrados foram objeto de múltiplas interpretações. Spinoza analisa-as, recusando a maior parte delas. Assim critica as leituras místicas, alegóricas e midrashicas, classificando-as como fantasias. Contesta a perspectiva de Maimônides<sup>1</sup>, que pretendia subordinar o texto bíblico à razão, mas também ataca a interpretação de Alphakar, a qual abdica da luz natural e nos propõe uma hermenêutica nortea-pela fé (*TTP*, caps. VII e XV).

### Cinco vias de leitura

A originalidade da metodologia spinozana assenta num preceito básico: a interpretação da Escritura por si mesma (*TTP*, cap. VII). A ele anexa cinco vias de leitura que devemos ter em conta: a **via naturalista**, que implica uma igualdade de tratamento entre a Natureza e os livros sagrados, considerando ambos como escrita divina e selecionando dos últimos aquilo que poderá interessar; a **via histórico-contextual**, que exige uma atenção às circunstâncias em que os acontecimentos ocorreram e ao modo como os diferentes livros foram selecionados para integrar o *corpus* canônico; a **via psicológica**, que atende à personalidade, formação intelectual e costumes dos diferentes autores; a **via filológica**, pela qual devemos ter em conta o universo linguístico dos judeus, analisando as expressões e termos utilizados; a **via comparativa**, que nos permite detectar incongruências entre os diferentes textos, levando-nos a interpretar alguns deles de um modo metafórico. Essa metodologia, que na altura foi atacada como herética, é hoje parte integrante dos estudos bíblicos e tais vias são aceitas como achegas hermenêuticas imprescindíveis.

**IHU On-Line – Como pode ser compreendido o conceito de Deus sive Natura, que lhe rendeu a reputação de panteísta?**

**Maria Luísa Ribeiro Ferreira** – Um professor meu de Filosofia Moderna costumava pedir aos seus alunos que

1 Moshe ben Maimon (1138-1204): conhecido como Moses Maimônides e Rambam. Filósofo, religioso, codificador rabínico e médico espanhol. De suas obras, a mais famosa é o Guia dos perplexos. (Nota da IHU On-Line)

“Há estereótipos que se colaram à filosofia de Spinoza. Um deles é o do seu ateísmo. Não que seja incorreto interpretá-lo desta maneira. É, no entanto, simplista fazê-lo sem ponderação”

selecionassem dos filósofos estudados a frase ou afirmação que sucintamente melhor os pudesse identificar. Se aplicasse este pedido a Spinoza certamente que iria buscar a equivalência *Deus sive Natura*. É uma identificação que aparece tarde na *Ética*, pois é pela primeira vez usada no prefácio do livro IV. O termo que conecta os dois substantivos é “seu” (“Deus seu Natura”) uma conjunção idêntica a “sive”, significando identificação. Embora a Natureza não figure nas definições fundantes da *Ética* ela impõe-se a partir do livro I, a parte da obra que trata de Deus e da sua relação com os restantes existentes. Essa relação é de imanência. Deus (def. VI) é imediatamente identificado com a *causa sui* (def. I) e com a Substância (def. III). Percebemos que, para o filósofo, Deus esgota a totalidade do real nada mais havendo neste do que a Substância e as suas manifestações e expressões – os modos. Devido a essa tese insólita que numa primeira leitura (grosseira) divinizava toda a Natureza equiparando-a a Deus, o pensador judeu foi classificado de panteísta, rótulo que ainda hoje é comum aplicar-lhe. É essa a interpretação de Pierre Bayle<sup>2</sup>, que no seu *Dictionnaire Historique et Cri-*

*tique* (entrada “Spinoza”) amplamente difundiu.<sup>3</sup> A identificação de Deus e das coisas é apresentada nessa obra como uma hipótese absurda e perigosa, nomeadamente no que concerne à extensão, considerada parte integrante da divindade. De igual modo a aceitação de um deus identificado com o pensamento é motivo da indignação de Bayle, pois para além de confundir Deus e os homens é fonte de ilogismos e de contradições.

O panteísmo de Spinoza tal como Bayle o apresenta é uma interpretação que não resiste ao confronto com os escritos do filósofo judeu. De fato este teve sempre o cuidado de evitar identificações entre a substância e os modos, situando-os em registros diferentes – a primeira é uma totalidade absoluta, infinita, eterna, e autossustentante; os segundos são afeções da primeira e, como tal, são finitos, perecíveis e dependentes de causas particulares das quais recebem a existência.<sup>4</sup> Mesmo relativamente ao homem – um modo extremamente complexo – Spinoza nega que a Substância faça parte da sua essência (*Et.* II, prop. X). Muito menos sustenta que toda a realidade seja divina.

Considerando que o panteísmo identifica Deus e as coisas e que admite a divindade delas, verificamos que Spinoza não subscreve tal teoria. No entanto, em consonância com pensadores panteístas, o autor da *Ética* nega a transcendência, sustentando um monismo e um imanentismo. O imanentismo é um dos pontos fortes da ontologia Spinozana, pois Deus como potência (*potentia*) mostra-se numa sucessão de modos que entre si estabelecem relações de causalidade (*Ética* I, prop. XVI).

### Ontologia panenteísta

Note-se que a Substância/Deus não é causa transitiva, mas sim causa imanente das coisas, visto que a essência delas é um *conatus*, um esforço para se manter no ser e o aperfeiçoa-

3 Pierre Bayle, “Spinoza”, *Dictionnaire Historique et Critique*, Amsterdã, 1740, 5ª ed., t. IV, pp. 253-271. (Nota da entrevistada)

4 Abre-se uma exceção para os modos infinitos (imediatos e mediatos) que dependem diretamente dos atributos divinos. (Nota da entrevistada)

2 Pierre Bayle (1647-1706): filósofo e escritor francês. (Nota da IHU On-Line)

rem. Todo o *conatus* é manifestação da *potentia* divina, integra-se nela e com ela mantém uma relação vertical. Com os outros modos o relacionamento é transitivo: “Deus é causa imanente mas não transitiva de todas as coisas” (*Ética* I, prop. XVIII).

Por tudo isso nos parece mais correto preterir o termo panteísmo quando aplicado a Spinoza, usando para classificar a sua ontologia a designação de panenteísta. Krause, um filósofo alemão dos séculos XVIII e XIX, vulgarizou o panenteísmo identificando-o com a presença das coisas em Deus. A tese que Deus está em tudo é por ele substituída pela defesa de que tudo está em Deus.

Os vocábulos panteísmo e panenteísmo não fazem parte do léxico Spinozano. Contudo, sustentar que os modos têm como causa primeira Deus, ao qual devem o ser e o existir, é algo que convém a Spinoza. O que não acontece com a afirmação de que as coisas são divinas.

Esta distinção entre Deus/Natureza e as coisas naturais leva a que demarquemos o conceito de Natureza da definição comum da mesma que a identifica habitualmente com o mundo, dando relevo à sua dimensão física. Na verdade, a Natureza spinozana não corresponde ao mundo. Muito mais ampla do que este, engloba tudo aquilo que existe, seja de índole material seja de cariz espiritual. Nela estão contidos homens, animais, plantas, rios, montanhas, mas de igual modo inclui ideias, percepções, afetos, almas. Todas essas realidades são expressão de Deus, um Deus *quatenus*, um Deus “enquanto que”, um Deus modificado, o que é diferente de um Deus em si mesmo.

### Natura Naturans e Natura Naturata

Há um passo da *Ética* em que o filósofo aborda diretamente essa diferença, passo esse que poderia ser a melhor resposta para a acusação de panteísmo. Trata-se do escólio da proposição XXIX do livro I, onde Spinoza distingue a Natureza Naturante da Natureza Naturada – *Natura Naturans* e *Natura Naturata*. A *Natura Naturans* diz respeito a Deus, naquilo que lhe é essencial e constitutivo, ou seja, os

atributos divinos que “exprimem uma essência eterna e infinita”. Essa Natureza infinita não tem partes, é pura potência, mobilidade absoluta que se manifesta através dos dois atributos que nos é dado conhecer: a extensão e o pensamento. A Natureza é Deus como causa primeira de tudo quanto existe, atuando “por dentro” das coisas, numa produtividade incessante e necessária.

A *Natura Naturata*, quando encarada na totalidade dos elementos/partes que a compõem, pode dizer-se infinita. Constituem-na uma multiplicidade de manifestações ou modos da divindade. Estes, quer sejam infinitos ou finitos, são sempre produções, afecções, partes. Já não estamos no registo da infinidade absoluta, mas no domínio de uma infinidade relativa, como é o caso dos modos infinitos, ou mesmo da finitude quando consideramos os diferentes modos particulares. Quando no já referido prefácio do livro IV o filósofo usa a expressão “Deus seu Natura” é a *Natura Naturans* que está em causa, visto que se trata do princípio dinâmico que tudo produz. Ao criticar as concepções antropomórficas que levam os homens a pensar que há uma orientação na ação divina, o filósofo avança com o conceito de um Deus Natureza que não age em vista de um fim mas em consequência da sua necessidade interna: “É que aquele Ente eterno e infinito a que chamamos Deus ou Natureza age em virtude da mesma necessidade pela qual existe” (*Ética*, IV, Prefácio).

Verificamos assim que há uma distância ontológica entre Deus, *Natura Naturans* e os seus modos, *Natura Naturata*. A Substância pode existir sem os modos, mas a recíproca não é verdadeira. “Deus seu Natura” é causa de si mesmo e é causa imanente de tudo quanto existe. Os modos particulares estão ligados a uma causa transitiva, situam-se num registo temporal, nascem e morrem, transformam-se e diluem-se, são perecíveis, num contraste com a eternidade de Deus. Substância e modos diferem de uma forma absoluta. A causa é diferente do seu efeito, portanto os modos são diferentes da Substância. Embora Deus se revele e manifeste através dos seus modos, há entre ele e estes um hiato, uma separação que impede que tome-

mos as partes pelo Todo. Daí a dificuldade em falar do panteísmo de Spinoza como de uma tese indiscutível.

### IHU On-Line – Como suas proposições filosóficas impactam na concepção religiosa que se tinha na época e mesmo posteriormente?

**Maria Luísa Ribeiro Ferreira** – Há estereótipos que se colaram à filosofia de Spinoza. Um deles é o do seu ateísmo. Não que seja incorreto interpretá-lo dessa maneira. É, no entanto, simplista fazê-lo sem ponderação. O conceito de Deus que defende deu azo a interpretações díspares que vão do ateísmo à religiosidade extrema, o que demonstra sobretudo o desconhecimento do que o filósofo realmente escreveu. A interpretação de Bayle que acima referimos foi responsável pelo rótulo de ateu panteísta, mas um século depois, o movimento da *Spinoza Renaissance* inverte esta leitura e a acusação de ateísmo perde bastante da sua radicalidade. Também alguns filósofos românticos, ao defenderem uma religiosidade cósmica apelaram para o filósofo judeu. Goethe<sup>5</sup>, Lessing<sup>6</sup>, Herder<sup>7</sup>, Schlegel<sup>8</sup>, Novalis<sup>9</sup> comun-

5 **Johann Wolfgang von Goethe** (1749-1832): escritor alemão, cientista e filósofo. Como escritor, Goethe foi uma das mais importantes figuras da literatura alemã e do Romantismo europeu, nos finais do século XVIII e inícios do século XIX. Juntamente com Schiller foi um dos líderes do movimento literário romântico alemão Sutm und Drang. De suas obras, merecem destaque Fausto e Os sofrimentos do jovem Werther. (Nota da IHU On-Line)

6 **Gotthold Ephraim Lessing** (1729-1781): filósofo e escritor alemão. Considerado um dos maiores escritores alemães do século XVIII, é um autor de extrema importância para o neoclassicismo de Goethe, Schiller, Alfieri e Chénier. (Nota da IHU On-Line)

7 **Johann Gottfried von Herder** (1744-1803): filósofo e escritor alemão. Estudou Teologia, Filosofia e Medicina em Königsberg. Foi aluno de Kant e tornou-se amigo de Hamann, cujas ideias em matéria de linguística, poesia e mitologia influenciaram profundamente seu pensamento. (Nota da IHU On-Line)

8 **August Wilhelm von Schlegel** (1767-1845): crítico, tradutor, filólogo e professor universitário alemão, irmão do também filósofo Friedrich von Schlegel. (Nota da IHU On-Line)

9 **Novalis** (1772-1801): pseudônimo de Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg poeta e filósofo alemão. Foi um dos mais importantes representantes do romantismo alemão do final do século XVIII. (Nota da IHU On-Line)

gam de um universo interpretativo que faz do autor da *Ética* um *Glaubens-philosoph*, alguém que por ter levado o racionalismo às últimas consequências acabou por tornar evidente o caráter misterioso e inexplicável do real. É uma interpretação pouco credível que corresponde a uma adesão entusiástica ao pensamento Spinozano, mas que não atende à realidade das suas teses, interpretadas de um modo superficial e desviante. A ideia que os românticos tiveram de Spinoza é hoje pouco credível. Mantém-se, no entanto, como interrogação pertinente o tema do seu ateísmo. Qual quer leitor da *Ética* se apercebe que o tema de Deus é central, sendo trabalhado quer em si mesmo, quer nas suas expressões ou modos.

Spinoza é um homem do seu tempo. No universo significativo em que se move, a racionalidade é critério determinante. O método científico que nos propõe é a dedução geométrica à maneira de Euclides<sup>10</sup>. O recurso à causa eficiente impõe-se como norma de verdade enquanto a causa final é recusada como gnosiologicamente inválida. Assim, a vontade de Deus, habitualmente apresentada como explicação última do que não conseguimos perceber, é por ele apelidada de “asilo da ignorância” (*Et. I, Apêndice*). Na mesma linha de desmitificação, o dom da profecia é menorizado, os profetas são acusados de abusar da credence dos néscios, os milagres são denunciados como superstição (*TTP I, II e V*). Mas a atitude iconoclasta que Spinoza sistematicamente desenvolve em nome da razão não o leva a dispensar a categoria do sagrado. Pelo contrário, apela para ela quando entra nos domínios mais altos do conhecimento, dificilmente classificáveis com uma linguagem comum. Ao falar do *amor Dei* que acompanha a ciência intuitiva – essa etapa suprema da nossa realização gnosiológica e ética –, o filósofo recorre aos livros sagrados e ao termo glória: “Esse Amor ou essa Beatitude é chamada

10 **Euclides de Alexandria** (360 a. C. - 295 a.C.): professor, matemático platônico e escritor criador da famosa geometria euclidiana. Teria sido educado em Atenas e frequentado a Academia de Platão, em pleno florescimento da cultura helenística. (Nota da IHU On-Line)

## “Mas a atitude iconoclasta que Spinoza sistematicamente desenvolve em nome da razão não o leva a dispensar a categoria do sagrado”

Glória nos livros sagrados, e não sem razão” (*Et. V, prop. XXXV, scol.*).

### Um Deus “chocante”

Contrariamente aos seus contemporâneos que acentuam o antropocentrismo colocando o homem como senhor e dono da terra, Spinoza releva em primeiro lugar o Todo (Deus, Natureza, Substância) e desafia-nos a conhecê-lo, descobrindo nele o lugar que nos é devido. Se Deus é identificado com a Natureza nem por isso devemos abdicar do recolhimento, respeito e beatitude que habitualmente concedemos à divindade. A via do conhecimento – o caminho mais alto de realização – procura encontrar Deus nos fenômenos naturais que são a sua expressão mais evidente. O sábio e o homem comum têm vias diferentes para chegar a Deus. A filosofia e a ciência (que no século XVII ainda se confundem) ajudam-nos a aceder ao conhecimento de Deus/Natureza. Este se apresenta intrinsecamente estruturado por leis, cuja necessidade atesta a sua magnitude.

Spinoza não negou Deus e dele constantemente falou nas suas obras maiores de metafísica e de política – respectivamente a *Ética* e o *Tratado teológico-político*. Mas o Deus que nos apresenta não é o da tradição. Contrariando as diferentes tradições religiosas coevas, o Deus de Spinoza é impessoal, impassível, determinado, necessário, imanente. Deus é a Natu-

reza, e esta é a totalidade das coisas que existem. Corpos e mentes, ideias e organismos decorrem do dinamismo próprio de uma Substância que se expande, são determinações da Natureza, são Deus *quatenus* (Deus *enquanto que isto ou aquilo*), ou seja, um Deus que se concretiza das mais variadas maneiras. A perfeição divina consiste na sua absoluta autonomia e independência, bem como na sua organização intrínseca e no seu total determinismo. Deus é um Todo, e não um sujeito. Falar de criação é absurdo, pois é pressupor um Deus imperfeito, ao qual algo se pode acrescentar.

O impacto das concepções defendidas por Spinoza sobre a religião foram chocantes no seu tempo na medida em que contrastavam com o Deus pessoal e transcendente das grandes religiões. Mas o filósofo distingue nitidamente dois conceitos de religião: a superstição, que critica pelo domínio que opera sobre os ignorantes e a verdadeira religião (*vera religio*) que no *TTP* aparece identificada com preceitos éticos necessários para uma vida de paz e tranquilidade cívica.

### IHU On-Line – Por que Spinoza foi excomungado? Como a excomunhão da Sinagoga Portuguesa de Amsterdã impactou em seu pensamento e em sua vida?

**Maria Luísa Ribeiro Ferreira** – O rótulo de ateísmo começou cedo na vida do filósofo. Aos 24 anos de idade foi expulso da comunidade hebraica de Amsterdã, acusado de impiedade e privado do convívio dos seus. A fórmula do *herem* ou excomunhão a que foi sujeito ainda hoje nos impressiona pela sua dureza:

“Com sentença dos Anjos, com ditto dos Santós, nos henhermanos, apartamos e maldisoamos e praguejamos a Baruch de Espinoza (...) com todas as maldisois que estão escritas na Ley. Maldito seja de dia e malditto seja de noite, maldito seja em seu deytar e malditto seja em seu levantar, maldito ele em seu sayr e malditto ele em seu entrar; não querera Adonai perdoar a elle (...). Advirtindo que ninguem lhe pode fallar bocalmente nem por escrito, nem dar-lhe nenhum favor, nem debaixo de techo estar com elle, nem junto de quatro covados, nem leer

papel algum feito ou escrito por ele” (Texto da Excomunhão de Spinoza).<sup>11</sup>

Este exílio forçado não pareceu abalar o filósofo que, embora nunca se integrasse em qualquer grupo ou escola, fez amigos de outras confissões religiosas. Com eles se correspondeu ao longo da vida, expondo, esclarecendo e discutindo as suas teses. Estas foram sempre encaradas com desconfiança e daí as precauções que tomou, condensadas na divisa *Caute*, gravada num anel de sinete. Foi realmente cauteloso, pois enquanto vivo apenas publicou, assumindo-o como seu, um texto sobre Descartes – *Renati Des Cartes principiorum philosophiae pars I & II* – seguido de umas breves *Cogitata Mataphysica*. O *Tratado teológico-político* apareceu anônimo, com uma referência deliberadamente incorreta ao editor. As reações que se lhe seguiram levaram o filósofo a nada mais publicar em vida.

**IHU On-Line – Qual é a atualidade de sua afirmação de que a Bíblia é uma obra metafórico-alegórica que não necessariamente exprime a verdade sobre Deus?**

**Maria Luísa Ribeiro Ferreira** – Segundo Spinoza é o conhecimento natural (e não o sobrenatural) que nos conduz a Deus. A revelação, os profetas, a religião, os cultos e as cerimônias, são meras mediações que servem o vulgo. Têm um papel positivo, pois permitem que todos alcancem Deus. Mas não levam a um conhecimento dele que só nos é plenamente acessível pelo estudo das leis da Natureza. Estas são verdades eternas, necessárias, regidas por um estrito determinismo. Deus não as impõe como um rei ou como um legislador, pois ele próprio se lhes subordina.

Spinoza veio-nos alertar para a necessidade de separar as águas, demarcando aquilo que é científico daquilo que o não é. A frontalidade com que o fez e a inovação das metodologias propostas desencadearam um coro de críticas, tanto por parte de judeus como de cristãos. As teses spinozanas patenteadas no *TTP* reforçaram a acusação de ateísmo, nomeada-

mente a contestação de Moisés como autor dos livros sagrados; a rejeição de Israel como povo eleito; a transformação da Escritura num conjunto de preceitos éticos; a desmitificação dos milagres; a visão negativa dos profetas, etc.

No que concerne à exegese bíblica, penso que Spinoza abriu caminho para algo que hoje é aceito pacificamente por crentes e não crentes: os textos sagrados não são livros de história, nem pretendem fazer ciência. Pessoalmente entendo que há muitas chaves de abordagem do real e que cada uma tem os seus códigos próprios aos quais interessa estar atento. A metáfora é uma via de acesso à verdade, tal como a ciência ou a estética.

**IHU On-Line – Que pensadores foram influenciados por sua perspectiva crítica à Bíblia?**

**Maria Luísa Ribeiro Ferreira** – Com Erasmo<sup>12</sup>, Spinoza é considerado um dos fundadores do método histórico-crítico no que concerne aos textos bíblicos, desligando-se de uma abordagem religiosa e procurando interpretar os mesmos em função do contexto histórico, da personalidade dos seus autores, da análise filológica dos termos usados, do confronto intertextual. A sua influência fez-se sentir nos estudos bíblicos que de meados do século XVIII ao século XXI proliferaram na Europa. No que respeita à perspectiva histórica e embora o seu nome não tenha sido expressamente referido, certamente que a sua metodologia influenciou investigadores como Jean Astruc<sup>13</sup> (meados do séc. XVIII), Johann Salomo Semler<sup>14</sup> (1725–91), Johann Gottfried Eichhorn (1752–1827), Julius Wellhausen<sup>15</sup> (1844–1918) bem como

<sup>12</sup> **Erasmo de Rotterdam** (1466-1536): teólogo e humanista holandês, conhecido como Erasmo de Roterdã. Seu principal livro foi *Elogio da loucura*. (Nota da IHU On-Line)

<sup>13</sup> **Jean Astruc** (1684-1766): médico francês, autor de importantes obras sobre a sífilis e as enfermidades de transmissão sexual. (Nota da IHU On-Line)

<sup>14</sup> **Johann Salomo Semler** (1725-1791): teólogo, historiador e comentarista bíblico alemão. É em suas obras que se encontra uma das primeiras menções à teologia liberal. (Nota da IHU On-Line)

<sup>15</sup> **Julius Wellhausen** (1844-1918): estudioso bíblico e orientalista alemão, famoso, particularmente, por sua

os investigadores bíblicos da Escola de Tübingen, sob a liderança de Ferdinand Christian Baur<sup>16</sup> (1792–1860), na sequência dos quais surgiram trabalhos relevantes como os de Ludwig Feuerbach<sup>17</sup> e David Strauss<sup>18</sup>.

A proposta spinozana de leitura secular dos textos sagrados, anulando o sobrenatural e tentando encontrar uma explicação racional para os milagres, é continuada por teólogos dos séculos XX e XXI. É o caso de Rudolph Bultmann<sup>19</sup> (1884-1976) e Robert M. Price (1958-) que procedem a uma desmitologização dos textos sagrados aplicando uma interpreta-

contribuição para o conhecimento acadêmico sobre a origem do Pentateuco/Torá (os primeiros cinco livros da Bíblia). Ele é considerado como um dos originadores da Hipótese Documentária. (Nota da IHU On-Line)

<sup>16</sup> **Ferdinand Christian Baur** (1792-1860): teólogo e historiador alemão. (Nota da IHU On-Line)

<sup>17</sup> **Ludwig Feuerbach** (1804-1872): filósofo alemão, reconhecido pela influência que seu pensamento exerce sobre Karl Marx. Abandona os estudos de Teologia para tornar-se aluno de Hegel, durante dois anos, em Berlim. De acordo com sua filosofia, a religião é uma forma de alienação que projeta os conceitos do ideal humano em um ser supremo. É autor de *A essência do cristianismo* (2ª. ed. São Paulo: Papirus, 1997). (Nota da IHU On-Line)

<sup>18</sup> **David Friedrich Strauss** (1808-1874): teólogo e exegeta alemão. Discípulo de Hegel, tornou-se muito conhecido após a publicação, em 1835, da obra *Vida de Jesus*, que causou escândalo nos meios religiosos da Alemanha. Para Strauss, o sucesso do cristianismo explicava-se por um “mito de Jesus”, que teria sido forjado pela mentalidade judaica dos tempos apostólicos, e que não poderia ser sustentada pela ciência moderna – perspectiva depois adotada por Ernest Renan na sua *Vida de Jesus*. (Nota da IHU On-Line)

<sup>19</sup> **Rudolf Karl Bultmann** (1884-1976): teólogo luterano alemão nascido em Wiefelstede, Oldenburg, que propôs uma interpretação do Novo Testamento da Bíblia apoiada em conceitos de uma filosofia existencialista. Iniciou como professor sobre sua especialidade, o Novo Testamento (1916), em Breslau, Giessen e Marburg. Nessa cidade tomou contato com Martin Heidegger e a filosofia existencialista, que influenciou seu pensamento posterior. Morreu em Marburg, então Alemanha Ocidental. Seu primeiro livro foi *Jesus* (1926) e sua mais famosa obra foi *Das Evangelium des Johannes* (1941). Na edição 114, de 06-09-2004, publicamos na editoria Teologia Pública um debate sobre a obra *Teologia do Novo Testamento*, com a participação de Nélcio Schneider e Johan Konings, disponível para download em <http://bit.ly/qH9MxQ>. (Nota da IHU On-Line)

<sup>11</sup> João Colerus, *Vida de Bento de Spinoza*, Edição da Câmara Municipal da Vidigueira, 2000, p. 15, nota 1. (Nota da entrevistada)

ção naturalista ao Novo Testamento, nomeadamente à figura de Jesus. O método que usam leva a uma leitura das Escrituras que rejeita nelas os elementos “míticos”. Em *New Testament and mythology and other basic writings*, e *Myth & Christianity: An inquiry into the possibility of religion without myth*, Bultmann não refere Spinoza, mas segue trilho spinozano que aplica aos Evangelhos, considerando que neles o elemento sobrenatural é irrelevante. Price identifica-se como um “cristão ateu”, cético quanto à existência real de Jesus que considera secundária, pois se atem à sua mensagem. Em *The God who wasn't there*, sustenta o caráter mítico da existência de Jesus, sugerindo que os primeiros cristãos construíram um modelo divino a partir dos mitos dionisíacos da morte e ressurreição. Um e outro podem ser legitimamente considerados discípulos do filósofo judeu no que concerne à hermenêutica bíblica, embora não reconheçam explicitamente tal filiação.

**IHU On-Line – Como podemos compreender a afirmação de Spinoza de que a substância é uma causa de si mesmo, isto é, uma *causa sui*?**

**Maria Luísa Ribeiro Ferreira** – O conceito de Substância integra o conjunto das oito definições que abrem a *Ética*. Seis delas são introduzidas pela mesma expressão, dando a falsa ideia que se trata de um modo pessoal de apresentar os elementos fundadores tal como foram concebidos pelo seu autor – por X... ou por Y... entendo... (*per ..... intelligo...*). Na verdade, estas definições obedecem ao princípio da verdade dada, algo que se impôs ao filósofo como indubitável, tal como se imporá a quem o quiser acompanhar no percurso que seguiu. São verdades eternas que ganham o estatuto de universalidade, constituindo os instrumentos de base de um trabalho ético e gnosiológico que todos são convidados a fazer. Não se trata de uma axiomática, mas dos alicerces de um sistema que ao longo da obra se vão progressivamente explicitando. A *Ética* é o preenchimento e enriquecimento destas noções primeiras, transformando-as de nominais em reais, ou seja, mostrando que não são meras

“Deus é um Todo, e não um sujeito. Falar de criação é absurdo, pois é pressupor um Deus imperfeito, ao qual algo se pode acrescentar”

palavras, pois implicam uma correspondência com o real.

A Substância aparece na sequência da definição inicial de “Causa de si.” Ambas apelam para a sexta definição que nos fala de Deus. Spinoza começa por nos apresentar algo que é causa de si mesmo, portanto que não tem causa na medida em que se constitui numa pura imanência justificando a existência a partir de si mesmo. Muitas vezes ao longo da *Ética* Spinoza irá usar a equivalência entre causa e razão (*causa sive ratio*). Aqui somos colocados perante a evidência de um ser que é razão de si mesmo e no qual a essência e a existência coincidem. Se queremos perceber a noção de substância tal como o filósofo no-la apresenta neste início não podemos esquecer a *causa sui* para a qual diretamente remete: “Por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (Et. I, def. III). Imediatamente percebemos que o conceito se situa em dois registros – ontológico e gnosiológico. Sendo a Substância causa de si mesma, a explicação/exploração das suas propriedades bastam para que a possamos conhecer. A autonomia e totalidade que a caracterizam são reforçadas no mesmo livro, como podemos constatar na proposição XIV, onde já depois da identificação entre Substância e Deus, nos é dito que constituem todo o real: “Para além de Deus não pode ser dada nem concebida nenhuma

substância”, pois Deus/Substância é a explicação última de todas as coisas sem a qual não poderiam ter existido nem ser compreendidas. E a proposição seguinte reforça o sentido de totalidade da Substância afirmando que tudo quanto existe, existe (está) em Deus.

### Deus absolutamente infinito

A definição VI consagra o cruzamento e, em alguns casos, a identificação de várias das definições anteriores, definindo Deus como Substância e identificando-o como ser absolutamente infinito. Dos infinitos atributos que constituem a Substância apenas dois nos são acessíveis: o pensamento e a extensão. Infinitos no seu género, cada um destes dois atributos permite aceder a um aspeto do Deus/Substância.

Logo nas primeiras definições, nomeadamente com a identificação entre *Causa sui*, Substância e Deus bem como depois de ter sido estabelecida a relação entre Substância, atributos e os modos, percebemos como o Deus de Spinoza é diferente da tradição hebraica e cristã. De fato coloca-se num registo eminentemente filosófico e surge como explicação de si mesmo e de tudo quanto existe. É um Deus impessoal, impassível, absolutamente determinado, características que atestam a sua perfeição. A eternidade do Deus/Substância surge na última das definições iniciais como sinónimo da necessidade intrínseca: “Por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida como sequência necessária da mera definição de coisa eterna” (Et. I, def. VIII).

**IHU On-Line – Tomando em consideração a ideia da substância como *causa sui*, como o conceito clássico de Deus é posto em questionamento por Spinoza?**

**Maria Luísa Ribeiro Ferreira** – Apesar de ser denominado Deus, a substância de Spinoza é radicalmente diferente do Deus judaico-cristão. Como essa concepção impacta na religião tradicionalmente instituída? Pelo que foi dito nas questões anteriores, podemos concluir que Spinoza atribui a Deus um papel central, mas que, no

entanto, o considerou de um modo peculiar. Logo no livro I encontramos indicações precisas quanto a este conceito, implicitamente contido nas definições I e III que nos falam da *causa sui* e da substância. Deus é explicitamente apresentado na definição VI: “Entendo por Deus um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita.”

Difícilmente reconhecemos nesta apresentação as características habitualmente atribuídas à divindade. É verdade que Spinoza se coloca no âmbito da filosofia, mas outros filósofos seus contemporâneos também o fizeram e a versão que nos dão de Deus mantém muito da teologia tradicional. É o caso de Descartes, que, embora nos apresente Deus como substância, não prescinde de lhe atribuir qualidades que o permitem identificar com o Deus judaico-cristão. Tal não acontece com o Deus spinozano, trabalhado no livro I. Aqui há a preocupação de colocar Deus num plano estritamente racional, sendo impossível confundir-lo com qualquer divindade proposta pelas diferentes religiões. De fato, a Substância explicita-se e concretiza-se ao longo do livro I, mostrando-se na infinitude dos seus atributos e modos, revelando a ordem e a necessidade que intrinsecamente a enformam. Constituem-na infinitos atributos que são também princípio da sua inteligibilidade. Os atributos permitem não só a existência da Substância – que sem eles seria um conceito vazio –, mas também sua compreensão por parte dos homens.

Somos colocados num universo organizado e nele não há hiatos. A imediatez divina concretiza-se em sucessões causais que, por sua vez, nos ajudam a compreendê-la e que de certo modo a constroem. A preocupação dominante é traçar relações entre Deus e o mundo, sendo este constituído por uma infinidade de modos. O objetivo maior é dar-nos uma visão de Deus, à maneira dos geômetras.

### Ilusão finalista

Um dos textos que melhor nos ajuda a perceber como o Deus/Subs-

## “A metáfora é uma via de acesso à verdade, tal como a ciência ou a estética”

tância de Spinoza é radicalmente diferente da divindade judaico-cristã é o apêndice do livro I da *Ética*. Trata-se de um texto de denúncia em que o filósofo combate alguns dos preconceitos que para ele obscurecem um são conhecimento de Deus. Spinoza pretende submetê-los ao exame da razão (*ad examen rationis*) e alerta-nos sobretudo para dois: o antropomorfismo e o finalismo. Em seu entender, a perspectiva teleológica é grandemente responsável por erros e deturpações do conceito de divindade. É errado pensar que há um plano de Deus e que as coisas existentes são a concretização desse plano.

A ilusão finalista processa-se em três níveis: em Deus, que é antropomorfizado e pensado à maneira do homem; no homem, que é concebido como livre e dotado de vontade; no mundo, que o vulgo pensa ter sido criado para seu proveito próprio. Os homens pensam o Universo à sua medida, colocam-se no centro da criação e pretendem ter nela um estatuto privilegiado. O filósofo nega a criação e substitui-a pela manifestação necessária da Substância que se exprime em modos. Neles não há subordinação a um desígnio sendo possível explicá-los sem recurso às causas finais.

Spinoza valoriza a causalidade eficiente e a linguagem matemática. Esta aparece como “uma outra norma de verdade”, prescinde das causas finais e centra-se nas essências eternas. A humanidade ficaria privada de uma explicação fidedigna do real “se a Matemática, que não se ocupa dos fins, mas apenas da essência das figuras e respetivas propriedades, não desse a conhecer aos homens uma outra norma de verdade” (Et. I, Ap.). A matemática é apresentada como o tipo de discurso que talvez não cative todos, mas

que pelo menos tem o dom de a todos convencer, impedindo os dislates da imaginação.

O apêndice combate os teólogos no seu próprio terreno, desconstruindo os seus argumentos e mostrando que alguns deles se viram mesmo contra a onipotência divina que era suposto defenderem. É o caso da criação que, a ser aceite, implicaria um Deus carente do mundo. Os teólogos atribuem todas as ocorrências à vontade de Deus, esquecendo-se deliberadamente que os fenômenos têm uma explicação natural. É fácil perceber como uma concepção deste tipo abalou as diferentes confissões religiosas seiscentistas. Tanto mais que, aliada a esta perspectiva metafisicamente iconoclasta, o filósofo também inicia no apêndice referido um ataque a alguns preconceitos éticos decorrentes da concepção de um Deus pessoal e criador. Assim, analisa os conceitos de bem e de mal, de mérito e de pecado, de louvor e de censura, considerando-os como “modos de imaginar.” Denuncia, sobretudo, o aproveitamento político que deles é feito, alertando os homens para o poder abusivo dos teólogos que mantêm o povo na ignorância.

### Tempo e eternidade

Os restantes livros da *Ética* continuam a falar de Deus, um Deus modificado que se manifesta nas mentes, nas ideias e nos corpos particulares. As relações intermodais são objeto de análise nos livros II, III e IV. No livro V Deus volta a ser diretamente abordado, colocando-se agora como termo de um processo de salvação que só aos sábios é dado alcançar. Já não se fala da Substância que se revela originando os modos, mas sim dos modos – no caso particular dos modos humanos – que buscam Deus. É um percurso com diferentes etapas, culminando no *Amor Intellectualis Dei*, a meta suprema de realização intelectual e ética.

O ponto de vista do homem implica o tempo. O ponto de vista de Deus situa-se na eternidade. Para alcançarmos esse ponto de vista, temos que ascender no itinerário gnosiológico, abandonando a imaginação, ultrapassando a razão e colocando-nos no

domínio da ciência intuitiva. É esse gênero de conhecimento que nos permite integrar na plenitude divina, participando do amor com que Deus se ama a si mesmo e nos ama, como é afirmado em *Et. V prop. XXXVI*. Verificamos, assim, que o conceito de Deus Natureza é complementado com o de um Deus Amor, glória da qual participamos, como é referido no escólio desta proposição.

#### IHU On-Line – Qual é a atualidade da obra spinozana?

**Maria Luísa Ribeiro Ferreira** – Enquanto professora de filosofia moderna procuro ler os filósofos destacando neles temáticas que ainda hoje nos interpelam. De Spinoza destaco três tópicos que particularmente me interessam: a atenção à Natureza, a valorização da vida e a razão construída a partir do desejo.

Relativamente à primeira questão, Spinoza apresenta-nos um modelo que integra o homem no Todo. Contra o antropomorfismo veiculado pela filosofia grega pós-socrática, reiterado pelo judeu-cristianismo e exacerbado por Descartes, o filósofo defende a harmonia do homem com a Natureza, indo buscar a esta o critério decisivo para a construção de uma ética. O “Deus seu Natura” por ele defendido exige uma reviravolta no nosso modo habitual de pensar, pois a Natureza coloca-se como ponto de partida para a orientação das nossas vidas, o que implica uma mudança de hábitos. A nossa dependência relativamente à Natureza surge em *Et. IV, prop II*, onde somos apresentados como partes de um Todo, sujeitos portanto a paixões: “Padecemos enquanto somos partes da Natureza, que não pode conceber-se por si sem as outras partes.” No capítulo XVI do *Tratado teológico-político* a potência é considerada fonte de direito, destituindo-se este de qualquer fundamento transcendente. No prefácio do livro III da *Ética* combate-se a ideia de uma relação do homem com a Natureza como a de “um império num império”. Tudo está ligado, há uma interconexão, uma rede de relações que faz com que tudo tenha a ver com tudo.

## “O Deus de Spinoza é impessoal, impassível, determinado, necessário, imanente”

Outro tópico de grande interesse e atualidade é a valorização da vida. Num passo emblemático Spinoza escreve: “Um homem livre em nada pensa menos que na morte e a sua sabedoria não é uma meditação de morte mas de vida” (*Et. IV, prop. LXVII*). Não é suposto que o sábio se entregue a pensamentos que ponham em causa a sua sobrevivência, ele não se sente atraído pelo sacrifício ou pela ascese; não cultiva a angústia nem pensamentos obscuros que o possam deprimir. Procurando ultrapassar as paixões tristes coloca a libertação como meta a alcançar. A vida humana tem uma dimensão diferente das outras vidas, pois “não se define só pela circulação do sangue e outras coisas que são comuns a todos os animais, mas acima de tudo pela razão, verdadeira virtude e vida da mente” (*TP, V, § 5*). De onde também as conotações políticas do termo vida quando aplicado aos homens. Estes procuram melhorar as suas condições de vida unindo forças e construindo sociedades civis: “nada é mais útil ao homem do que o homem” (*Et. IV, prop. XVIII, scol*). Viver melhor é viver segundo as leis do *conatus* e estas incluem a sociabilidade. O desenvolvimento harmonioso do *conatus* individual leva a leis sociais racionais. É a sociedade que dá ao *conatus* a possibilidade de se desenvolver. A vida nos indivíduos processa-se nesta dialética entre a sua abertura, a sua autonomia e a sua dependência ou ligação com o Todo. Mas se a convivência social e a dimensão política

são fatores importantes de realização, elas não bastam para alcançar a plenitude. Esta é designada por Spinoza como “a verdadeira vida” e tem a ver com a virtude e com o conhecimento verdadeiro.

#### O desafio das paixões

Spinoza é sempre apresentado como um filósofo racionalista. Contudo, o seu conceito de razão é dinâmico, construindo-se por um trabalho progressivo de afirmação e de conquista. A razão spinozana vai-se constituindo num diálogo permanente com outras instâncias, nomeadamente com as paixões e com o desejo. Este é, como dissemos, a essência dos homens, a força que os habita e que gradualmente consciencializamos. Quando o desejo é trabalhado e orientado pela razão aumentamos o ser próprio, o que nos enche de alegria. Racionalizamos o desejo percebendo nele a existência de etapas que nos levam das paixões tristes às alegres. São estas que devemos cultivar, pois por elas somos conduzidos à beatitude. Não podemos fugir às paixões dado que são inerentes à condição humana. O desafio que se nos levanta é o de sabermos conviver com elas, gerindo-as da melhor forma, jogando paixões fortes contra paixões fracas, de modo a direcioná-las para algo que nos dê tranquilidade e nos faça felizes. O desejo desenvolve-se quer a partir do seu dinamismo natural quer das afeições a que é sujeito. Nele está virtualmente contida a potência máxima a que podemos aceder. A razão é o momento desiderativo mais alto no qual o desejo se realiza plenamente. É da energia primordial do nosso *conatus* (o desejo é o *conatus* tornado consciente) que decorrem os conceitos morais, a apetência para o conhecimento e a aspiração à felicidade suprema. A energia dos indivíduos, constitutiva do processo desiderativo, comanda o processo de reforma ou emenda do entendimento, um desafio que se coloca a cada homem. A razão é uma vivência específica dessa energia, convivendo com o desejo e alimentando-se dele.

# Alegria do pensamento e liberdade

Os seres humanos não nascem livres, mas alcançam a liberdade quando se convertem naquilo que são verdadeiramente, observa Marilena Chaui. “O desejo realizado aumenta nossa força para existir e pensar” e se chama alegria, “sentimento que temos de que nossa capacidade para existir aumenta”

POR MÁRCIA JUNGES

“**A** obra spinozana é fecunda porque Spinoza é o filósofo que nos libera do peso esmagador da tirania do imaginário da transcendência, imaginário do medo e do terror (medo de Deus, medo dos homens, medo do desejo, medo dos governantes, medo dos governados, medo do povo, medo da mudança), que nos faz compreender os afetos em lugar de maldizê-los, que nos convida à alegria do pensamento e a descobrir que a liberdade é a potência do corpo e da mente para a pluralidade simultânea, e que não somos apenas partes do ser absolutamente infinito, e sim tomamos parte nessa infinitude”. A constatação é da filósofa Marilena Chaui na entrevista exclusiva que concedeu, por e-mail, à **IHU On-Line**. Ela explica que Spinoza é o filósofo da liberdade porque ergueu-se “contra os poderes estabelecidos e as tradições do pensamento teológico-metafísico, afrontou, em sua vida, os riscos e perigos decorrentes de sua coragem, que se expressa em sua obra ao percorrer os caminhos tanto da gênese necessária da servidão humana individual e política, quanto da gênese necessária da liberdade humana individual e política”. A servidão humana em suas mais variadas formas e erroneamente pensada como liberdade é um dos temas centrais na filosofia desse pensador, bem como a ligação entre mente e corpo. “A ligação entre a mente e o

corpo não é algo que acontece a ambos, mas é o que ambos são quando são corpo e mente humanos. Porque são efeitos simultâneos da atividade de dois atributos substanciais de igual potência e de igual realidade, corpo e mente não estão numa relação hierárquica de comando, o corpo comandando a mente na paixão e no vício, a mente assumindo o comando sobre o corpo na ação e na virtude. Corpo e mente são isonômicos, isto é, estão sob as mesmas leis e sob os mesmos princípios, expressos diferenciadamente. Rompe-se, portanto, a longa tradição filosófica que definira a mente como superior ao corpo e devendo ter comando sobre ele”.

Graduada, mestre, doutora e pós-doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP, Marilena Chaui é professora nessa instituição. De sua vasta produção bibliográfica, destacamos: *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa* (São Paulo: Companhia das Letras, 2011), *Política em Espinosa* (São Paulo: Cia. das Letras, 2003), *Nervura do Real. Imanência e Liberdade em Espinosa* (São Paulo: Companhia das Letras, 1999) e *Espinosa: uma filosofia da liberdade* (5ª ed. São Paulo: Editora Moderna, 1995). É editora responsável pelos *Cadernos Espinosanos*, membro do Conselho Editorial da Revista *Studia Spinozana* e do Instituto Spinoza de Jerusalém.

Confira a entrevista.

**IHU On-Line - Por que Spinoza é um filósofo da liberdade?**

**Marilena Chaui** - No subtítulo do *Tratado Teológico-Político*, Spinoza esclarece que a obra foi escrita para demonstrar que a liberdade de filosofar não só é compatível com a preservação

da paz, mas que “não pode ser abolida sem que, simultaneamente, sejam abolidas a paz do Estado e a própria liberdade”. Por sua vez, o subtítulo do *Tratado Político* explica que a obra visa demonstrar qual a ordem institucional que permite a preservação da paz e da

liberdade mesmo em regimes políticos monárquicos e aristocráticos, tendo como pano de fundo aquele regime político fundado justamente na liberdade, isto é, a democracia. E a Parte V da *Ética*, que expõe o objetivo nuclear da obra magna de Spinoza, traz como

subtítulo: “Da potência do intelecto, ou seja, da liberdade humana”.

O que preocupa Spinoza? A servidão humana, em todas as suas formas, ilusoriamente imaginada como liberdade. Por este motivo, voltou seu pensamento para as causas reais e os efeitos reais da servidão como ilusão de liberdade. Ao fazê-lo, buscou caminhos pelos quais a verdadeira liberdade pudesse tornar-se desejada e acessível a todos os seres humanos. Localizou em sua época os lugares onde se alojavam as causas da servidão: superstição religiosa, tirania teológica, despotismo político, ignorância filosófica e científica. Buscou as causas dessas servidões e as encontrou em nós mesmos enquanto seres passionais. Indagou, então, o que poderia ser feito para governar as paixões de maneira a desfazer a superstição religiosa, quebrar a tirania teológica, derubar o despotismo político e alcançar o saber verdadeiro, oferecendo sua própria filosofia como expressão desse caminho liberador.

De fato, distanciando-se de toda a tradição da filosofia, que identifica a liberdade e o exercício da vontade como livre arbítrio para escolher uma entre alternativas contrárias, Spinoza afasta a imagem da vontade como causa livre e concebe a liberdade como ação que segue necessária e exclusivamente da natureza do agente, ou como lemos na última definição com que abre a Parte I da *Ética*: é livre o que existe somente pela necessidade de sua natureza - trata-se de Deus - e age somente pela necessidade de sua natureza - trata-se tanto de Deus como do homem. Assim como Deus é necessário para sua própria essência, o ser humano é necessário pela potência da causa imanente que o produz, qual seja, a potência de Deus. Expressando a potência divina que lhe é imanente, o ser humano é uma potência singular de existir e agir que pode ser determinada pelas operações de causas externas e ser subjugada por elas na paixão, mas que, ao contrário, pode também exercer-se ativamente quando está internamente determinada pela natureza do agente, que é, assim, a causa interna necessária, completa e total do que deseja, pensa, sente e faz, e é isto sua liberdade.

Spinoza é o filósofo da liberdade porque, erguendo-se contra os poderes estabelecidos e as tradições do pensamento teológico-metafísico, afrontou, em sua vida, os riscos e perigos decorrentes de sua coragem, que se expressa em sua obra ao percorrer os caminhos tanto da gênese necessária da servidão humana individual e política quanto da gênese necessária da liberdade humana individual e política.

### IHU On-Line - Como liberdade e necessidade se entrecruzam na obra desse pensador?

**Marilena Chaui** - Certamente, dentre os aspectos mais surpreendentes e perturbadores da ética spinozana estão a afirmação da necessidade livre ou da livre necessidade e a subversão dos conceitos de paixão e ação. A definição da liberdade como o que segue da necessidade da essência ou natureza de um ser é o núcleo da mudança dos conceitos de paixão e ação.

Para a tradição, paixão e ação eram termos reversíveis: a paixão era o lugar de recepção de uma ação, seu *terminus ad quem*; a ação, lugar de onde partia uma operação, seu *terminus a quo*, posições que podem inverter-se, de sorte que, por exemplo, na relação entre a alma e o corpo, aquilo que é uma paixão da alma será uma ação do corpo e o que é uma ação da alma, paixão do corpo. Com Spinoza, porém, paixão e ação deixam de ser termos reversíveis para se tornar intrinsecamente distintas, de tal maneira que a uma mente passiva não corresponde um corpo ativo, nem a um corpo passivo corresponde uma mente ativa, pois corpo e mente são passivos ou ativos juntos e simultaneamente, visto que a mente humana é ideia de seu corpo (percepção da vida corporal) e ideia da ideia do corpo ou ideia si (percepção da vida mental).

Cada ser singular, expressão determinada da potência absolutamente infinita da substância, é uma potência singular de existir e agir, um *conatus* ou esforço de auto-perseveração no ser. Como potência singular de existir e agir, nosso corpo e nossa mente, operando em simultâneo, são passivos quando determinados pela força de potências externas – são causa parcial ou inadequada do que se pas-

sa em nós; e são ativos quando determinados exclusivamente pelas leis necessárias de sua própria essência – são causa adequada ou total do que se passa em nós. Ser causa adequada é ser livre. Mas não só isso. Espinoza demonstra que aquele que tem um corpo apto à pluralidade de afecções simultâneas tem uma mente apta à pluralidade de ideias simultâneas, de maneira que a liberdade humana, deixando de identificar-se com o exercício do livre arbítrio como escolha voluntária entre possíveis, é potência para o múltiplo simultâneo quando este se explica apenas pelas leis necessárias de nossa natureza. A virtude não é senão a própria liberdade como força do corpo e da mente para afirmar-se como causa adequada ou causa eficiente interna total de suas ações, isto é, para ser plenamente uma potência de agir que encontra em si mesma a causa total de suas ações. Eis porque a *Ética* enfatiza a ideia de *plura simul*, isto é, de pluralidade simultânea, ao demonstrar a força do corpo (sua aptidão para a multiplicidade simultânea de afecções) e a da mente (sua aptidão para a multiplicidade simultânea de afetos e ideias).

### Necessidade como interioridade

Capacidade para o múltiplo simultâneo ou potência para o *plura simul*, a liberdade não se encontra, portanto, na distância entre mim e mim mesma, distância que, usando a razão e a vontade, eu procuraria preencher com algo que não sou eu mesma, isto é, com o objeto de uma escolha ou com um fim. Ao contrário, a liberdade é a proximidade máxima de mim comigo mesma, a identidade do que sou e do que posso. É essa ideia da liberdade que permite a Spinoza fazer uma demonstração espantosa, a saber, que se nascessemos livres isso não significaria que estaríamos inteiramente imersos no bem e banhados pelo conhecimento dele, e sim que não teríamos sequer como formar qualquer conceito de bem e mal, pois não teríamos nenhuma experiência de uma distância entre nós e nós mesmos. Isso significa que não nascemos livres, e sim nos tornamos livres quando nos tornamos aquilo que realmente somos, isto é, uma potência de agir

que se exerce segundo a necessidade interna e plena de sua natureza.

Como se observa, a necessidade não é pensada por Spinoza como operação cega, repetitiva, externa ao agente ou externa ao efeito. Pelo contrário, necessidade significa interioridade, o que brota internamente da natureza de alguma coisa, o que define a essência de um ser, o que exprime a potência de existir e de agir de um ser. Quando um ser age em conformidade com as disposições internas que definem sua natureza, sua essência e sua potência, isto é, quando o que ele pensa, sente, deseja e faz não é causado por forças externas que o coagem nesta ou naquela direção, mas é determinado internamente pela força de sua própria natureza, então ele é livre. A liberdade não se opõe à necessidade, e sim a exprime. A liberdade se opõe à passividade, ao poder de causas externas sobre algo ou alguém que se deixa determinar por elas em lugar de determinar-se a si mesmo pela necessidade interna de sua natureza.

Liberdade, capacidade para pluralidade simultânea de afecções e afetos corporais e de ideias e afetos mentais significa potência de autodeterminação ou autonomia decorrente da necessidade da natureza do agente. Somos livres graças à necessidade, e não contra ela.

**IHU On-Line - Como pode ser compreendido o conceito de “Deus sive natura”, que lhe rendeu a reputação de panteísta?**

**Marilena Chaui** - Na verdade, Spinoza não é um panteísta. O panteísmo afirma que tudo (*pan*) é deus (*théos*), mas não é isso o que diz Spinoza. O que ele demonstra é que tudo o que existe, existe em Deus e sem Deus nada pode ser nem ser concebido, e que Deus é causa eficiente imanente de todas as coisas. Ora, essas demonstrações têm como fundamento o primeiro axioma da *Ética*, que enuncia que “tudo o que é, ou é em si e concebido por si ou é em outro e concebido por meio de outro”, evidenciando, assim, a diferença ontológica entre duas maneiras de ser. Não nos esqueçamos também que na Parte I da *Ética*, Spinoza demonstra que no mesmo sentido em que se diz que Deus é causa de si deve-se dizer que Ele é causa de to-

“Quando um ser age em conformidade com as disposições internas que definem sua natureza, sua essência e sua potência, isto é, quando o que ele pensa, sente, deseja e faz não é causado por forças externas que o coagem nesta ou naquela direção, mas é determinado internamente pela força de sua própria natureza, então ele é livre”

das as coisas e, na Parte II, demonstra que a essência de Deus não pertence à essência das coisas singulares, e sim as constitui. Haveria panteísmo se, na Parte I, Spinoza houvesse dito que Deus é todas as coisas singulares, mas ele demonstra que Deus é *causa eficiente imanente* de todas elas; e se ele tivesse demonstrado, na Parte II, que a essência de Deus *pertence* à essência de todas as coisas singulares, mas ele demonstra exatamente o contrário, ao demonstrar que a essência de Deus não pertence às essências das coisas

singulares justamente porque ela as causa, isto é, as *constitui*.

Spinoza parte de um conceito muito preciso, o de *substância*, isto é, de um ser que existe em si e por si, que pode ser concebido em si e por si e sem o qual nada existe nem pode ser concebido. Toda substância é substância por ser causa de si (causa de sua essência, de sua existência e da inteligibilidade de ambas) e, ao causar-se a si mesma, causa a existência e a essência de todos os seres do universo. Causa de si inteligível em si e por si mesma, a essência da substância é constituída por infinitos atributos infinitos em seu gênero, isto é, por infinitas ordens de realidade simultâneas, sendo por isso uma essência infinitamente complexa e internamente diferenciada: ela é o ser absolutamente infinito. Existente em si e por si, essência absolutamente complexa, a substância absoluta é potência absoluta de auto-produção e de produção de todas as coisas. A existência e a essência da substância são idênticas à sua potência ou força infinita para existir em si e por si, para ser internamente complexa e para fazer existir todas as coisas. Ora, se uma substância é o que existe em si pela força de sua própria potência que é idêntica à sua essência, e se esta é a complexidade infinita de infinitas ordens infinitas de realidade, torna-se evidente que só pode haver uma única substância, caso contrário teríamos que admitir um ser absolutamente infinito limitado por outro ser infinito, o que é absurdo. Há, portanto, uma única e mesma substância absolutamente infinita na qual ser e agir são o mesmo e que constitui o universo inteiro. Essa substância absolutamente infinita é Deus.

### Modos da substância

Ao causar-se a si mesmo, fazendo existir sua própria essência, Deus faz existir todas as coisas singulares que O exprimem porque são efeitos imanentes de Sua potência infinita. Há, assim, como enuncia o primeiro axioma da *Ética*, duas maneiras de ser e existir: a da substância e seus atributos (a existência em si e por si) e a dos efeitos da substância ou de seus atributos (a existência em outro e por outro). A esta segunda maneira de existir, Spinoza dá o nome de modos da substância. A substância é em si e concebida por si;

os modos são em outro e concebidos por meio de outro, isto é, são efeitos necessários produzidos pela potência dos atributos substanciais. A distinção de essência entre Deus e seus modos e entre a causa e o efeito impede, portanto, que a expressão *Deus sive Natura* seja interpretada como panteísta.

À substância e seus atributos, enquanto atividade infinita que produz a totalidade do real, Spinoza dá o nome de *Natureza Naturante*. A totalidade dos modos produzidos pelos atributos é designada com o nome de *Natureza Naturada*. Deus não é causa eficiente transitiva de todas as coisas ou de todos os seus modos, isto é, não é uma causa transcendente, exterior e anterior aos seus efeitos e que deles separa após produzi-los, mas é causa eficiente imanente de seus modos, não se separa deles, e sim exprime-se neles e eles O exprimem. A causa imanente faz com que a totalidade constituída pela Natureza Naturante e pela Natureza Naturada seja a unidade eterna e infinita cujo nome é Deus. É este o sentido da expressão spinozana *Deus sive Natura*, Deus ou Natureza.

**IHU On-Line - Qual é a fundamentação para a afirmação de que a filosofia de Spinoza é determinista e, portanto, incompatível com a liberdade?**

**Marilena Chauí** - A filosofia de Spinoza é uma ontologia da necessidade que se opõe à tradição teológica da metafísica como ciência do possível e do contingente. O objeto dessa tradição são os universais como essências possíveis, concebidas pelo intelecto divino criador e que passam à existência por um ato contingente da vontade divina criadora. Em outras palavras, a ideia teológica da criação do mundo como ato da livre vontade divina que contingentemente escolhe os possíveis introduz o possível e o contingente na metafísica. A imagem da criação do mundo significa que, na origem, a realidade está marcada com o selo da contingência radical porque o mundo é criatura de um poder voluntário absoluto e transitivo, que, sendo voluntário, causa contingentemente (ou, como diz Duns Scotus<sup>1</sup>, uma causa

inteligente é voluntária e uma causa voluntária causa contingentemente) e, sendo transitivo, separa-se do efeito ao causá-lo.

O núcleo da metafísica do possível e do contingente é a distinção, em Deus, entre *potentia* e *potestas*, potência e poder, decisiva para marcar a presença da vontade divina como ação contingente que escolhe um possível dentre possíveis contrários. Uma *potestas* é uma *facultas*, e como tal pode ou não exercer-se; e a vontade, enquanto faculdade, é uma *potestas*. Por sua *potentia absoluta*, Deus é onipotente; por sua *potestas absoluta*, exerce voluntária e contingentemente seu poder. Por conseguinte, tudo o que se encontra na potência de Deus não é necessariamente tudo o que o poder de Deus quer, ou seja, o possível é mais vasto do que o necessário, e este provém de uma escolha contingente pela qual a *potestas Dei* escolhe um possível contido em sua *potentia* e o faz passar à existência.

O momento imediatamente visível da ruptura spinozana com essa tradição teológico-metafísica encontra-se no acontecimento gigantesco instituído com a abertura da *Ética*, cuja primeira definição enuncia: “por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, cuja natureza não pode ser concebida senão existente”. Spinoza concebe a causa de si como existência necessária da essência (ou, para usarmos uma linguagem anacrônica, como auto-posição do ser) e deduz da causa de si a necessidade que constitui a ação livre do ser absoluto, pois, é livre o que existe somente pela necessidade de sua natureza e se determina por si só a agir. Deus é causa livre porque age pela necessidade de sua natureza, e não pela escolha contingente de sua vontade. Isso significa, em primeiro lugar, que a *essentia*, a *potestas* e a *potentia* de Deus são idênticas e, portanto, em segundo, que tudo o que é *segue necessariamente* da essência/potência divina.

Por seu turno, o grande operador lógico e ontológico da filosofia spinozana é também enunciado logo

no início da *Ética* como seu primeiro axioma: “tudo o que é, ou é em si ou é em outro”. É em si e concebido por si o ser absolutamente infinito ou a substância constituída por infinitos atributos infinitos em seu gênero. É em outro e concebido por meio de outro o que segue necessariamente da essência do ser absolutamente infinito, ou seja, da natureza de seus atributos. O que é em si é necessário por sua essência, pois é causa de si; o que é em outro é necessário por sua causa, pois é efeito imanente da potência absoluta, expressão determinada da essência do ser absoluto. Donde a conclusão da Parte I da *Ética*: “na natureza das coisas nada há de contingente”. Eis porque Spinoza afirma que as coisas singulares são chamadas de contingentes quando, considerando apenas as essências delas, nada encontramos que ponha necessariamente sua existência ou que a exclua necessariamente; e são chamadas possíveis quando, considerando apenas as causas pelas quais devem ser produzidas, não sabemos se estão determinadas a produzi-las. Possível e contingente são privação de conhecimento verdadeiro seja de uma essência, seja de uma causa.

### Ordem e conexão necessária

A ontologia do necessário, entretanto, não significa que Spinoza seja determinista. De fato, o determinismo opera com a noção de sequência causal linear de acontecimentos que se sucedem sempre da mesma maneira a partir de um conjunto pré-determinado de causas. Spinoza, porém, graças à ideia da substância como ser absolutamente infinito e absolutamente complexo, constituído por infinitos atributos infinitos que são infinitas ordens de realidade simultâneas, pensa a causalidade: 1) como causalidade eficiente imanente, isto é, como presença da causa no efeito que a exprime de maneira determinada; e 2) como redes infinitas de acontecimentos que se entrecruzam e se modificam uns aos outros e não, à maneira determinística, como sequência linear uniforme e repetitiva de causas e efeitos. Em suma, Spinoza fala em *ordem e conexão necessária* de causas, portanto, em pluralidade causal simultânea de

1 João Scotus Erigena (1266-1308): filósofo e teólogo franciscano, precursor do escolasticismo. Chamado de Doutor Sutil, foi mentor de Guilherme de Ockham

e beatificado em 20 de março de 1993, durante o pontificado de João Paulo II. (Nota da IHU On-Line)

conexões, concatenações e ramificações de acontecimentos.

**IHU On-Line - Em que sentido Spinoza rompe com a tradição greco-latina da contingência do *páthos* e da impossibilidade de uma ciência das paixões e ações humanas?**

**Marilena Chaui** - Desde Aristóteles<sup>2</sup>, a tradição clássica e cristã sempre considerou o *páthos* um acidente do *éthos*, um predicado que não possui de si ou por si essência ou uma natureza, e que é contrariedade e contradição que *acontecem* a um sujeito. O *páthos* é o que faz um homem desigual a si mesmo. É a voz da contingência, o instável ou, como repetirão incansavelmente os moralistas, é a inconstância humana. Se a ética se ocupava com as disposições do *éthos* enquanto *phýsein* ou por natureza, oferecendo-lhe um quadro de hábitos ou de virtudes e vícios conformes à sua natureza, em contrapartida, o *páthos* ou as paixões enquanto paixões sempre foram postas no campo da retórica, porque, sendo acidentes ou contingentes, delas só poderia haver arte, jamais ciência, uma vez que, como dissera Aristóteles, só há ciência do necessário. Se é verdade, julgava a tradição, que por natureza somos impulso, tendência e inclinação, se é verdade que por natureza somos apetite e desejo, todavia a natureza pode ser contrariada pelo *páthos* e deste não pode haver um saber apodítico, pois é um acontecer contingente e não há ciência do acidente nem do contingente. Por que, entretanto, não colocá-lo na dialética? Por que dar-lhe o lugar central na retórica? Porque sua instabilidade e inconstância indicam que é maleável, que pode mudar de direção e de sentido, se for movido por uma força maior do que a sua. Ele é, por excelência, ob-

“O desejo realizado aumenta nossa força para existir e pensar. Chama-se alegria, definida por Spinoza como o sentimento que temos de que nossa capacidade para existir aumenta”

jeto de persuasão. A retórica é, para a ética, o complemento indispensável, uma arte persuasiva e curativa que auxilia a ação da vontade para a conduta conforme ao bem e à virtude.

Spinoza possui dois antecessores que desqualificaram o papel da retórica no interior da ética: ele conhece a declaração de Descartes, quando este escreve que seu intuito não é “explicar as paixões enquanto orador, nem mesmo como filósofo moral, mas somente enquanto físico”; e certamente não ignora a distinção que Hobbes<sup>3</sup> estabelece entre os matemáticos, que ensinam, e os dogmáticos, que desejam persuadir, ou seja, entre os que procedem dos princípios e inferem de premissas as verdades das proposições e os que “escreveram sobre as faculdades, as paixões e os costumes

dos homens ou sobre a filosofia moral” e que, além de não removerem dúvidas, as multiplicaram em contravérsias sem fim. No entanto, apesar desses predecessores, Spinoza afirma no prefácio à Parte III da *Ética* que, até agora, *ninguém* explicou as forças dos afetos nem a potência de nossa mente para moderá-los. É a referência à moderação que distingue Spinoza não só dos moralistas retóricos, mas também de Descartes e Hobbes, pois todos eles atribuíram à vontade livre guiada pela razão o poder para dominar e governar os afetos. Ora, a recusa spinozana da vontade livre afasta a tradição e os dois contemporâneos do filósofo. A moderação dos afetos é obra da razão e não o império absoluto da vontade sobre as paixões.

### Potência de agir

A crermos nos moralistas, escreve Spinoza, os afetos humanos são pecados e vícios com os quais o homem, pretendendo ser um império num império (*imperium in imperio*), perturba a ordem da Natureza e se desnatura. Opondo-se a eles, Spinoza declara, no prefácio à Parte III da *Ética*, que pretende “demonstrar com uma razão certa aquilo que proclamam ser contrário à razão, vão, absurdo e horrendo”. Spinoza propõe um oxímoro: demonstrar racionalmente o que é proclamado irracional, vão, absurdo e horrendo. Desse modo, o que pareceria uma empreitada insensata - a razão tratando do que seria sua própria negação - é realmente racional e, em contrapartida, o que parecia uma atitude sensata - condenar os afetos como vícios e as inépcias dos homens - é verdadeiramente insano.

Por que é possível demonstrar geometricamente a natureza, a origem e as forças dos afetos e, assim, afirmar a possibilidade de uma *ciência* dos afetos? Responde Spinoza: *nada* acontece na Natureza por algum vício dela, mas *tudo* acontece por sua virtude, que não é senão sua potência de agir, ou seja, as leis e regras naturais necessárias, unas e sempre as mesmas em toda parte, que determinam o aparecimento de todas as coisas e suas mudanças. Ou seja, o argumento afirma a necessidade e universalidade das operações naturais e da ordem natural.

2 **Aristóteles de Estagira** (384 a C. - 322 a. C.): filósofo nascido na Calcídica, Estagira, um dos maiores pensadores de todos os tempos. Suas reflexões filosóficas - por um lado originais e por outro reformuladoras da tradição grega - acabaram por configurar um modo de pensar que se estenderia por séculos. Prestou inigualáveis contribuições para o pensamento humano, destacando-se nos campos da ética, política, física, metafísica, lógica, psicologia, poesia, retórica, zoologia, biologia, história natural e outras áreas de conhecimento. É considerado, por muitos, o filósofo que mais influenciou o pensamento ocidental. (Nota da IHU On-Line)

3 **Thomas Hobbes** (1588 - 1679): filósofo inglês. Sua obra mais famosa, *O Leviatã* (1651), trata de teoria política. Neste livro, Hobbes nega que o homem seja um ser naturalmente social. Afirma, ao contrário, que os homens são impulsionados apenas por considerações egoístas. Também escreveu sobre física e psicologia. Hobbes estudou na Universidade de Oxford e foi secretário de Sir Francis Bacon. A respeito desse filósofo, confira a entrevista *O conflito é o motor da vida política*, concedida pela Profa. Dra. Maria Isabel Limongi à edição 276 da revista IHU On-Line, de 06-10-2008. O material está disponível em <http://bit.ly/bDUUpAj>. (Nota da IHU On-Line)

Pela Parte I da *Ética*, sabemos que a essência e potência de Deus são idênticas, que essa identidade se chama Natureza Naturante quando a contemplamos como substância absolutamente infinita, causa eficiente imanente às suas modificações infinitas e finitas, e se chama Natureza Naturada quando a contemplamos como ordem e conexão necessária de modificações infinitas e finitas imanentes às suas causas produtoras. A unicidade da substância absolutamente infinita e sua imanência aos seus efeitos torna absurda a suposição de que estes - ou a Natureza Naturada e, nela, a natureza humana - possam ser ou causar vício e que qualquer deles possa estar fora ou acima da Natureza ou desnaturar-se. Além disso, Spinoza recupera o sentido original de *virtus* como força, desprendendo-a da opinião e do costume para localizá-la nas operações e ações naturais, na causalidade eficiente ou leis e regras com que a Natureza universal e necessariamente produz todas as coisas e suas mudanças. Em outras palavras, se a potência de agir ou virtude da Natureza é una e sempre a mesma em todas as suas partes, não pode haver partes da Natureza contrárias a ela ou independentes dela: o homem, portanto, não pode ser um poder rival da Natureza e contrário a ela - um *imperium in imperio* -, nem seus afetos podem ser considerados vícios de sua vontade. Donde a conclusão spinozana: a necessidade, unidade, identidade e universalidade das operações naturais exigem que seja uma só e a mesma a maneira de conhecer a natureza das coisas, sejam estas quais forem. Em outras palavras, a natureza humana, os afetos, as paixões e as ações humanas são parte da Natureza e devem ser conhecidos, entendidos e explicados pelas mesmas leis e regras com que são entendidas e explicadas todas as coisas naturais.

### Ciência dos afetos

Spinoza desembaraça os afetos da carga valorativa que pesava sobre eles e impedia seu conhecimento: todos os afetos, sejam quais forem, seja qual for o valor que a eles se atribua, seja qual for seu significado na vida dos indivíduos, são, considerados em si mesmos, naturais e necessários por-

que seguem da atividade necessária da causalidade natural.

A afirmação de que os afetos seguem da necessidade e força da Natureza e de que eles são coisas singulares são pontos decisivos para que possa ser instituída uma *ciência dos afetos*. De fato, a Parte I da *Ética* demonstra que tudo o que existe e opera na Natureza segue da necessidade e perfeição da essência e potência da substância absolutamente infinita e que por isso mesmo tudo o que existe exprime de maneira certa e determinada a essência e potência do ser absolutamente infinito. Dessa maneira, a causalidade eficiente imanente da substância una e única levará à demonstração de que os afetos seguem necessariamente dessa causalidade. Por outro lado, as duas primeiras partes da *Ética* demonstram que as coisas singulares são modos finitos de atributos divinos infinitos (são expressões finitas imanentes aos seus atributos infinitos) ou seres cuja existência é determinada (são efeitos determinados pela ordem e conexão necessária de causas determinadas).

Pela Parte I, sabemos que todas as coisas singulares, por serem modificações finitas de seus atributos infinitos, não são apenas efeitos determinados, mas também causas determinadas, pois tudo na Natureza está determinado a produzir efeitos necessários e na Natureza nada há de contingente. Pela Parte II, sabemos que uma coisa singular é uma individualidade quando seus constituintes operam simultânea e conjuntamente como uma causa única que produz um efeito único e que essa causalidade define a essência da coisa singular como *conatus* ou esforço de “perseveração” no ser. Assim, ao apresentar os afetos como coisas singulares, Spinoza os apresenta ontologicamente como efeitos necessários de causas naturais determinadas e eles próprios como causas de efeitos determinados e os insere na ordem e rede necessária de conexões causais da Natureza Naturada. Dessa maneira, os afetos negativamente valorados não são vícios, nem os positivamente valorados são virtudes; não são modelos universais de má ou boa conduta: são coisas singulares, isto é, efeitos singulares necessários

de causas singulares necessárias e eles próprios causas determinadas de efeitos determinados. Os afetos não são naturais porque empiricamente constatamos sua existência, mas porque, ontologicamente, são coisas singulares, portanto possuem causas naturais determinadas e são causas naturais determinadas e, por conseguinte, podem ser perfeitamente conhecidos, pois conhecer é conhecer pela causa.

Afastado o pressuposto que dera à retórica seu lugar no interior da ética - a impossibilidade de determinar as causas do *páthos* porque que contingente e inconstante - pela afirmação de que os afetos são coisas singulares - portanto, efeitos necessários de causas determinadas e causas necessárias de efeitos determinados - é afastada também sua imagem como algo vão, absurdo e horrendo. A naturalidade dos afetos e, portanto, sua necessidade, os fazem inteligíveis quando considerados em si mesmos e deles é possível uma ciência *more geometrico*. A ética pode, finalmente, deixar de ser uma arte sobre o *páthos* para tornar-se uma ciência apodítica sobre o *páthos* e o *éthos*. Por isso Spinoza fora tão enfático ao escrever que, até ele, “ninguém, que eu saiba”, determinara a origem, a natureza e as forças dos afetos e o que podemos fazer para moderá-los.

### IHU On-Line - Como desejo, paixão e ação se imbricam na ética spinozana?

**Marilena Chaui** - O ser humano, união de um corpo e de uma mente, é um modo singular finito, efeito imanente da atividade de dois dos atributos substanciais: como modo produzido pela potência imanente do atributo pensamento, ele é uma ideia ou mente; como modo produzido pela potência imanente do atributo extensão, ele é um corpo. Este é uma singularidade complexa constituída por uma diversidade e pluralidade de corpúsculos relacionados entre si pela concordância e equilíbrio de suas proporções de movimento e repouso. Sistema complexo de movimentos internos e externos, o corpo pressupõe e põe a intercorporeidade como originária, porque, enquanto indivíduo singular, ele é uma união de corpos e porque

sua vida se realiza na coexistência com outros corpos externos. Um corpo, demonstra Spinoza, é tanto mais forte, mais potente, mais apto à conservação, à regeneração e à transformação, quanto mais ricas e complexas forem suas relações com outros corpos, isto é, quanto mais amplo e complexo for o sistema das afecções corporais. Por seu turno, a mente, está intrinsecamente ligada a seu objeto porque ela não é senão operação de pensá-lo. Ora, explica Spinoza, o primeiro objeto que constitui a atividade pensante da mente humana é o seu corpo e por isso ela não é senão *ideia do corpo*. É da natureza da mente estar ligada ao seu corpo porque ela é operação de pensá-lo e ele é o objeto pensado (imaginado, concebido, compreendido, desejado) por ela; além disso, porque ela é um poder para a reflexão, ela é também ideia da ideia do corpo, ou seja, é ideia de si mesma, ou *ideia da ideia do corpo*. A ligação entre a mente e o corpo não é algo que *acontece* a ambos, mas é o que ambos *são* quando são corpo e mente *humanos*. Porque são efeitos simultâneos da atividade de dois atributos substanciais de igual potência e de igual realidade, corpo e mente não estão numa relação hierárquica de comando, o corpo comandando a mente na paixão e no vício, a mente assumindo o comando sobre o corpo na ação e na virtude. Corpo e mente são isonômicos, isto é, estão sob as mesmas leis e sob os mesmos princípios, expressos diferenciadamente. Rompe-se, portanto, a longa tradição filosófica que definiu a mente como superior ao corpo e devendo ter comando sobre ele. A mente, demonstra Spinoza, só tem conhecimento de si pelo conhecimento das afecções de seu corpo, isto é, da vida de seu corpo, e quanto mais rica e complexa for a experiência corporal (ou o sistema das afecções corporais), tanto mais rica e complexa será a experiência mental, ou seja, tanto mais a mente será capaz de perceber e compreender uma pluralidade de coisas e quanto mais rica a experiência mental, mais rica e complexa a reflexão, isto é, o conhecimento que a mente terá de si mesma.

Do que a mente é ideia? Da vida de seu corpo, isto é, das afecções cor-

porais. Quando estas aumentam ou diminuem a potência de existir do corpo e a da mente, são afetos, ou como enuncia Spinoza: “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 ideias destas afecções”. Uma vez que somos expressões finitas da causalidade iminente da substância absolutamente infinita, somos, como ela, causas eficientes – um *conatus*, potência de existir e agir. Por isso nosso ser é definido pela intensidade maior ou menor da força para existir - no caso do corpo, da força maior ou menor para afetar outros corpos e ser afetado por eles; no caso da mente, da força maior ou menor para pensar. A variação da intensidade da potência para existir depende da qualidade de nossos afetos e, portanto, da maneira como nos relacionamos com as forças externas, sempre muito mais numerosas e mais poderosas do que a nossa. O desejo realizado aumenta nossa força para existir e pensar. Chama-se *alegria*, definida por Spinoza como o sentimento que temos de que nossa capacidade para existir aumenta. O desejo frustrado diminui nossa força para existir e pensar. Chama-se *tristeza*, definida por Espinosa como o sentimento que temos de que nossa capacidade para existir diminui. Todos os demais afetos são derivados dos três originários: desejo, alegria e tristeza.

### Causa adequada e causa inadequada

Há duas maneiras diversas de realizarmos a causalidade que somos. Somos uma *causa inadequada* quando algo acontece em nós sem que dependa inteiramente de nosso ser, mas da potência de causas externas que nos comandam de fora; somos causa parcial do que se passa em nós e por isso somos passivos. A paixão exprime nossa causalidade eficiente inadequada. Podemos, porém, ser *causa adequada* quando o que acontece em nós e fora de nós depende apenas de nosso ser e somente por ele é explicado; somos causa total ou completa do que se passa em nós e fora de nós e por isso somos ativos. A ação exprime nossa causalidade eficiente adequa-

da. Ser causa inadequada é encontrar fora de si a causa de nosso desejo; ser causa adequada é encontrar na força interna do corpo e da mente a causa plena de nosso desejo. Eis porque o desejo é definido por Spinoza como causa eficiente que pode ser determinada do exterior, na paixão, e do interior, na ação. No entanto, e isso é essencial, quer seja causa inadequada quer adequada, o desejo é sempre *conatus*, esforço de “perseveração” da existência. Isto significa, em primeiro lugar, que o desejo nos exprime tanto na passividade como na atividade e, como consequência, em segundo, que a passagem da paixão à ação não é passagem do desejo ao poderio imperial da vontade, nem é supressão do desejo pela razão, mas mudança qualitativa do próprio desejo, que passa de causa inadequada à adequada. Por isso Spinoza demonstra que os mesmos desejos que experimentamos quando passivos podemos experimentar quando ativos.

Que é, pois, o desejo? Responde Spinoza: “O desejo é a própria essência do homem enquanto concebida como determinada a fazer algo por uma afecção dela mesma”. Alfa e ômega da essência humana, o desejo é o que nos faz agir e abarca a totalidade da vida afetiva, não se distinguindo do apetite, do impulso ou da volição. Nele e com ele é tecida a irreduzível individualidade de nossas vidas. Somos desejo e nossos desejos são nós.

Força do corpo e fraqueza da mente, a imaginação pode levar-nos a confundir imagens e ideias, operação corporal e operação intelectual. Nessa confusão vive a paixão e nela se enreda o desejo. Que diferença há, na mente, entre imaginar e entender? Imaginar é construir ideias com imagens, mediadores trazidos pelo corpo em suas relações com os outros corpos. Entender é produzir somente pela própria força do intelecto ideias que se encadeiam e se articulam segundo necessidades lógicas e causais. A imagem nada nos ensina sobre a natureza de nosso corpo, dos outros corpos, de nossa mente e das outras mentes, pois sua função não é ensinar e conhecer, mas representar relações que envolvem o estado atual de nosso corpo e o dos corpos exteriores. A imagem corporal, trans-

formada na mente em ideia imaginativa, torna-se um véu interposto entre nós e nós mesmos.

Ora, como potência de pensar, a mente passa a exercer com as ideias imaginativas sua aptidão espontânea de articular, encadear, relacionar, diferenciar e juntar ideias as quais, por serem imaginativas, não oferecem à mente as razões do que está articulando, encadeando, relacionando, diferenciando ou unindo. Como consequência, em lugar de entender, a mente passa a fabricar cadeias imaginárias de causas, efeitos e finalidades abstratas com que supre a falta de conhecimento verdadeiro. Eis porque os desejos imaginários, nascidos das imagens e das ideias imaginativas, nos arrastam em direções opostas e nos deixam desamparados, amando e odiando as mesmas coisas, afirmando-as e negando-as ao mesmo tempo. Ocultando-nos de nós mesmos, o véu das ideias imaginativas induz à inversão entre o desejante e o desejado: cremos que, externo a nós, o desejado ou o indesejado é a causa do desejo ou da aversão que vivenciamos. Por esse motivo, a coisa externa (ou a potência das coisas externas) comanda o que se passa em nós e não só estamos possuídos pela exterioridade, mas nela depositamos nosso ser e nossa vida, submetidos à perda iminente e continua das coisas desejadas, ameaçados pela frustração e pela insaciável carência. Por dependermos delas em vez delas dependerem de nós, nosso *conatus* deixa-se determinar por elas, enfraquecendo-se ao fortalecê-las.

### Véu das imagens

Ora, uma paixão, demonstra Spinoza, nunca é vencida por uma razão, mas apenas por outra paixão mais forte e contrária; e uma paixão forte só é vencida por uma ação mais forte e contrária. A ação – porque depende inteiramente do agente como causa adequada ou total dos efeitos – é sempre mais forte ou potente do que uma paixão, mesmo que esta seja muito forte; por conseguinte, o afeto ativo é mais forte do que o afeto passivo. Uma vez que a razão enquanto razão não tem poder algum para frear ou coibir a paixão, mas, também, uma vez que pensar é a potência e virtude própria da mente, como desenvolver essa

potência ou essa atividade se a paixão nos deixa mergulhados no campo imaginativo? Como passamos da condição de causa inadequada à de causa adequada ou auto-determinada? Responde Spinoza: um conhecimento verdadeiro somente vence uma paixão se ele próprio for experimentado como um afeto, pois o conhecimento verdadeiro do bom e do mau nada mais é do que o *afeto* de alegria ou de tristeza quando dele somos conscientes. Se o trabalho do pensamento for experimentado por nós afetivamente, será mais forte do que o afeto passional. Pensar é o agir da mente como causa adequada de seus afetos e ideias, e essa ação é o mais forte dos afetos ativos. Se desejar saber for sentido por nós como alegria e se ignorar for por nós experimentado como fraqueza e tristeza, a razão iniciará seu percurso no interior do desejo, e não contra ele.

Levantar o véu das imagens rumo às ideias é o ato com que a mente, por si mesma, se torna capaz de compreender que o desejo tem nos outros (humanos e coisas) apenas a *ocasião*, pois tem como *causa* nosso *conatus* e que, portanto, o desejo se origina em nós e parte de nós rumo aos outros e às coisas. Compreender o desejo e sua origem, eis a ação da mente. Pensar, portanto, não significa deixar de desejar, e sim saber por que desejamos e o que desejamos. Assim, em lugar de pretender agir sobre o corpo para dominá-lo, a mente ativa esforça-se para conhecê-lo e conhecer-se, referindo o desejo à sua causa interna, isto é, ao seu corpo e a si mesma. Tornando-se capaz de reflexão, a mente torna-se capaz de *interpretar seus afetos* e de conviver com a potência imaginante de seu corpo. A razão não nos corta do mundo nem nos separa de nosso corpo; como ação intelectual, é simplesmente uma maneira melhor e mais feliz de estar no mundo, de sermos corpo e mente, pois, explica Spinoza, “o desejo de viver feliz, isto é, de ser, agir e viver, é a própria essência do homem ou o *conatus* pelo qual cada um se esforça para conservar seu ser”.

**IHU On-Line - Como analisa a atualidade do pensamento de Spinoza em nossos dias?**

**Marilena Chaui** - Sabemos, por exemplo, que Einstein<sup>4</sup> declarou que a teoria da relatividade geral, ao identificar espaço e tempo, matéria e energia, conduz a uma filosofia e que esta é a de Spinoza, pois, como dissera Eddington, explicando o sentido da relatividade geral, “o universo é Deus pensando”. Essas declarações têm levado muitos físicos contemporâneos a estudar a ideia spinozana de Natureza em busca dos pontos de contato entre ela e a física einsteiniana. Da mesma maneira, muitos têm insistido no parentesco entre a obra de Spinoza e a de Freud<sup>5</sup>: a teoria espinosana das relações entre a mente

4 **Albert Einstein** (1879-1955): físico alemão naturalizado americano. Premiado com o Nobel de Física em 1921, é famoso por ser autor das teorias especial e geral da relatividade e por suas ideias sobre a natureza corpuscular da luz. É, provavelmente, o físico mais conhecido do século XX. Sobre ele, confira a edição nº 135 da revista **IHU On-Line**, sob o título *Einstein. 100 anos depois do Annus Mirabilis*, disponível em <http://migre.me/16Mto>. ATV Unisinos produziu, a pedido do IHU, um vídeo de 15 minutos em função do Simpósio Terra Habitável, ocorrido de 16 a 19-05-2005, em homenagem ao cientista alemão, do qual o professor Carlos Alberto dos Santos participou, concedendo uma entrevista. Leia, ainda, a edição 130 da **IHU On-Line**, de 28-02-2005, intitulada *Einstein: 100 anos depois do Annus Mirabilis. João Paulo II. Balanço e perspectivas*, disponível em <http://migre.me/16Mur> e a edição 141, de 16-05-2005, chamada *Terra habitável: um desafio para a humanidade*, disponível em <http://migre.me/16MuZ>. (Nota da **IHU On-Line**)

5 **Sigmund Freud** (1856-1939): neurologista e fundador da Psicanálise. Interessou-se, inicialmente, pela histeria e, tendo como método a hipnose, estudava pessoas que apresentavam esse quadro. Mais tarde, interessado pelo inconsciente e pelas pulsões, foi influenciado por Charcot e Leibniz, abandonando a hipnose em favor da associação livre. Estes elementos tornaram-se bases da Psicanálise. Freud, além de ter sido um grande cientista e escritor, realizou, assim como Darwin e Copérnico, uma revolução no âmbito humano: a ideia de que somos movidos pelo inconsciente. Freud, suas teorias e o tratamento com seus pacientes foram controversos na Viena do século XIX, e continuam muito debatidos hoje. A edição 179 da **IHU On-Line**, de 08-05-2006, dedicou-lhe o tema de capa sob o título *Sigmund Freud. Mestre da suspeita*, disponível para consulta no link <http://migre.me/s8jc>. A edição 207, de 04-12-2006, tem como tema de capa *Freud e a religião*, disponível para download em <http://migre.me/s8jF>. A edição 16 dos **Cadernos IHU em formação** tem como título *Quer entender a modernidade? Freud explica*, disponível para download em <http://migre.me/s8jU>. (Nota da **IHU On-Line**)

e o corpo, do desejo como essência do ser humano, da imaginação como relação de espelhamento entre o eu e o outro, a afirmação de Spinoza de que a razão não vence um afeto, mas somente um afeto mais forte e contrário vence outro e que a razão só vence um afeto se ela própria for afetiva, a concepção spinozana da passagem da passividade à atividade como trabalho interpretativo que a mente realiza sobre seus afetos para descobrir-se como causa deles, tudo isto, dizem vários estudiosos, levamos diretamente à psicanálise. Outros intérpretes, que acompanharam o processo de constituição do pensamento de Marx<sup>6</sup> (que leu e anotou o *Tratado Teológico-Político*), consideram inegável que ele deve a Spinoza muito do que elaborou na teoria da alienação, na crítica à ideia burguesa de contrato social e, sobretudo, na compreensão do peso do poder teológico-político na Alemanha, que lhe permitiu fazer a crítica da filosofia política de Hegel<sup>7</sup>; para tais intérpretes,

6 **Karl Heinrich Marx** (1818-1883): filósofo, cientista social, economista, historiador e revolucionário alemão, um dos pensadores que exerceram maior influência sobre o pensamento social e sobre os destinos da humanidade no século XX. Marx foi estudado no *Ciclo de Estudos Repensando os Clássicos da Economia*. A edição número 41 dos *Cadernos IHU Ideias*, de autoria de Leda Maria Paulani tem como título *A (anti)filosofia de Karl Marx*, disponível em <http://migre.me/s7lq>. Também sobre o autor, confira a edição número 278 da *IHU On-Line*, de 20-10-2008, intitulada *A financeirização do mundo e sua crise. Uma leitura a partir de Marx*, disponível para download em <http://migre.me/s7lF>. Leia, igualmente, a entrevista *Marx: os homens não são o que pensam e desejam, mas o que fazem*, concedida por Pedro de Alcântara Figueira à edição 327 da revista *IHU On-Line*, de 03-05-2010, disponível para download em <http://migre.me/Dt7Q>. (Nota da IHU On-Line)

7 **Friedrich Hegel** (1770-1831): filósofo alemão idealista. Como Aristóteles e Santo Tomás de Aquino, tentou desenvolver um sistema filosófico no qual estivessem integradas todas as contribuições de seus principais predecessores. Sua primeira obra, *A fenomenologia do espírito*, tornou-se a favorita dos hegelianos da Europa continental no século XX. Sobre Hegel, confira a edição nº 217 da *IHU On-Line*, de 30-04-2007, intitulada *Fenomenologia do espírito, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1807-2007)*, em comemoração aos 200 anos de lançamento dessa obra. O material está disponível em <http://migre.me/zAON>. Sobre Hegel, leia, ainda, a edição 261 da *IHU On-Line*, de 09-06-2008, *Carlos Roberto Velho Cirne-Lima. Um novo modo*

o verdadeiro predecessor de Marx não é Hegel, mas Spinoza. A atualidade do pensamento de Spinoza tem sido objeto de vários estudos que tratam da presença da obra spinozana nas diferentes tendências do pensamento contemporâneo (fenomenologia, psicanálise, marxismo, literatura, ciências da natureza), como é o caso de duas coletâneas recentes: *Spinoza au XX<sup>e</sup> Siècle* (Paris: Publications de la Sorbonne, 2007), organizada por Olivier Bloch e *Quel avenir pour Spinoza? Enquête sur les spinozismes à venir* (Paris: Kimé, 2001), organizada por Lorenzo Vinciguerra.

De nossa parte, além dos aspectos que mencionamos acima, outros dois, provenientes do pensamento político de Spinoza (e que aqui não temos condição de desenvolver), nos parecem de enorme relevância para refletirmos sobre a política contemporânea: a democracia como realização coletiva da vida livre, graças à afirmação da imanência do poder à sociedade, a partir da identificação entre direito e poder e da exposição da gênese da vida política como ação do sujeito político como *multidão*; o segundo aspecto é a crítica da teologia política, abrindo para nossa reflexão um caminho para compreendermos e criticarmos os fundamentalismos religiosos ou o retorno da religião como fundamento da política e, portanto, da transcendência do poder, fonte de toda tirania. Estes dois aspectos nos permitem ler Spinoza como crítico *avant la lettre* de Carl Schmitt<sup>8</sup>, apologeta da teologia política, pensador do nazismo e, paradoxalmente, hoje cultuado por muita gente de esquerda.

## A alegria do pensamento

De maneira geral, fomos acostumados a estudar os filósofos do passado com duas atitudes opostas: ou como inteiramente determinados por sua época e, portanto, irremediavelmente superados e ultrapassados, ou

*de ler Hegel*, disponível em <http://migre.me/zAON>. (Nota da IHU On-Line)

8 **Carl Schmitt** (1888-1985): jurista e cientista político alemão. A *IHU On-Line* 139, de 2-05-2005, publicou o artigo *O pensamento jurídico-político de Heidegger e Carl Schmitt. A fascinação por noções fundadoras do nazismo*. (Nota da IHU On-Line)

como gênios que são eternos por sua genialidade, como se não houvesse qualquer diferença entre sua época e a nossa. Esses dois hábitos interpretativos rivais são gêmeos, pois ambos esquecem o que é propriamente um clássico e o que é uma obra de pensamento. Um clássico, escreveu certa vez Merleau-Ponty<sup>9</sup>, é aquele que sempre terá alguma coisa a nos dizer porque, ao pensar, nos deu o que pensar; no modo como enfrentou as questões de seu tempo e a elas ofereceu respostas, ensina-nos a interrogar nosso próprio tempo. Uma obra de pensamento é grande quando é fecunda. E é fecunda quando nos faz pensar para além dela, mas graças a ela. Ela nos dá a pensar porque cria, por sua própria força, um campo de pensamento no qual aprendemos a ouvir uma interrogação que abre caminho para a nossa.

A obra spinozana é fecunda porque Spinoza é o filósofo que nos libera do peso esmagador da tirania do imaginário da transcendência, imaginário do medo e do terror (medo de Deus, medo dos homens, medo do desejo, medo dos governantes, medo dos governados, medo do povo, medo da mudança), que nos faz compreender os afetos em lugar de maldizê-los, que nos convida à alegria do pensamento e a descobrir que a liberdade é a potência do corpo e da mente para a pluralidade simultânea, e que não somos apenas partes do ser absolutamente infinito, e sim tomamos parte nessa infinitude.

9 **Maurice Merleau-Ponty** (1908-1961): escritor e filósofo líder do pensamento fenomenológico na França. Professor da Universidade de Lyon e na Sorbone, em Paris. De 1945 a 1952 foi co-editor (com Jean-Paul Sartre) do jornal *Les Temps Modernes*. Voltando sua atenção para as questões sociais publicou um conjunto de ensaios marxistas, em 1947, *Humanisme et terreur (Humanismo e Terror)*, a mais elaborada do comunismo soviético no final dos anos 1940. Confira a edição 378 da revista *IHU On-Line*, de 31-10-2011, intitulada *Merleau-Ponty. Um pensamento emaranhado no corpo*, disponível em <http://bit.ly/vvjZJG>. (Nota da IHU On-Line)

# Uma crítica à obediência insensata

No pensamento político de Spinoza, o exercício da democracia como potência e virtude caminha ao lado de uma compreensão das causas da obediência, que não deve ser “insensata”, argumenta Diego Tatian. Superstição gera espécie de melancolia social

POR MÁRCIA JUNGES | TRADUÇÃO: BENNO DISCHINGER

“Spinoza não faz um elogio da desobediência *per se*, mas uma crítica da obediência que não vai acompanhada pela compreensão de sua causa, quando é uma obediência insensata. A ‘superstição’ não é simplesmente uma religião falsa ou uma crença equivocada das coisas, mas também um dispositivo essencialmente político, uma máquina de dominação que separa os homens do que realmente podem, que inibe sua potência política e captura sua imaginação na tristeza e na ‘melancolia’ – que é a paixão antipolítica extrema; uma paixão totalitária que afeta a totalidade do corpo. É possível que o que hoje chamamos ‘apatia’ para referir-nos a certo retiro [reclusão] do público e a certa passividade civil seria pensada por Spinoza como uma melancolia social”. A explicação é do filósofo argentino Diego Tatian, na entrevista exclusiva que concedeu, por e-mail, à **IHU On-Line**. No pensamento spinozista, pontua, a democracia é um tra-

balho pelo comum, assim, a “pergunta pelo comum, a comunidade e o comunismo é um dos grandes legados da filosofia de Spinoza”. E longe de uma tolerância indiferente, a democracia para o filósofo holandês é autêntica potência exercida e virtude. Trata-se, defende Tatian, de uma verdadeira filosofia da paz, enquanto que o contratualismo hobbesiano dá lugar à filosofia do *pactum*.

Diego Tatian, filósofo, pesquisador do Conselho Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - CONICET e decano da Faculdade de Filosofia e Humanidades da Universidade Nacional de Córdoba, Argentina, escreveu vários livros dedicados a Baruch Spinoza. Agora acaba de ser publicado o último: *Spinoza, el don de la filosofía* (Buenos Aires: Colihue, 2012). Tatian organiza há vários anos um colóquio anual sobre Spinoza que se tornou referência na América Latina.

Confira a entrevista.

**IHU On-Line – Como poderia ser descrito o Estado político spinozista?**

**Diego Tatian** – O Estado político pensado por Spinoza introduz uma anomalia na tradição jusnaturalista. Embora rompa com a ideia clássica de bom governo como governo da virtude, não é, tampouco, um puro mecanismo de produzir ordem ou impedir conflitos, não é um artifício *contra naturam* que despoja o corpo social de seu direito natural mediante um mecanismo de alienação e transferência, mas uma extensão (o verbo *extendere* é muito importante na lógica política de Spinoza), uma radicalização, uma composição ou coletivização desse direito que, ao mesmo tempo em que institui e conserva

o Estado, o ameaça, precisamente por ter permanecido incólume.

À maneira dos autores clássicos, Spinoza se interroga pelas condições de permanência de um Estado para antecipar – no próprio subtítulo do *Tratado teológico político* – que a liberdade é uma dessas condições. Não só a liberdade de se pensar o que se quer e dizer o que se pensa não ameaça a estabilidade política, senão que é seu pressuposto mais importante. A ordem e a liberdade não são termos antagônicos mas partes de uma e mesma realidade, pois a liberdade não tem a anarquia por efeito senão que é antes uma força produtiva de comunidade e de nenhum modo é o preço

a pagar pela constituição do Estado. Spinoza não sacrifica a liberdade à segurança – o seu pensamento é muito pouco sacrificial, ou absolutamente não sacrificial, em todas as ordens.

Contra a inquisição, que usava o ferro ardente para obter o que era interior e se achava oculto e sem manifestar-se, Hobbes havia limitado o poder de castigar do Estado a tudo o que é exterior, incluídas as palavras, e havia deixado as ideias acerca de Deus e das coisas que se mantêm *in foro interno* num patamar além da intervenção por parte dos poderes públicos. A batalha de Spinoza é pela liberdade de falar e pensar de maneira pública sem que isso seja passível de perseguição

ou de castigo. Dito com mais simplicidade: A liberdade de palavra é aqui concebida como um direito natural inalienável. O que Spinoza chamava *imperium violentum*, Estado violento, é a forma mais frágil que pode adotar um regime político, devido a que seu pressuposto é a destruição da natureza humana. O Estado propriamente spinozista, a República livre, nada exige aos homens que vá contra sua natureza: não lhes exige ocultarem suas ideias, não lhes exige serem desapassionados, não os obriga a serem puramente racionais e virtuosos. Cria as condições materiais para a construção de uma liberdade coletiva – e não meramente negativa – e a autoinstituição política em formas não alienadas da potência comum. O nome spinozista dessa *libera Respublica* é democracia.

**IHU On-Line – Qual é a atualidade dessa concepção política, guardadas as diferenças do contexto de surgimento dessa ideia?**

**Diego Tatian** – O que é possível pensar a partir da filosofia de Spinoza é uma política emancipatória não submetida à ideia do “homem novo”, à ideia de que os seres humanos deveriam ser diferentes de como realmente são; pelo contrário, aquilo que os seres humanos são capazes de ser e de fazer individual e coletivamente é sempre um trabalho lento e sem garantias que se mantém na imanência (o verbo *immaneo* significa “permanecer em”) de seu existir como seres naturais, apaixonados, finitos; um trabalho ininterrupto que cada geração que chega ao mundo deve empreender novamente porque não há um sentido da história, não há um curso unitário de acontecimentos que, de maneira transparente ou astuta, leve a uma reconciliação dos seres humanos consigo mesmos.

O desastre dos chamados socialismos reais – intimamente idealistas, na medida em que pensaram os afetos como “vícios nos quais os seres humanos caem por sua própria culpa” – se deveu ao fato de conceber a cidade futura como um construto racional não para ser habitado por seres humanos de carne e osso, mas por anjos segundo uma lógica transcendente, *poiética*, e por isso a necessidade de implementar formas de violência repressiva, a

“Spinoza não sacrifica a liberdade à segurança – o seu pensamento é muito pouco sacrificial, ou absolutamente não sacrificial, em todas as ordens”

irrupção do Estado como *imperium violentum* que, enquanto poder constituído, acabou autonomizando-se do poder constituinte no qual teve sua origem e se voltou contra ele para sua aniquilação.

O que Spinoza chama democracia é um trabalho, o trabalho pelo comum (e, poderíamos dizer, pelo comunismo), que nunca é algo dado senão uma descoberta e uma criação. A pergunta pelo comum, a comunidade e o comunismo é um dos grandes legados da filosofia de Spinoza, um legado “tão difícil quanto raro”. Uma política spinozista não deixa lugar a nenhum lamento pela adversidade das coisas, nem promoverá nunca uma ruptura reacionária com as situações efetivas a partir de um moralismo que se arroga a função de julgar os avatares da vida coletiva a partir do paradigma da boa sociedade – perdida ou por vir –; uma política spinozista é, antes, potencialização dos embriões emancipatórios que toda sociedade leva em seu interior – às vezes apesar de si mesma – para sua extensão quantitativa e qualitativa. Uma confiança no que há como ponto de partida de um trabalho. O spinozismo político também alenta uma responsabilidade do pensamento pelo Estado, por suas fragilidades, por suas condições de estabilidade e pelos riscos aos quais se acha exposto.

### Enigma democrático

A contribuição do pensamento de Spinoza à atual experiência po-

lítica latino-americana é de grande porte. Em particular a necessidade de conceber a democracia como contrapoder que pode ter no Estado sua expressão e não necessariamente seu bloqueio – sempre que a distância entre o poder constituinte e as instituições produzidas por ele seja mínima. Na realidade, não sabemos o que pode um corpo coletivo. Este é o ponto de partida de uma política emancipatória que leva o nome de democracia, se a entendemos como algo mais do que pura vigência da lei e dos procedimentos (que sem dúvida são imprescindíveis), se também a concebemos como “selvagem” (a expressão “democracia selvagem” é de Claude Lefort<sup>1</sup>), quer dizer, contínua irrupção de direitos (no sentido antigo do termo, que lhe adjudicavam Spinoza e Hobbes: *tantum iuris quantum potentiae*) que proveem de um fundo irrepresentável e não previsto pelas formas institucionais dadas. Democracia é, assim, a existência coletiva que tem seu lugar de inscrição em uma falha (em sentido geográfico talvez) entre o direito (fundo inesgotável e imprevisível, inextirpável da vida humana e, portanto, imanente a ela) e a lei que como tal é negativa e limita o direito, mas também pode converter-se em sua expressão e ser hospitaleira de novidades.

Spinoza ajuda a pensar o enigma democrático de maneira realista num duplo sentido, sob uma inscrição que deveria animar as militâncias emancipatórias de todos os tempos: *non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere* [não rir, não lastimar nem detestar, mas entender]. Realista, em primeiro lugar, porque não supõe exigências sacrificiais (que a tornariam mais que uma política, uma construção para situações sem conflitos – quer dizer, situações que não existem em parte nenhuma ou onde, se existirem, não faria falta nenhuma política); em segundo lugar, a demo-

<sup>1</sup> **Jean-Claude Lefort** (1924-2010): filósofo francês, autor de, entre outros A invenção democrática: os limites da dominação totalitária (São Paulo: Brasiliense, 1983) e Desafios da escrita política (São Paulo: Discurso Editorial, 1999). Por ocasião de seu falecimento, a IHU On-Line entrevistou a filósofa Olgária Matos, na edição 348 da Revista IHU On-Line, de 25-10-2010, disponível em <http://migre.me/34019> e intitulada *Claude Lefort e a invenção democrática*. (Nota da IHU On-Line)

cracia de Spinoza é realista no sentido de autoconstruir-se no modo de uma potência comum exercida como resistência e como afirmação pública frente aos embates de poderes que espream a vida humana com sua carga de superstição e de tristeza. A democracia spinozista está longe de ser uma pura tolerância indiferente: é potência exercida, virtude (no sentido estrito de *vir*, força, que ressoa na palavra maquiaveliana: *virtú*).

O desejo é, portanto, um componente democrático fundamental que se incorpora à vida republicana, se abre a tensões que podem ser de grande fecundidade política. Não há contradição entre democracia e república (palavra, esta última, recentemente apropriada pelas direitas na América Latina, que é necessário não abandonar, mas disputar e conceber à maneira antiga, desmarcando-a de sua redução à mera máquina procedimental de impedir transformações para sua determinação como conflito do qual nasce a liberdade). A democracia deve, antes, fazer-se republicana e a república fazer-se democrática.

**IHU On-Line – Por que a filosofia de Spinoza é considerada uma filosofia da paz? Quais são os pressupostos desse pensamento?**

**Diego Tatian** – Se o contratualismo hobbesiano tem lugar como filosofia do *pactum*, a de Spinoza pode ser pensada como uma filosofia da *pax*. O pacto requer a despotenciação dos que formam parte dele, sacrifica o direito natural à segurança; a vida à conservação da vida. Segundo Hobbes, o direito natural e a liberdade entranham sempre a violência e a morte mútua, a impossibilidade da vida, a guerra. Como diz Roberto Esposito<sup>2</sup>, a filosofia hobbesiana está menos animada pelo amor à vida do que pelo medo à morte.

Spinoza não descreve o Estado de natureza desse modo e esta é uma diferença muito importante. Unicamente diz que no Estado de natureza

## “A democracia spinozista está longe de ser uma pura tolerância indiferente: é potência exercida, virtude”

o direito natural é mínimo e máximo o Estado político democrático (porém inclusive um Estado despótico implica um incremento do direito natural por relação ao Estado de natureza, que é a forma mais baixa de existência). Diversamente do armistício contratual que exige uma delegação do direito natural em um poder comum transcendente, a paz spinozista é potência, afirmação, conflito que encontra sua inscrição, sua elaboração e seu trabalho na política. Por isso diz Spinoza que a paz é uma virtude; não silêncio, obediência e medo, pois isso não conduz a um Estado de paz, e sim ao que ele chama “Estado de solidão”.

A paz é difícil; não só sua consecução, mas também sua perseverança e a perseverança, pelo fato de que se trata de uma atividade, de uma *práxis*, e não da garantia de segurança prometida por um poder transcendente, uma vez que me despojei e desresponsabilizei de meu direito. Como a democracia, como a liberdade pública, como sua legislação que conseguiu uma contiguidade com os direitos, a construção da paz é lenta e, em troca, pode perder-se de um momento para outro se conseguir impor-se um regime de paixões determinado pelo medo e pelo ódio ao que é diferente de si mesmo.

Como a entende Spinoza, a paz não é tolerância; resulta significativo que, não obstante estar inserida numa cultura da tolerância de tradição erasmiana, muito difundida no republicanismo holandês do século XVII – e da qual participavam seus amigos e companheiros de rota como Jarig Jelles ou os irmãos de la Court –, a palavra *tolerantia* nunca aparece em sua obra (em

rigor, aparece só uma vez, no *Tratado teológico político*, mas não é no sentido de tolerância, senão no de suportar uma adversidade). Isso não quer dizer que se alente a tolerância, mas que a dicotomia tolerância/intolerância é insuficiente ou diretamente impertinente para pensar a paz dos distintos. *Tolero* significa suporte; suportar tem em sua semântica, mas também na noção política, social e religiosa algo que designa uma carga de tristeza e indiferença da qual não pode desprender-se. O arrazoado que a palavra contém seria este: preferiria que a desgraça de que no mundo haja Outros não tivesse tido lugar, porém, dado que tem lugar, a tolerância (quer dizer, o dever de suportar esta pluralidade da existência) é um mal menor do que a intolerância, e a única solução para a guerra. O trabalho da paz como virtude afirma, em troca, a multiplicidade da natureza, a diversidade de culturas, de religiões, de imaginações e, não simplesmente as *tolera*. A paz é sempre *com* outros – e o conjuntivo é aqui fundamental.

**IHU On-Line – O que é uma multidão democrática? De que modo este conceito influenciou pensadores políticos atuais?**

**Diego Tatian** – O conceito de multidão é um conceito que Hobbes considerava pré-político e ameaçador de qualquer ordem civil. As noções de povo e Estado se remetem mutuamente e estabelecem a condição propriamente política, enquanto a irrupção da multidão – o irrepresentável, o não identificado, o diverso – era considerado pelo filósofo inglês como uma rêmora do Estado de natureza. As sedições e rebeliões contra o Estado são, por isso, definidas por Hobbes como um levantamento da multidão contra o povo.

No *Tratado político* este conceito tem uma validade completamente diferente; é a chave de um novo materialismo que não só introduz uma novidade na obra de Spinoza, mas também que a faz aparecer sob outra luz e permite ler o próprio *Tratado teológico-político* (é o que fazem, por exemplo, Emilia Giancotti ou Antonio

<sup>2</sup> **Roberto Esposito:** filósofo italiano, especialista em filosofia moral e política. De sua vasta produção bibliográfica, citamos *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana* (2010), *Bios. Biopolitica e filosofia* (2008), *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?* (1996). (Nota da IHU On-Line)

Negri<sup>3</sup>) de maneira não contratualista – um pouco como os *Discorsi* de Maquiavel permitem ler *O Príncipe* de um modo não ingênuo. É provável que a noção de multidão tenha tido por origem um fato histórico e também biográfico: o linchamento dos irmãos Johan e Cornelius de Witt por uma multidão enfurecida, instigada pela ortodoxia clerical calvinista, a poucas quadras da casa onde vivia Spinoza em Haia. Isso ocorreu em 1672, dois anos depois de ter sido publicado o *TTP*, precisamente como texto de intervenção em favor do partido republicano de Johan de Witt frente à ameaça ortodoxa, que finalmente se tornaria realidade.

Compartilho com o filósofo italiano Paolo Virno<sup>4</sup> (muito menos otimista

“O desejo é, portanto, um componente democrático fundamental que se incorpora à vida republicana, se abre a tensões que podem ser de grande fecundidade política. Não há contradição entre democracia e república”

que Negri, me parece) de que há uma inerente ambivalência na multidão e sua potência pode manifestar-se de muitos modos, também de modos reacionários. O certo é que Spinoza reconhece essa subjetividade complexa, cuja temporalidade é plural (sobre tal noção tem trabalhado muito Vittorio Morfino), a qual carece de essência e de substância estável, que não é auto-transparente e que pode ser emancipatória. A multidão está definida pela não identidade, pela diferença: sua constituição – às vezes efêmera – inclui um rodapé de minorias que combatem por distintas coisas, que falam diferentes línguas e que têm origens muito diversas.

De qualquer maneira, não me parece que Spinoza alente sua manifestação imediata; o segredo está, antes, nas mediações que é capaz de produzir, nas instituições novas que podem chegar a dar-se como expressão de sua potencialidade democrática, porque de outro modo pode desvanecer-se na impotência e numa estetização sem resultados. Creio que esse é o risco pelo qual está capturado

o movimento dos indignados. Em minha opinião, é necessário o esforço de pensar uma institucionalidade nova, que vá além da equação demasiado cômoda que reduz toda instituição à burocracia.

**IHU On-Line – Em que aspectos a filosofia de Spinoza pode ser compreendida como uma crítica da dominação e da obediência?**

**Diego Tatian** – Spinoza parte do assombro fundamental da dominação: como é possível que tantos obedecem sem resistência, quando essa obediência é para dano de sua própria vida? Qual é o segredo de que tantos aceitem a dominação, ou em palavras do *Tratado teológico político*, como é possível que os homens lutem por sua escravidão como se se tratasse de sua salvação? Trata-se de uma pergunta que não é nova; há nela uma inspiração clássica, mas ao mesmo tempo, como muito bem advertiu Althusser<sup>5</sup>, dá lugar à primeira crítica do imaginário social no sentido daquilo que Marx chamará ideologia.

Se bem que uma “ciência dos afetos” seja a via que permite decodificar a dominação ideológica, não creio que a expressão “servidão voluntária” seja aqui a chave de explicação do enigma; Spinoza diz explicitamente que o regime monárquico se vale do “engano” e o “disfarça” para produzir esse desejo paradoxal de servir que se acha sempre determinado pelo medo. Os homens são conscientes de seu desejo (e por isso se creem livres), mas não das causas que os movem a desejar o que desejam; precisamente essa é a tarefa de uma ciência dos afetos: a lucidez em relação às motivações pelas quais somos determinados a crer certas coisas e a participar de certas práticas. Essa lucidez não só é obtida pela filosofia, mas também pela política.

Spinoza não faz um elogio da desobediência *per se*, mas uma crítica da obediência que não vai acompanhando

3 **Antonio Negri** (1933): filósofo político e moral italiano. Durante a adolescência foi militante da Juventude Italiana de Ação Católica, como Umberto Eco e outros intelectuais italianos. Em 2000 publica o livro-manifesto *Império* (5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2003), com Michael Hardt. Atualmente, após a suspensão de todas as acusações contra ele, definitivamente liberado, ele vive entre Paris e Veneza, escreve para revistas e jornais do mundo inteiro e publicou recentemente *Multidão. Guerra e democracia na era do império* (Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2005), também com Michael Hardt. Sobre essa obra, publicamos um artigo de Marco Bascetta na 125ª edição da *IHU On-Line*, de 29-11-2004. O livro é uma espécie de continuidade da obra anterior da dupla, *Império*. Ele foi apresentado na primeira edição do evento *Abrindo o Livro*, promovido pelo *IHU*, em abril de 2003. Em 2003 esteve na América do Sul (Brasil e Argentina) em sua primeira viagem internacional após décadas entre o cárcere e o exílio. (Nota da *IHU On-Line*)

4 **Paolo Virno** (1952): Filósofo e semiólogo italiano de orientação marxista. Atualmente, leciona na Universidad de Cosenza. Em 1977 apresentou sua tese de doutorado sobre o conceito de trabalho e a teoria da consciência de Theodor Adorno. Entre seus livros estão: *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2003); *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life* (Nueva York: Semiotext, 2004) e *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humanas* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2005). Confira a entrevista *A multidão, o mal e as instituições do futuro*, reproduzida pelas Notícias do Dia 08-11-2006, disponível em <http://migre.me/Bi05>. Na edição 161 da revista *IHU On-Line*, de 24-10-2005, Virno concedeu a entrevista “O cérebro social como interação direta entre sujeitos de carne e osso”, disponível para download em <http://migre.me/BiXV>. (Nota da *IHU On-Line*)

5 **Louis Althusser** (1918-1990): filósofo marxista francês. Seu envolvimento com a ideologia marxista pode ser devido ao tempo gasto nos campos de concentração nazista, durante a segunda guerra mundial, depois da qual começou sua carreira acadêmica. (Nota da *IHU On-Line*)

da pela compreensão de sua causa, quando é uma obediência insensata. A “superstição” não é simplesmente uma religião falsa ou uma crença equivocada das coisas, mas também um dispositivo essencialmente político, uma máquina de dominação que separa os homens do que realmente podem, que inibe sua potência política e captura sua imaginação na tristeza e na “melancolia” – que é a paixão antipolítica extrema; uma paixão totalitária que afeta a totalidade do corpo. É possível que o que, hoje, chamamos “apatia” para referir-nos a certo retiro [reclusão] do público e a certa passividade civil seria pensada por Spinoza como uma *melancolia social*.

O contrário é a *hilaritas*, palavra de muito difícil tradução que refere a alegria integral que é capaz de alcançar um corpo quando se acha em plena posse de sua potência de afetar e de ser afetado. Talvez seja possível aqui uma pequena translação e nos interrogarmos o que seria uma *hilaritas colectiva*. Em minha opinião, poderia ser pensada como um exercício pleno e extenso dos direitos: a capacidade produtiva de direitos sempre novos, imprevistos; a alegria comum de um sujeito complexo que se experimenta como causa imanente de seus próprios efeitos emancipatórios; uma determinação social do desejo enquanto desejo de outros, e não já desejo de solidão.

**IHU On-Line – Gostaria de acrescentar algum aspecto não questionado?**

“Não só a liberdade de se pensar o que se quer e dizer o que se pensa não ameaça a estabilidade política, senão que é seu pressuposto mais importante”

**Diego Tatian** – Talvez dizer que, embora o pensamento de Spinoza seja político em sentido pleno, na medida em que, quiçá como nenhum outro filósofo clássico, pensou de maneira tão intensa o conteúdo filosófico da política e o conteúdo político da filosofia, sem embargo há algo nesse pensamento que é irreduzível à política. Creio que isso é o que ele tratou de nomear com a expressão “experiência da eternidade”. Esse paradoxo é muito interessante. Spinoza é um filósofo realista que pensa a vida de maneira não moral, que parte do poder do poder e da força da força e sabe perfeitamente que não há outro limite do poder que o próprio poder; que registra todas as

formas de falsa consciência e todas as maneiras e micromaneiras da tristeza que atestam a vida social. E, sem dúvida, isso não é tudo, há algo mais, uma experiência a ser feita que é totalmente independente da luta política, da crítica dos poderes fáticos, da vida democrática. Em minha opinião, essa diferença no pensamento de Spinoza não a devemos perder nunca, e nunca deixar de pensar no significado – quiçá o mais importante – do que ele chamava com uma palavra antiga, ao mesmo tempo estranha e banal: *salvação*. Aquilo a que a última página da *Ética* alude como coisas preclaras – *praeclara* –, sua dificuldade e sua raridade não têm em minha opinião uma tradução política.

## Leia mais...

>> Leia um artigo de Diego Tatian publicado nas Notícias do Dia do sítio do IHU:

- “A minha liberdade começa onde começa a liberdade do outro”. Publicado em 01-06-2012 e disponível em <http://bit.ly/KQw40X>

### Correção

Por um lapso, não foi dado o crédito à Vania Pierozan, artista que fez a ilustração de capa utilizada na edição número 377 da **IHU On-Line**, de 24-10-2011, intitulada *Agroecologia e o futuro sustentável para o planeta. Um debate* (<http://bit.ly/tkVnM4>). Pedimos desculpas e agradecemos à artista por nos ceder a imagem.



# A atualidade do legado político spinozano

Num país como o Brasil, cuja bancada religiosa é tão expressiva, ler o *Tratado teológico-político* seria importante, aconselha César Schirmer dos Santos. Crítica do domínio da população pelos religiosos através do medo é um dos traços da obra do pensador holandês

POR MÁRCIA JUNGES

Um pensador cuja influência está por toda parte, embora em parte alguma “encontramos uma apreciação do projeto spinozano em sua integridade”. A constatação é do filósofo César Schirmer dos Santos em entrevista concedida por e-mail à **IHU On-Line**. Sua filosofia da mente, explica o pesquisador, “é uma das mais férteis portas de entrada para a discussão da relação entre filosofia e ciências cognitivas”. Apesar de se aproximar dos estoicos ao propor que devemos aceitar aquilo que não podemos mudar, Spinoza “está distante ao menos da vulgata do estoicismo, isto é, de uma filosofia da resignação fatalista ante o destino”. Schirmer explica: “é importante notar que o projeto ético de Spinoza tem especificidades, as quais são mais visíveis na sua crítica ao *status quo* teológico-político. Spinoza não é nenhum defensor da revolução, mas ainda assim quer que nos libertemos dos sacerdotes que nos oprimem através das emoções tristes, como o medo. A alegria, contraparte emotiva do aumento da

nossa capacidade de agir, é fundamental em Spinoza”. O pensador holandês teceu uma potente crítica ao domínio dos religiosos sobre a população através do medo, o que o colocaria como “um dos pais da era secular moderna”, cindindo a política da religião tradicional. “Um país que conta com uma gorda e influente bancada religiosa no parlamento nacional precisa ler o *Tratado teológico-político* urgentemente”, alfineta Schirmer.

César Schirmer dos Santos é graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, onde também cursou mestrado e doutorado com a tese *Anti-individualismo e memória: mente, ambiente, contexto e linguagem*. Docente na Universidade Federal de Santa Maria – UFSM, é um dos organizadores da obra *V Colóquio Internacional de Ética e Ética Aplicada: Caderno de Resumos* (Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2012).

Confira a entrevista.

**IHU On-Line – Qual é o “lugar” ocupado por Spinoza junto aos grandes racionalistas do século XVII, Descartes e Leibniz?**

**César Schirmer dos Santos** – Em Descartes, Spinoza e Leibniz temos três concepções radicalmente diferentes do que é, para uma coisa, ser

a coisa que ela é. Para Descartes, a tipificação de uma coisa depende dos seus atributos: Deus tem suma perfeição, almas pensam e corpos são tridimensionais. Para Spinoza, a realidade de uma coisa como substância requer sua absoluta independência, enquanto a realidade de uma coisa como um indivíduo ou coisa singular depende do seu esforço para manter-se ou a mesma coisa, ou alguma coisa mais potente. Para Leibniz, uma substância é caracterizada por todos os predicados que de fato lhe pertencem. Dentre esses filósofos, Spinoza é aquele que abre caminho para uma visão da realidade como sendo uma única coisa, sem distinção última entre Deus infi-

nito e a “criação”. Mas Spinoza é, também, aquele que abre caminho para a concepção moderna de republicanismo liberal. Aqui a maior influência é o empirista Hobbes, em vez dos racionalistas. Spinoza é o filósofo que vê o homem como aquilo que há de mais útil para o homem, não por causa de alguma “mão invisível” do mercado, mas porque nada é mais útil a um ser do que o seu semelhante. Em Spinoza, a utilidade de um homem para outro homem nada tem a ver com seu uso como meio para um fim. O ponto é outro, tendo a ver com o fato de que quanto mais um homem realiza sua essência, mais ativo é, e quanto mais ativo é, mais esclarecido é, de modo

1 **Gottfried Wilhelm von Leibniz** (1646-1716): filósofo, cientista, matemático, diplomata e bibliotecário alemão. A ele é creditada a criação do termo “função” (1694), que usou para descrever uma quantidade relacionada a uma curva. Geralmente, juntamente com Newton, é creditado a Leibniz o desenvolvimento do cálculo moderno; em particular por seu desenvolvimento da Integral e da Regra do Produto. (Nota da **IHU On-Line**)

que a luta de cada um pelo próprio esclarecimento e pelo esclarecimento dos outros é a meta fundamental da vida em sociedade. É como se Spinoza antecipasse o foco do prêmio Nobel Amartya Sen<sup>2</sup> e da filósofa Martha Nussbaum<sup>3</sup> nas capacidades humanas, frisando que a meta da sociedade deve ser possibilitar a cada um a concretização dos próprios talentos e potencialidades, pois assim sendo nossa própria felicidade é melhor garantida.

**IHU On-Line – Em que medida sua filosofia se aproxima e se distancia desses pensadores?**

**César Schirmer dos Santos** – Spinoza se expressa pela retórica cartesiana. Mas Spinoza não é cartesiano – talvez exatamente por levar o cartesianismo às últimas consequências. Descartes diz que substância é aquilo cuja existência depende apenas de si mesma, mas também diz que uma mente criada por Deus é uma substância. Ele não deveria, coerentemente, ter antecipado o spinozismo, e defender que uma mente finita não é uma substância, dado que depende de Deus para existir? O meditador de Descartes diz que sabe que ele mesmo existe, como ser pensante, mas limitado. Ele não deveria, coerentemente, ter concluído que se ele mesmo existe, então outros com a mesma natureza

2 **Amartya Sen** (1933): economista indiano. Em 1998, a Real Academia da Suécia conferiu o prêmio Nobel de Economia a Sen “por devolver uma dimensão ética ao debate dos problemas econômicos vitais”. Foi galardoado com o prêmio em memória de Alfred Nobel das ciências econômicas, pelas suas contribuições ao Welfare Economics. Autor do livro *Desenvolvimento com liberdade*, publicado em 2000. As ideias de Sen foram abordadas no *Ciclo Repensando os Clássicos da Economia - Quarta com Cultura Unisinos*, em 12 de abril, pelo Prof. Dr. Flávio Vasconcellos Comim (UFRGS), e voltaram a debate em 02-08-2006 no *II Ciclo de Estudos Repensando os Clássicos da Economia*, na Unisinos. Para maiores detalhes, confira a entrevista concedida por Comim à edição 175, de 10 de abril de 2006, sob o título Amartya Sen e uma nova ética para a economia. O material está disponível para download na página [www.unisinos.br/ihu](http://www.unisinos.br/ihu). (Nota da IHU On-Line)

3 **Martha Craven Nussbaum** (1947): filósofa estadunidense particularmente interessada em filosofia grega, romana, filosofia política e ética. Em setembro de 2005, Nussbaum foi relacionada entre os 100 intelectuais mais influentes do mundo numa enquete feita pela Foreign Policy. (Nota da IHU On-Line)

existem, dado que a limitação de algo de certa natureza só pode ser por outras coisas da mesma natureza? Nessa e noutras questões, é como se Spinoza fosse tão atento a Descartes que pode usar sua teoria contra ele mesmo, o que nos dá o spinozismo, em vez de qualquer coisa que possamos chamar de cartesianismo. Isso não deve nos cegar para o fato de que Spinoza foi um pensador sumamente original. Sua filosofia da mente, na qual as emoções são expressões da nossa própria essência, e não de grilhões da “nossa” prisão em um corpo supostamente alienígena, tem méritos próprios e é uma das mais férteis portas de entrada para a discussão da relação entre filosofia e ciências cognitivas.

**IHU On-Line – Quais são os principais pensadores que Spinoza influenciou?**

**César Schirmer dos Santos** – A questão da influência de Spinoza sobre outros pensadores é curiosa, pois o usual é que seus defensores e seus opositores pincem elementos isolados do seu pensamento seja para louvá-los, seja pare reprová-los – silenciando sobre o resto. Assim, vemos os libertinos materialistas aplaudindo a identificação entre corpo e alma, mas silenciando sobre a referência de Spinoza a Deus. Vemos também os religiosos conservadores frisando elementos da filosofia spinozana que são desintegradores da moral tradicional, mas silenciando sobre as mais importantes conclusões éticas e religiosas do seu projeto. De modo que a influência de Spinoza está por toda a parte, mas em parte alguma encontramos uma apreciação do projeto spinozano em sua integridade.

**IHU On-Line – Que nexos são possíveis entre a filosofia de Spinoza e o estoicismo? Essa é uma aproximação legítima?**

**César Schirmer dos Santos** – Spinoza e os estoicos partilham uma moral metafísica, isto é, um projeto ético que foca na atitude a ser tomada ante o destino. Tal como os estoicos, Spinoza frisa a importância de aceitar aquilo que não podemos mudar. Mas é importante notar que o projeto ético de Spinoza tem especificidades, as quais são mais visíveis na sua crítica ao *status quo* teológico-político. Spinoza

não é nenhum defensor da revolução, mas ainda assim quer que nos libertemos dos sacerdotes que nos oprimem através das emoções tristes, como o medo. A alegria, contraparte emotiva do aumento da nossa capacidade de agir, é fundamental em Spinoza, o que deve nos fazer ver que Spinoza está distante ao menos da vulgata do estoicismo, isto é, de uma filosofia da resignação fatalista ante o destino.

**IHU On-Line – Qual é a atualidade de seu pensamento no século XXI e que proposições fundamentais continuam instigando a pesquisa filosófica?**

**César Schirmer dos Santos** – Spinoza é muito atual. Um caso exemplar é o texto do escólio da proposição 2 da terceira parte da *Ética*, no qual Spinoza diz que os defensores da existência do livre arbítrio se precipitam, dado que ignoram o que o corpo pode fazer. Se lemos esse texto junto do artigo que Chun Siong Soon e colaboradores publicaram na revista *Nature Neuroscience* de maio de 2008, no qual se mostra que é possível prever uma “decisão livre” com cerca de dez segundos de antecedência, só podemos louvar sua prudência filosófica ante aquilo que é digno de pesquisa empírica.

Mas Spinoza é atual, antes de tudo, na política. Vários filósofos discutem um “retorno à religião”, o qual não é retorno algum, sendo antes uma novidade midiática. Com sua crítica detalhada do domínio dos religiosos sobre o público através do medo, Spinoza é um dos pais da era secular moderna, dando fundamentos para separarmos a política da religião tradicional, dado que a política deve ser uma arena dominada pela alegria, isto é, pelo poder de cada parte da sociedade, pela comunidade livre, pela democracia, pelo esclarecimento. Spinoza é o filósofo que nos mostra que os sacerdotes não podem ser figuras legítimas de Deus, dado que se distinguem das pessoas comuns pelo ódio, enquanto estariam cheios de amor, caso fossem iluminados pela luz divina. Um país que conta com uma gorda e influente bancada religiosa no parlamento nacional precisa ler o *Tratado teológico-político* urgentemente.

# As aproximações entre Spinoza, Nietzsche e Antonio Negri

“Pedras no sapato da racionalidade moderna”, o filósofo holandês e o alemão têm proximidade em algumas de suas ideias. Filosofia política spinozana influencia de forma determinante os escritos do militante e intelectual italiano, observa Homero Santiago

POR MÁRCIA JUNGES

Spinoza exerceu grande influência sobre as obras de Antonio Negri, sobretudo a trilogia que publicou com Michael Hardt. “O spinozismo possui um lugar de primeira ordem como base teórica” para esses escritos, acentua o filósofo Homero Santiago na entrevista concedida por e-mail à **IHU On-Line**. “Spinoza nos ensinaria a forjar uma política que não tivesse como centro o sujeito tradicional (dotado de livre arbítrio, ser moral, etc.), mas um sujeito, se me permite dizer assim, sujeito a uma série de ardis do poder (os mesmos que o fazem lutar por sua servidão como se o fosse por sua liberdade). É notável a importância disso quando sabemos que boa parte da reflexão política spinozana voltou-se à compreensão de um tipo de poder, o poder teológico-político, que se ergue tendo por base a disseminação do medo”, acrescenta o pesquisador. Em seu ponto de vista, isso é algo útil para entendermos nossa situação atual.

Homero Santiago é graduado, mestre e doutor em Filosofia pela Universidade de São

Paulo – USP, com a tese *O uso e a regra. Ensaio sobre a gramática espinosana*, orientada por Marilena Chauí. É livre docente pela USP, onde leciona no departamento de Filosofia. É um dos organizadores de *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011) e autor de *Amor e desejo* (São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011) e *Espinosa e o cartesianismo. O estabelecimento da ordem nos ‘Princípios da filosofia cartesiana’* (São Paulo: Humanitas, 2004). Homero é um dos coordenadores da publicação uma série sobre a filosofia spinozana iniciada no final de 2011 pela Editora Autêntica, de Belo Horizonte. O primeiro volume foi uma tradução da obra de Chantal Jaquet *A unidade do corpo e da mente. Afetos, ações e paixões em Espinosa* (Belo Horizonte: Autêntica, 2011), e o segundo é *Espinosa e a psicologia social – Ensaios de ontologia política e antropogênese* (Belo Horizonte: Autêntica, 2012), escrito por Laurent Bove.

Confira a entrevista.

**IHU On-Line – Em que aspectos as categorias espinozanas estão presentes na renovação recente do pensamento político?**

**Homero Santiago** – Vale a pena retroceder um pouco, pois a pergunta traz à baila a própria recepção do spinozismo no século XX, que passa de maneira muito relevante pela preocupação política. Na década de 1960, quando Louis Althusser começa a apresentar os frutos de sua nova leitura de Marx, Spinoza surge como uma peça-chave. Foi com um desvio por Spinoza, ele afirma, que pôde repensar Marx. A partir daí se seguirão vários

trabalhos dedicados à política de Spinoza. Numa trilha um pouco diversa, ao início da década de 1970 é publicado *O Anti-Édipo*, de Gilles Deleuze<sup>1</sup> e Félix Guattari<sup>2</sup>, no qual o

<sup>1</sup> **Gilles Deleuze** (1925-1995): filósofo francês. Assim como Foucault, foi um dos estudiosos de Kant, mas tem em Bergson, Nietzsche e Spinoza, poderosas interseções. Professor da Universidade de Paris VIII, Vincennes, Deleuze atualizou ideias como as de devir, acontecimentos, singularidades, conceitos que nos impelem a transformar a nós mesmos, incitando-nos a produzir espaços de criação e de produção de acontecimentos-outras. (Nota da IHU On-Line)

<sup>2</sup> **Pierre-Félix Guattari** (1930-1992): filósofo e militante revolucionário francês. Colaborou durante muitos anos com Gilles Deleuze, escrevendo com este, entre

spinozismo é mobilizado, entre outras correntes de pensamento, para uma análise do capitalismo contemporâneo. Para medir a importância de Spinoza ali, basta lembrar que os autores o dão como aquele que teria formulado o problema por excelência de toda filosofia política: entender “por que os homens combatem por sua servidão como se

outras, os livros *Anti-Édipo*, *Capitalismo e Esquizofrenia* e *O que é Filosofia?*. Félix Guattari, dotado de um estilo literário incomparável, é, de longe, um dos maiores inventores conceituais do final do século XX. Esquizoanálise, transversalidade, ecosofia, caosmose, entre outros, são alguns dos conceitos criados e desenvolvidos pelo autor. (Nota da IHU On-Line)

se tratasse da sua salvação”. Já na década de 1980, temos a figura ímpar do italiano Antonio Negri, cuja reflexão política é fortemente calcada no spinozismo. Em suma, alguns dos maiores nomes do pensamento político contemporâneo se referem a Spinoza.

Por que um filósofo do século XVII interessa tanto ao século XX? Com a afirmação de Deleuze e Guattari, já vimos um pouco do porquê: como ninguém Spinoza teria posto o problema de toda filosofia política vindoura. É claro que isso não é ponto pacífico (Negri, por exemplo, não concordaria), mas já é bem significativo. Spinoza nos ensinaria a forjar uma política que não tivesse como centro o sujeito tradicional (dotado de livre arbítrio, ser moral, etc.), mas um sujeito, se me permite dizer assim, sujeito a uma série de ardis do poder (os mesmos que o fazem lutar por sua servidão como se o fosse por sua liberdade). É notável a importância disso quando sabemos que boa parte da reflexão política spinozana voltou-se à compreensão de um tipo de poder, o poder teológico-político, que se ergue tendo por base a disseminação do medo. Sem dúvida é algo muito útil para compreender nossa própria situação presente. Pensando no Ocidente, não temos mais regimes fundados sobre a teologia, mas há tempos (pensemos na guerra ao terror) conhecemos uma política que se faz pelo medo, que controla pelo medo (medo do terrorista, do desemprego, do imigrante etc.).

Por outro lado, podemos ainda invocar o lugar particular da democracia no pensamento spinozano. Spinoza foi o único a sua época, e na maioria das épocas, a apostar todas as suas fichas na democracia, afirmando ser o regime de governo superior, pois o único a permitir o pleno florescimento da natureza humana. Muitos outros aspectos do pensamento spinozano ainda poderiam ser invocados, mas esses já dão conta de sua importância para o pensamento político contemporâneo.

**IHU On-Line – Dentro dessa perspectiva, como analisa as obras e o ativismo político de Antonio Negri?**

“O trágico não é aquele que assume a posição de sábio estoico e que se resigna, acatando tudo o que acontece; é aquele que aceita o mundo como ele é, em sua inteireza, no que agrada e no que desagrade, e busca agir neste mundo”

**Homero Santiago** – Antonio Negri é uma figura *sui generis*. Nascido em 1933, nos anos 1960 era um jovem acadêmico promissor, docente na Universidade de Pádua; em simultâneo, um militante ligado ao grupo político que viria a ser chamado de *operaista*. Negri participa de boa parte da movimentação política na Itália ao longo da década de 1970; um período rico em experiências, mas também difícil, sobretudo após o aparecimento da luta armada por parte das Brigadas Vermelhas<sup>3</sup>. Em 1979, Negri é preso sob várias acusações, entre elas coordenar o assassinato do primeiro ministro

**3 Brigadas Vermelhas:** nome de uma organização guerrilheira comunista italiana formada no ano de 1969. A organização teve suas origens no movimento estudantil do final da década de 1960 e marcou fortemente a cena política italiana dos anos 1970 e 1980. Seus fundadores eram originários da Universidade Livre de Trento (Libera Università di Trento), de Reggio Emilia e do movimento operário. Havia também muitos militantes provenientes da esquerda católica. (Nota da IHU On-Line)

Aldo Moro<sup>4</sup>, acusação depois deixada de lado por falta de provas. De todo modo, ele será condenado por insurreição armada contra o Estado. Acabará fugindo e vai para um longo exílio, na França, até retornar voluntariamente à Itália em 1997 e cumprir o restante de sua pena de prisão.

O ponto mais interessante, a meu ver, é como em Negri o percurso militante se alia à produção teórica. Por todo esse período, Negri vai publicando uma série de obras que tentam analisar a situação política contemporânea, compreender os novos meandros do capitalismo e, sobretudo a partir do exílio francês, promover uma reflexão marcadamente filosófica (seus principais interlocutores vão ser Guattari, Deleuze, Foucault<sup>5</sup>). São trabalhos em que nitidamente a teoria precisa desdobrar-se para, ao compreender a situação dada, saber agir; aí teoria e prática, compreensão

**4 Aldo Moro** (1916-1978): jurista, professor e político italiano. Ocupou por cinco vezes o cargo de primeiro-ministro da Itália. Ativo membro da Igreja Católica, foi um dos líderes mais destacados da Democracia cristã na Itália. Sequestrado em 16 de março de 1978 pelo grupo terrorista Brigadas Vermelhas, foi assassinado depois de 55 dias de cativo. (Nota da IHU On-Line)

**5 Michel Foucault** (1926-1984): filósofo francês, que trata principalmente do tema do poder, rompendo com as concepções clássicas deste termo. Para Foucault, o poder não somente reprime, mas também produz efeitos de verdade e saber, constituindo verdades, práticas e subjetividades. Em três edições a IHU On-Line dedicou matéria de capa a Foucault: edição 119, de 18-10-2004, disponível para download em <http://migre.me/vMiS>, edição 203, de 06-11-2006, disponível em <http://migre.me/vMj7>, e edição 364, de 06-06-2011, disponível em <http://bit.ly/k3Fcp3>. Além disso, o IHU organizou, durante o ano de 2004, o evento **Ciclo de Estudos sobre Michel Foucault**, que também foi tema da edição número 13 dos **Cadernos IHU em Formação**, disponível para download em <http://migre.me/vMjd> sob o título *Michel Foucault. Sua contribuição para a educação, a política e a ética*. Confira a edição 343 da IHU On-Line, intitulada *O (des)governo biopolítico da vida humana*, publicada em 13-09-2010, disponível em <http://bit.ly/bi5U9l>, e a edição 344, intitulada *Biopolítica, estado de exceção e vida nua. Um debate*, disponível em <http://bit.ly/9SQcgl>. A edição 364, de 06-06-2011 é intitulada *“História da loucura” e o discurso racional em debate*, inspirada na obra *História da loucura*, e está disponível em <http://bit.ly/LXBq1m>. (Nota da IHU On-Line)

e ação se vinculam estreitamente. E nisso tudo o papel da filosofia spinozana é de suma importância. Logo que é preso, Negri se põe a trabalhar sobre Spinoza, o que resultará num livro muito influente, todo escrito na prisão, publicado em 1981 sob o título de *A anomalia selvagem*<sup>6</sup>. É um marco na carreira de Negri e prepara boa parte do desenvolvimento posterior de seus trabalhos. Um acerto de contas com a militância, uma reflexão sobre si a partir do estudo de um autor também perseguido, uma análise da situação política a sua volta. Negri ainda dedicará vários textos a Spinoza, e especialmente o spinozismo possui um lugar de primeira ordem como base teórica para a trilogia que ele, mais recentemente, publica com o americano Michael Hardt<sup>7</sup> e que é composta por *Império* (2000), *Multidão* (2004) e *Commonwealth* (2009). São obras de grande valor, pois surgem na sequência do anúncio do “fim da história” e tentam dar conta de uma reconfiguração política, econômica e social do mundo contemporâneo com vistas à transformação, àquilo que outrora se chamava de “revolução”. A questão nem é dizer se Negri e Hardt estão certos ou errados; os trabalhos deles, eu diria, valem, antes de tudo, por terem conseguido identificar, em geral com precisão, os problemas que se hoje põem ao pensamento político.

**IHU On-Line – Quais são os vínculos e diferenças fundamentais entre esses dois pensadores?**

**Homero Santiago** – A proximidade é evidente, já pelo percurso há pouco descrito. Não teria dúvidas em dizer que Negri constroi uma filosofia política que podemos qualificar de spinozana, embora com a ressalva de que ele nunca se pretendeu apenas um

“Desde que o determinismo não seja confundido com predeterminação, é inteiramente compatível com a ideia de mudança, de transformação”

historiador da filosofia. Negri serve-se do spinozismo como instrumento para pensar. É um processo rico, não isento de discussões, mas muito rico, que o leva a resgatar noções spinozanas como “democracia absoluta” e “multidão”, a ideia de que a política tem de se pautar pela alegria, pela potência, que o inimigo sempre age pelo medo, e assim por diante. A meu ver podemos resumir tudo isso, a proximidade, a retomada conceitual, com uma afirmação que Negri faz acerca de Spinoza e na qual, creio, ele se reconhece totalmente: a ontologia se resolve pela política, a ontologia spinozana é a política spinozana.

Agora, como afirmado, Negri não se preocupa em ser estritamente spinozano. Por isso, claramente dá também passos que distam de Spinoza. Por exemplo, para retomar o dito acima, ele discorda da estipulação feita por Deleuze e Guattari de que o problema da filosofia política seria o problema descoberto por Spinoza, ou seja, entender por que lutamos por nossa servidão como se lutássemos por nossa liberdade. De minha parte, acho que os franceses estavam certos em afirmar que esse era o problema de Spinoza. Para Negri, porém, haveria nisso um acento demasiado sobre a servidão, a submissão dos homens ao poder. Vários pontos poderiam ser analisados em detalhe, mas eu resumiria a distância entre Negri e Spinoza afirmando que o primeiro põe uma

ênfase na liberdade que é estranha ao segundo. A liberdade é um grande tema spinozano, decerto, mas como afirma o final da *Ética* é algo raro e difícil; já Negri parte da liberdade, por vezes fica a impressão de que estamos como que destinados à liberdade; é ela que movimenta tudo, que faz o mundo andar, e com isso se dá pouca atenção à servidão, tema caríssimo a Spinoza. Em resumo, o homem político negriano dá a impressão de ser pouco ambíguo, não ser atravessado por tensões como são os homens spinozanos.

**IHU On-Line – Quais são os “ecos” spinozanos na categoria de “multidão” de Negri?**

**Homero Santiago** – Todos os ecos possíveis. De fato, o conceito de multidão (e diria mais: toda a trilogia de Negri e Hardt) vem dar conta daquilo que Negri em 1981, na *Anomalia selvagem*, dava como o problema maior da modernidade filosófica. Há um trecho do livro que diz tudo: “A revolução e a sua borda são em Spinoza o terreno sobre o qual se funda uma extraordinária operação de prefiguração do problema fundamental da filosofia nos séculos sucessivos: a constituição do coletivo como práxis. É, desse ponto de vista, verdadeiramente uma filosofia sem tempo, a spinozana: o seu tempo é o futuro!” Sublinhemos, para Negri o problema de toda a modernidade, um período que nasce de uma crise (a do Renascimento) e que é atravessado por crises, é a constituição do coletivo como práxis, da práxis comum que possa dar forma ao comum. Ora, o que a trilogia vem fazer? Qual questão a anima de alto a baixo? Responder a esse problema, que Negri descobre em Spinoza e que para ele se põe como o problema de todo o pensamento político. A resposta vem pela ideia de multidão. Ela é o sujeito político coletivo, a portadora da práxis coletiva. É um caso exemplar de resgate de uma noção spinozana a ser recalibrada com os acontecimentos de nossa época e servir à análise deles (não custa lembrar que a reconfiguração da multidão spinozana pelas mãos de Negri e Hardt depende muito das

6 NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza* (Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993). (Nota da IHU On-Line).

7 Michael Hardt (1960): teórico literário americano e filósofo político radicado na Universidade de Duke. Com Antonio Negri escreveu os livros internacionalmente famosos *Império* (5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2003) e *Multidão. Guerra e democracia na era do império* (Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2005). (Nota da IHU On-Line)

lutas ocorridas em Seattle, em 1999, e também em Gênova, em 2001).

**IHU On-Line – Para Spinoza as coisas não ocorriam através de uma teleologia, e sim via operação de necessidade. Nesse sentido, seu pensamento pode ser considerado determinista? Por quê?**

**Homero Santiago** – Vamos por partes. A filosofia spinozana é, sem dúvida, uma filosofia determinista. A questão é saber o que é esse determinismo e quais suas implicações. Primeiro, tudo é determinado. O conceito spinozano de Deus (e tudo no spinozismo, de alguma maneira, é Deus, já que se trata da única realidade) difere bastante do Deus tradicional, judaico-cristão, concebido como uma pessoa que escolhe isso ou aquilo, que desejou criar o mundo, que formulou alguns mandamentos, etc. O Deus spinozano pode ser dito a natureza, num sentido amplo, ou seja, Deus é o próprio real. Não é uma pessoa, não escolhe, não tem afetos, não decide nada, não segue fins ou objetivos; ele é o fundo do próprio real e tudo que é real dele se segue, como propriedades se seguem de uma figura geométrica (é a comparação preferida de Spinoza). Por isso, tudo é determinado. O real é apenas a grande sequência de todos os efeitos determinados de Deus, uma série infinita de causas e efeitos, em que Deus não está nem no início nem no fim tampouco acima da série; ele é a própria série. Eis o determinismo spinozano. Agora, esse determinismo é bem diferente de uma predeterminação (o prefixo “pré” faz toda a diferença). Nada daquela história de que estava escrito desde o início dos tempos que fulano estaria em tal lugar com tal roupa, e assim por diante. Isso seria *pré*-determinação. Posso dizer que determinadamente uma criança humana, ao nascer, será ou destra, ou canhota, ou ambidestra; não está escrito desde o início dos tempos que ela será isso ou aquilo. São duas coisas diversas.

**IHU On-Line – Como Negri trabalha esse determinismo face a tenta-**

“De maneira afirmativa, podemos dizer que liberdade é fundamentalmente autonomia; compreensão do real que nos permite agir. Brevemente: ser livre é agir”

**tiva de mudança do real a partir do conceito de multidão?**

**Homero Santiago** – Negri não precisou tornar-se spinozano para ser determinista. Ele foi, antes de spinozano, um filósofo marxista, e o marxismo é sem dúvida, também ele, um determinismo. Desde que o determinismo não seja confundido com predeterminação, é inteiramente compatível com a ideia de mudança, de transformação. Na história humana, há sem dúvida transformações e determinações, e isso não é contraditório. O determinismo não se opõe ao possível, à possibilidade de mudança; o fatalismo ou a predeterminação é que se opõem. O que é fatalismo? É predeterminação, ou então, em termos mais próximos dos nossos, é dizer – por exemplo – que a história acabou, como fez Fukuyama<sup>8</sup> ao final da década de 1980 com a

8 **Francis Fukuyama** (1952): professor americano de economia política internacional da Paul H. Nitze School of Advanced International Studies, na Johns Hopkins University, nos EUA e especialista em questões políticas e militares da Europa e do Oriente Médio. É autor de *O fim da história e o último homem* (1992), *Confiança* (1995), *A grande ruptura* (1999) e *Nosso futuro pós-humano* (2002), todos publicados pela Editora Rocco, de São

tese do “fim da história”; é dizer que não adianta fazer nada porque nada mudará. Pelo contrário, o determinismo afirma que toda transformação é determinada, que não cai do céu e não nasce da nossa cabeça. Isso exige atenção às coisas, ao que acontece, e criatividade para ver como, dentro do que acontece, surgem possibilidades determinadas de transformação. Nesse sentido, a ideia de multidão é fundamental para Negri; é algo novo que nasce, algo que não é nem a classe operária antiga, nem uma humanidade abstrata; mas algo determinado pela própria situação do capitalismo contemporâneo. Aqui, Spinoza e Marx se aliam: é o próprio desenvolvimento do capitalismo que produz, em seu seio, algo que possa ultrapassá-lo. E todo o processo é determinado.

**IHU On-Line – Pensando nessa perspectiva, como é possível compreender a liberdade em Spinoza?**

**Homero Santiago** – Primeiramente, é imprescindível não conceber a liberdade segundo os termos mais corriqueiros, que são aqueles que legamos da tradição e que faz liberdade equivaler a livre arbítrio, liberdade de escolha entre contrários ou vontade livre; como se alguém, desde que livre, pudesse escolher o que quer que fosse não obstante todas as determinações em contrário. De maneira afirmativa, podemos dizer que liberdade é fundamentalmente autonomia; compreensão do real que nos permite agir. Brevemente: ser livre é agir. Pensemos no exemplo dado acima. Uma criança será determinadamente destra, ambidestra ou canhota. Digamos que sou destro e, por um acidente, vejo-me na condição de não mais ser capaz de escrever com a direita. É determinadamente, ainda que não fatalisticamente (isso não estava escrito desde o início), que eu era destro, que perdi a capacidade de usar a mão direita; até aí nada dependeu de mim, tudo dependeu da fortuna, a qual não está em meu poder.

Paulo. Atualmente, é membro do Conselho Presidencial de Ética em Biotecnologia. (Nota da IHU On-Line)

O que está em meu poder? A partir da situação determinada que me foi imposta por acontecimentos que não escolhi, passar a escrever com a mão esquerda. É um exemplo simplório, mas acho que resume bem a virtude capital do homem livre para o spinozismo. Ser livre é, mesmo diante das situações mais adversas, agir, não simplesmente padecer os fatos.

**IHU On-Line – Para Spinoza, até mesmo o comportamento humano seria totalmente determinado, sendo então a liberdade a nossa capacidade de saber que somos determinados e compreender por que agimos como agimos. Desse modo, a liberdade para Spinoza não é a possibilidade de dizer “não” àquilo que nos acontece, mas sim a possibilidade de dizer “sim” e compreender completamente por que as coisas deverão acontecer de determinada maneira. A partir dessa constatação, é possível compreender a afirmação trágica da existência, em Nietzsche<sup>9</sup>, sob uma perspectiva spinozana? Por quê?**

**Homero Santiago** – De início, é bom precisar o que é essa “afirmação trágica da existência” em Nietzsche, pois o adjetivo “trágico” presta-se a confusões. Não se trata de uma abnegação de seus quererem em face dos acontecimentos, não é uma resignação diante dos rumos do mundo. Trágico aí aparece num sentido clássico: o posicionamento, por exemplo, que um personagem assume numa tragédia grega em face de acontecimentos que não dependem inteiramente dele, mas que não deixam de afetá-lo. O trágico não é aquele que assume a posição

“Ser livre é,  
mesmo diante  
das situações  
mais adversas,  
agir, não  
simplesmente  
padecer os  
fatos”

de sábio estoico e que se resigna, acatando tudo o que acontece; é aquele que aceita o mundo como ele é, em sua inteireza, no que agrada e no que desagrada, e busca agir neste mundo. Nesse sentido, a afirmação trágica da existência é aceitação do mundo como ele é; só que não, repito, aceitação por resignação nem por indiferença, como se falássemos de um fado (de novo, o perigo do fatalismo!); é uma aceitação *amorosa* (e friso o adjetivo). Nas palavras de Nietzsche, um “grande sim” ao mundo, à vida, à existência em sua totalidade, sem querer escolher partes dessa existência (ilusão que só acarreta tristeza). Entendida assim, acho que a aceitação trágica da existência também se encontra, não nesses termos evidentemente, em Spinoza. Por exemplo, a sua *Ética*, na parte IV, proposição 7, define a “verdadeira sabedoria” como uma “meditação sobre a vida”. Pois reconheço aí a ação de um princípio animador que é o mesmo que leva Nietzsche a falar em aceitação trágica. Nos dois casos, um “grande sim” à vida, um grande amor à vida e ao mundo. Não é à toa que Nietzsche falasse em “amor do fado” (ou do destino, *amor fati*) ao passo que Spinoza falasse, para designar o ápice da sabedoria e da felicidade humanas, em “amor intelectual de Deus” (e vale lembrar que Deus, aí, é sinônimo de real).

**IHU On-Line – Por que afirma em um de seus projetos de pesquisa**

**que Spinoza e Nietzsche representam “pedras de tropeço na marcha triunfal da racionalidade emergente na modernidade”? O que seriam as “ilusões do eu”?**

**Homero Santiago** – Ilusões do eu são aquelas, arraigadas na tradição porque arraigadas em nós mesmos, de que somos dotados de uma vontade livre capaz de tornar-se imbatível em qualquer situação (ilusão do livre arbítrio); de que somos, nós seres humanos, a fina flor da criação, o que há de melhor na natureza (ilusão do antropocentrismo); de que a própria natureza segue fins ou objetivos precisos (ilusão do finalismo), e assim por diante. São ilusões, como quaisquer outras, mas principalmente são ilusões “do eu” porque emergem de certas vivências do próprio eu: pensamos ser livres, logo imaginamos que o gênero humano é dotado de liberdade; costumamos nos representar agindo segundo fins, logo supomos que a natureza procede conforme fins; nos achamos superiores aos demais seres naturais, logo nos pomos como o centro do universo. Não são ilusões que desconhecem um fundamento; pelo contrário, o fundamento delas está enraizado em nosso próprio ser e no modo como entendemos, vivenciamos a nós mesmos. São ilusões, nesse sentido, dotadas de certa realidade (é um fato que alguém que se imagina agindo sempre segundo fins, de fato age segundo fins); a ilusão maior, porém, é transferir tudo isso para o mundo ou mesmo, em muitos casos, para a figura de um Deus criador, voluntarioso, livre, caprichoso, semelhante a nós em tudo. Ora, poucos filósofos foram tão longe na crítica dessas ilusões quanto Spinoza e Nietzsche. Tendo em conta que muito do que entendemos por modernidade, e sobretudo a racionalidade moderna – que começa a surgir no século XVI, toma forma definida no século XVII e se torna hegemônica partir do Iluminismo – ergue-se em boa medida sobre tais pressupostos ilusórios, mister é concluir que filósofos como Spinoza e Nietzsche são pedras no sapato da racionalidade moderna.

9 Friedrich Nietzsche (1844-1900): filósofo alemão, conhecido por seus conceitos além-do-homem, transvaloração dos valores, niilismo, vontade de poder e eterno retorno. Entre suas obras figuram como as mais importantes *Assim falou Zaratustra* (9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998), *O anticristo* (Lisboa: Guimarães, 1916) e *A genealogia da moral* (5. ed. São Paulo: Centauro, 2004). A Nietzsche foi dedicado o tema de capa da edição número 127 da IHU On-Line, de 13-12-2004, intitulado Nietzsche: filósofo do martelo e do crepúsculo, disponível para download em <http://migre.me/s7BB>. A edição 15 dos Cadernos IHU em formação é intitulada *O pensamento de Friedrich Nietzsche*, e pode ser acessada em <http://migre.me/s7BU>. (Nota da IHU On-Line)

# Sob a insígnia de um mal entendido

“Reabilitação” da filosofia de Spinoza aconteceu via leitura marxiana e influenciou diretamente o conceito de multidão de Negri, observa Vittorio Morfino. É preciso atentar, também, para o “encontro” de Spinoza com Maquiavel, chave para compreender o pensamento do filósofo judeu

POR MÁRCIA JUNGES | TRADUÇÃO: BENNO DISCHINGER

A leitura de Spinoza por Jacobi “constituiu um ponto de referência fundamental para autores como Schelling, Hölderlin e Hegel. No entanto, o mais importante é que tudo isso ocorreu sob a insígnia de um mal-entendido: Spinoza era lido como um filósofo do infinito e do eterno, nos quais toda realidade infinita e individual naufragava, e isso tornava impossível compreender a sua teoria do indivíduo, das paixões, da imaginação, da política e da história. Como diz Althusser, só com Marx começamos a intuir os traços desse rosto pisoteado, enterrado sob camadas de notas, Marx que, no entanto, não o conhecia bem. Seria a tradição marxista que restituiria, depois, toda a sua força”. A afirmação faz parte da entrevista a seguir, concedida por Vittorio Morfino à **IHU On-Line**, por e-mail. O pesquisador chama a atenção para

a importância do pensamento de Spinoza na constituição do conceito de multidão de Antonio Negri, que captou a “centralidade do conceito de multidão na teoria política de Spinoza”. Além disso, reivindica o legado de Maquiavel como fundante do sistema spinozano.

Vittorio Morfino é italiano e leciona na Università degli Studi di Milano-Bicocca, em Milão, Itália. cursou doutorado em Ciência Política na Universidade Paris VIII, na França. De suas obras, destacamos: *Substantia sive Organismus* (Milano: Guerini, 1997); *Sulla violenza. Una lettura di Hegel* (Como-Varese: Ibis, 2000); *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli* (Milano: Led, 2002), *In-cursioni spinoziste* (Milano: Mimesis, 2002) e *Il tempo della moltitudine* (Roma: Manifesto-libri, 2005).

Confira a entrevista.

**IHU On-Line – Quais são as interseções, os nexos existentes entre Spinoza e Simondon?**

**Vittorio Morfino** – O principal ponto de interseção entre Simondon<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Gilbert Simondon (1924-1989): filósofo francês com notáveis conhecimentos em mecânica, eletrônica, hidráulica e termodinâmica. Nascido em Saint-Étienne, estudou na Ecole Normale Supérieure e na Sorbonne, onde obteve o doutoramento, em 1958. Sua obra perpassa investigações em tecnologia, técnica, estética e individuação. Sua tese complementar de doutorado *Du mode d'existence des objets techniques*, publicada em 1958, teve repercussão imediata pelo caráter ousado da proposta anti-fenomenológica e não tecnofóbica apresentada por Simondon para se pensar a gênese dos objetos técnicos, exigindo como análise dos mesmos o tratamento específico das realidades da utilização. (Nota da IHU On-Line)

e Spinoza reside no conceito de “trans-individual”, que Simondon formulou para pensar o ser social para além da alternativa holismo/individualismo. Balibar considera que esse conceito permite identificar a diferença constituída pela filosofia spinozana tanto com respeito à tradição individualista, que pensa o indivíduo, o sujeito, como pré-existente à relação social, como com respeito à tradição hegeliana, que pensa o indivíduo como *pars totalis*, expressão da totalidade. Em Spinoza, os indivíduos são atravessados e constituídos pelas relações, sem que essa trama assuma a forma de um espírito objetivo entendido em sentido hegeliano.

**IHU On-Line – Qual é a atualidade de ambos os pensadores no debate filosófico contemporâneo?**

**Vittorio Morfino** – O grande projeto de Simondon foi o de tentar pensar todo o edifício das ciências naturais e humanas à luz do conceito de “individuação”: ele propõe uma espécie de sistema propriamente dito que aborda a realidade física, biológica, psicológica e social à luz desse conceito e do seu primado sobre o conceito de indivíduo, isto é, do indivíduo que precede à relação. A sua grandeza e a sua atualidade estão justamente nessa tentativa titânica de construir um grande sistema ao modo da tradição idealista alemã: essa tentativa deve

ser relançada e revivida, a meu ver, em termos rigorosamente materialistas.

**IHU On-Line – Qual é a influência de Spinoza sobre os filósofos alemães? Quais foram os pensadores cuja influência spinozana é mais forte?**

**Vittorio Morfino** – A história da influência de Spinoza na Alemanha é de grande interesse: depois de ter estado presente na cultura oficial por quase um século exclusivamente sob a forma da refutação e da distância que todo filósofo deveria tomar do seu sistema para poder falar publicamente (cf. os grandes exemplos de Leibniz e Wolff<sup>2</sup>), com as *Cartas sobre a doutrina de Spinoza*, de Jacobi, Spinoza se tornou por alguns anos o centro do debate filosófico, e a leitura de Jacobi constituiu um ponto de referência fundamental para autores como Schelling, Hölderlin e Hegel. No entanto, o mais importante é que tudo isso ocorreu sob a insígnia de um mal-entendido: Spinoza era lido como um filósofo do infinito e do eterno, nos quais toda realidade infinita e individual naufragava, e isso tornava impossível compreender a sua teoria do indivíduo, das paixões, da imaginação, da política e da história. Como diz Althusser, só com Marx começamos a intuir os traços desse rosto pisoteado, enterrado sob camadas de notas, Marx que, no entanto, não o conhecia bem. Seria a tradição marxista que restituiria, depois, toda a sua força.

**IHU On-Line – É possível considerar a filosofia de Spinoza através de uma ontologia da relação? Por quê?**

**Vittorio Morfino** – A expressão “ontologia da relação” foi usada por Balibar tanto em referência à filosofia spinozana como em referência a Marx. Eu acredito que se trata de uma sugestão extremamente interessante para inverter o ponto de vista sobre a filosofia spinozana: se toda a tradição interpretativa do idealismo alemão enfatizou a filosofia spinozana como filosofia da substância única, o “abis-

mo da única substância”, para usar uma célebre expressão hegeliana, na perspectiva de Balibar, que eu assumi totalmente, trata-se de pensar a pluralidade das realidades modais. Ora, o modo se define como aquilo que é em outro, ou seja, como aquilo que existe como referência a um outro, como relação com um outro. Toda realidade individual, portanto, deve ser concebida como trama relacional, e nesse sentido é interessante ler as paixões não tanto como propriedades individuais, mas sim como relações transindividuais, ou seja, relações que existem não dentro do indivíduo, mas “entre” os indivíduos, constituindo-os como tais.

**IHU On-Line – Qual é a influência de Spinoza sobre o conceito de multidão, de Negri?**

**Vittorio Morfino** – Mais do que uma influência de Spinoza sobre o conceito de multidão de Negri, parece-me que podemos dizer que Negri foi o primeiro, no seu grande texto *A anomalia selvagem*, a captar a centralidade do conceito de multidão na teoria política de Spinoza, a importância da sua função anti-individualista e anticontratuísta. Certamente, a descoberta negriana da multidão em Spinoza teve efeitos de retorno sobre a sua própria teoria: no momento da derrota do movimento operário e do colapso de qualquer visão teleológica da história que leva ao comunismo, Negri faz da multidão na sua teoria uma espécie de absoluta positividade ontológica, um eterno presente do comunismo, que permanece para além das desventuras da história.

**IHU On-Line – Nesse sentido, o que é a temporalidade plural e a multidão?**

**Vittorio Morfino** – Eu retomei o conceito de não contemporâneo e de temporalidade plural do Bloch<sup>3</sup>

3 Ernst Bloch (1885-1977): filósofo alemão marxista heterodoxo, que construiu vasta obra que ressalta o papel da utopia na história do homem. Seu livro *O Princípio Esperança* (Rio de Janeiro: Contraponto, 2005), foi destacado na editoria *Livro da Semana* da 151ª edição da revista *IHU On-Line*, de 15-08-2005, com a realização de duas entrevistas sobre a obra: uma com o

de *Herança do nosso tempo* e de *Ler o Capital*, de Althusser, precisamente para criticar a concepção negriana da multidão: esse monólito ontológico que está, ao mesmo tempo, dentro e fora da história e que, de fato, torna impensável uma política senão como manifestação imediata da sua essência. Na realidade, se pensarmos a multidão não como um eterno presente, mas como um cruzamento de tempos, tanto reais como imaginários, a política deve ser pensada como intervenção na conjuntura, intervenção sempre contingente, de um tempo sobre outros, cuja eficácia nunca pode ser garantida *a priori* por teoria alguma. A política volta a ser, no sentido maquiaveliano, o risco assumido pela virtude em uma conjuntura dada.

**IHU On-Line – Como podemos compreender o “encontro” de Spinoza com Maquiavel? Quais são os traços fundamentais de proximidade entre seu pensamento?**

**Vittorio Morfino** – O encontro de Spinoza com Maquiavel é de fundamental importância para compreender todo pensamento spinozano: é o encontro com Maquiavel, e mais em geral o encontro com a política e com a história ocorrido na altura da escrita do *Tratado teológico-político*, que permitiu que Spinoza passasse de um modelo ontológico lógico-matemático a um modelo ontológico histórico-político. A realidade não é mais conceitualizável como no *Tratado da correção do intelecto* através de uma cadeia lógica que liga as essências das coisas para além das circunstâncias da sua existência, mas deve ser pensada como cruzamento complexo e conflitante de potências, cruzamento no interior do qual o conceito maquiavélico de “ocasião” (*occasione*) desempenha um papel fundamental. Pode-se talvez repetir o juízo de Althusser, segundo o qual Spinoza não fez nada mais do que pensar a filosofia implícita nos escritos políticos maquiavélicos, uma filosofia rigorosamente materialista da política e da história.

tradutor do livro, Nélcio Schneider, e outra com o professor da UFRGS, Edson Sousa. (Nota da *IHU On-Line*)

2 Christian Wolff (1679-1754): filósofo alemão que influenciou os pressupostos racionalistas de Immanuel Kant. Sua primeira obra, de 1710, chama-se *Anfangs-Gründe Aller Mathematischen Wissenschaften*. (Nota da *IHU On-Line*)

# O naturalismo radical de Spinoza

Bernardo Ribeiro, filósofo, analisa a crítica de Hume a Spinoza e as influências que Maquiavel exerceu sobre a obra do pensador holandês

POR MÁRCIA JUNGES

**D**e acordo com o filósofo Bernardo Bianchi Barata Ribeiro, “uma boa leitura do *Tratado da natureza humana* nos permite perceber que Hume caracteriza o pensamento de Spinoza tanto mais negativamente quanto mais lhe interessa desqualificar, por via indireta, a doutrina teológica da imaterialidade da alma, que ele equipara ao spinozismo”. O pesquisador acentuou que Hume argumenta “que as nossas ideias não são acidentes de uma substância material nem – como supõe a hipótese idealista – de uma substância imaterial”. E completa: “Certamente não poderíamos considerar Spinoza um cético, o que quer dizer que não é pela via do ceticismo que podemos apreender os

pontos de convergência entre ele e Hume. Mas, sim, pela via de um naturalismo radical”. As declarações fazem parte da entrevista a seguir, concedida por e-mail à **IHU On-Line**.

Graduado em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio e em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Bernardo é mestre e doutorando em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro – IUPERJ com a tese *Táticas de liberdade: por uma teoria imanente das transformações sociais*. No momento, está estudando na Universidade Paris-1 Sorbonne.

Confira a entrevista.

**IHU On-Line – Por que Hume<sup>1</sup> se refere à “hipótese hedionda” de Spinoza? Que hipótese seria essa?**

**Bernardo Bianchi Barata Ribeiro** – É bem verdade que as referências feitas por Hume a Spinoza no seu *Tratado da natureza humana* (TNH) não são nada elogiosas. Afinal, ele o chama de “famoso ateu”, “universalmente abominável”, e trata seu sistema filosófico como sendo um “verdadeiro ateísmo” e “uma hipótese hedionda”<sup>2</sup>,

como bem lembrou a pergunta. É também verdade – e isso fica evidente pelo andamento do TNH – que Hume está a jogar com o senso comum, mobilizando os preconceitos da época em torno de Spinoza para desconstruir a posição que lhe cabe efetivamente combater. Segundo Richard Popkin<sup>3</sup>, na seção 5 da Parte IV do Primeiro Livro do *Tratado da natureza humana*, que trata da imaterialidade da alma e em que se concentram as referências a Spinoza, fica evidente que a estratégia argumentativa de Hume consiste em atacar a perspectiva teológica, então em voga, demonstrando o quanto

ela se aproximava, malgrado seu, da perspectiva de Spinoza, universalmente considerada herética e absurda.

Conforme afirma Hume, o “ateísmo” de Spinoza, a “hipótese hedionda”, consiste na doutrina da simplicidade do universo e na consequente unidade da substância, da qual derivam, segundo Spinoza, a um só tempo, o pensamento e a matéria. Uma vez que se trata de algo perfeitamente simples e indivisível, a substância existe em toda parte, sem que jamais exista em um local determinado. Toda sensação e toda reflexão não são, pois, senão modificações daquela mesma e única substância<sup>4</sup>. A partir dessa breve exposição da doutrina de Spinoza – feita, como o admite Hume, com base

1 David Hume (1711-1776): filósofo e historiador escocês, que com Adam Smith e Thomas Reid, é uma das figuras mais importantes do chamado Iluminismo escocês. É visto, por vezes, como o terceiro e o mais radical dos chamados empiristas britânicos. A filosofia de Hume é famosa pelo seu profundo ceticismo. Entre suas obras, merece destaque o *Tratado da natureza humana*. Sobre ele, leia a **IHU On-Line** número 369, de 15-08-2011, intitulada *David Hume e os limites da razão*, disponível para download em <http://bit.ly/pFBA94> (Nota da IHU On-Line)  
2 Cf. Hume, David. *Tratado da natureza*

*humana*. São Paulo: UNESP, 2000, p. 272-277 (Primeiro Livro, IV, 5). (Nota do entrevistado)

3 Popkin, Richard. “Hume and Spinoza”. In: *Hume Studies*, V, 2 (nov. 1979): 65-93. Disponível em: <http://www.humesociety.org>. Acesso em: 16 abril 2009. (Nota do entrevistado)

4 Hume, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: UNESP, 2000, p. 273 (Primeiro Livro, IV, 5). (Nota do entrevistado)

na leitura do verbete “Spinoza”, que integra o *Dicionário histórico e crítico*, de Pierre Bayle –, o filósofo escocês pretende demonstrar a proximidade dessa posição, tão mal afamada, com relação à prestigiosa posição dos teólogos, que sustentavam a imaterialidade da alma. Se Hume tem razão, então a pia concepção teológica nada mais é do que pura heresia, tão absurda quanto as infames opiniões de Spinoza. Em suma, uma boa leitura do *TNH* nos permite perceber que Hume caracteriza o pensamento de Spinoza tanto mais negativamente quanto mais lhe interessa desqualificar, por via indireta, a doutrina teológica da imaterialidade da alma, que ele equipara ao spinozismo.

Wim Klever, que escreveu dois excelentes artigos sobre a relação entre Hume e Spinoza<sup>5</sup>, tem uma opinião mais ousada a respeito das motivações que levaram o filósofo escocês a refutar seu colega holandês. Segundo ele, Hume, que era considerado um autor subversivo, procurou se distanciar de Spinoza para se proteger contra a acusação de ateísmo. Até aqui, todavia, tratamos apenas das estratégias argumentativas de Hume. É importante dirigirmos nossa atenção, também, ao próprio texto, para analisarmos do que, afinal, Hume está a falar. Pois bem; Hume nos diz:

“Apresentam-se dois sistemas diferentes de seres, aos quais estou supondo ser necessário atribuir uma substância ou base de inerência. Observo primeiro o universo dos objetos ou corpos: o Sol, a Lua e as estrelas; a Terra, os mares, plantas animais, homens, navios, casas, e outras produções da arte ou da natureza. Aqui aparece Spinoza, dizendo-me que todas estas coisas são apenas modificações, cujo sujeito de inerência é simples, sem composição e indivisível.

Em seguida, considero o outro sistema de seres, o universo do pensamento, ou seja, minhas impressões e ideias. Ali observo um outro Sol, uma outra Lua, outras estrelas; outra Terra e outros mares, cobertos e habitados por plantas e animais, cidades, casas, montanhas, rios; e, em suma, todas as coisas que posso descobrir ou conceber no primeiro sistema. Quando pergunto sobre essas coisas, os teólogos se apresentam e me dizem que elas também são modificações, e modificações de uma substância única, simples, sem composição e indivisível. E imediatamente sou ensurdecido por centenas de vozes que tratam a primeira hipóteses com execração e desprezo, e a segunda com aplauso e veneração. Dirijo minha atenção para essas hipóteses para descobrir qual a razão de tamanha parcialidade; e vejo que ambas têm o mesmo defeito: são ininteligíveis; e até onde podemos compreendê-las, são tão semelhantes que é impossível descobrir em uma qualquer absurdo que não se aplique também à outra”<sup>6</sup>.

### Substância material ou imaterial

Para Hume, tanto é falsa uma suposta opinião realista ou materialista, que deriva nossas percepções de uma substância material, quanto uma opinião idealista, segundo a qual nossas percepções seriam inerentes a uma substância imaterial – hipótese da imaterialidade da alma. Hume argumenta, portanto, que as nossas ideias não são acidentes de uma substância material nem – como supõe a hipótese idealista – de uma substância imaterial. Uma vez que não podemos, quer realizando uma investigação acerca da origem das ideias, quer partindo de uma definição filosófica, alcançar uma concepção satisfatória de *substância*, toda a questão relativa à materialidade ou imaterialidade da alma deve ser abandonada. Hume rejeita, pois, a questão se as percepções são inerentes a uma substância

material ou imaterial. As percepções, segundo ele, existem por si mesmas; nada é necessário para sustentá-lhes a existência.

Ora, essa concepção está plenamente de acordo com Spinoza – não, é claro, com o Spinoza caricatamente retratado na passagem acima. Muito embora a natureza seja, segundo Spinoza, uma, ou seja, ainda que não haja senão uma única substância, isso não quer dizer que a realidade seja simples, como afirma Hume. Da substância infinita decorrem, segundo Spinoza, infinitos atributos, dos quais conhecemos dois: pensamento e extensão. Há, entre os atributos, uma autonomia absoluta; tratam-se – no caso dos dois atributos em questão – de duas dimensões reciprocamente irreduzíveis. Assim é que não há, entre os atributos, nem relação causal – o que significa que um corpo não dá origem a uma ideia nem o inverso – nem relação conceitual – o que quer dizer que um corpo não pode ser concebido por uma ideia nem o contrário. Enquanto modos expressivos do atributo pensamento, as ideias somente podem ser explicadas pela potência da natureza *qua cogitans res* – enquanto coisa pensante. Ou seja, o pensamento é irreduzível à matéria.

As ideias não são, por conseguinte, modificações de uma substância corpórea indivisa – e isso quer na forma de uma totalidade material quer na forma de um corpo individual – que lhes seja preexistente. Mas isso não é tudo. Spinoza rejeita, mesmo, qualquer relação de anterioridade existencial ou antecedência conceitual entre as ideias e a mente. Afinal, a mente não é, para Spinoza, uma substância altaneira às ideias, que se fixariam nela como elementos exógenos e inerentes. A mente, pelo contrário, é a própria ideia da estrutura e das variações de uma realidade bastante composta – o corpo. Então, conquanto haja uma autonomia entre pensamento e matéria, Spinoza nos diz que o “objeto da

5Klever, Wim. “Hume contra Spinoza?”. In: *Hume Studies*, XVI, 2 (nov. 1990): 89-106. Disponível em: <http://www.humesociety.org>. Acessado em 11 de jul. de 2012. E id. “More about Hume’s debt to Spinoza”. In: *Hume Studies*, XIX, 1 (abr. 1993): 55-74. Disponível em: <http://www.humesociety.org>. Acessado em 11 de jul. de 2012. (Nota do entrevistado)

6 Hume, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: UNESP, 2000, p. 275 (Primeiro Livro, IV, 5). (Nota do entrevistado)

ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa”<sup>7</sup>. Dizer que a mente é a ideia do corpo significa identificar-lhe a natureza complexa, pois, do mesmo modo como o corpo humano é composto por uma infinidade de outros corpos, da mente humana podemos dizer que ela “não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado”<sup>8</sup>. Segue-se, também, que, se o homem consiste de uma mente e de um corpo, este corpo não existe senão tal como o sentimos<sup>9</sup>. Em suma, o que Spinoza quer dizer é que nada se apresenta à mente senão percepções, senão ideias de afecções. Hume não poderia estar mais de acordo com essa “hedionda hipótese”.

**IHU On-Line – Haveria, então, pontos de convergência entre Spinoza e Hume? O ceticismo seria um traço em comum?**

**Bernardo Bianchi Barata Ribeiro** – A julgar pela história das ideias, que dá conta da materialidade das trocas intelectuais, a relação entre os sistemas de pensamento spinozista e humeano seria algo fortuita e mesmo frouxa. Talvez mesmo dependente da inclusão de um terceiro elemento, de um denominador comum, capaz de dotar este vínculo – em verdade, triangular – de alguma consistência, de uma genuína pertinência. Refiro-me, muito especialmente a Maquiavel<sup>10</sup>. Mas para uma investigação propriamente filosófica, ainda que se tratasse de sistemas radicalmente deslocados no tempo e no espaço, a importância deveria recair,

7 Spinoza, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007, p. 97 (É II, prop. 13). (Nota do entrevistado)

8 E II, prop. 19. (Nota do entrevistado)

9 E II, prop. 13, cor. (Nota do entrevistado)

10 **Nicolau Maquiavel** (1469-1527): historiador, filósofo, dramaturgo, diplomata e cientista político italiano do Renascimento. É reconhecido como fundador da ciência política moderna por escrever sobre o Estado e o governo como realmente são, e não como deveriam ser. Separou a ética da política. Sua obra mais famosa, *O Príncipe*, foi dedicada a Lourenço de Médici II. (Nota da IHU On-Line)

ainda assim, sobre a conveniência e as afinidades existentes entre as ideias dos diferentes autores, e não sobre a substância concreta das trocas havidas.

Ao nos transferirmos para o âmbito da filosofia, todavia, deparamo-nos com novas dificuldades relativas, desta vez, às tradições filosóficas em que estes autores se situam. E certamente não poderíamos considerar Spinoza um cético, o que quer dizer que não é pela via do ceticismo que podemos apreender os pontos de convergência entre ele e Hume. Mas, sim, pela via de um naturalismo radical, ou seja, pela recusa de uma cosmologia dogmática que confira ao humano um lugar à parte dentro da natureza, como se este fosse a mais perfeita das realizações naturais e como se detivesse, sobre as demais coisas tanto quanto sobre si mesmo, uma autoridade suprema; autoridade que recebe o nome de livre arbítrio.

Em suma, o naturalismo de que falamos deve envolver uma atenção especial à inscrição do humano na natureza e a rejeição de qualquer privilégio que o separe dela; deve implicar, antes de mais, a recusa da ideia de livre arbítrio. O exercício das atividades intelectuais humanas deve, assim, ser compreendido sob a luz das mesmas leis que entendemos reger o restante da natureza. No campo propriamente ético, isso se conecta à necessária recusa de qualquer postulado moralista. Não se trata jamais de exigir que os homens queiram algo diferente daquilo que querem. Saímos, pois, do marasmo das invectivas voluntaristas que apelam para uma capacidade de autorregulação individual sobranceira à natureza. Nenhum ensinamento filosófico, nenhuma razão, é capaz de anular a potências das paixões.

**Oposição ao cartesianismo**

Ao dizer, pois, que “a razão é e deve ser apenas a escrava das paixões” Hume coloca em cena a prioridade de uma economia afetiva em relação ao enquadramento racional, o que permite que o conectemos diretamente a Spinoza que, de forma comparável, afirma: “não nos esforçamos, quere-

mos, apeteçemos ou desejamos algo porque julgamos que é bom, senão que, ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, queremos-lo, apeteçemos e desejamos”. É verdade, portanto, que, porque desejamos certa coisa, esta se nos apresenta como útil. Ou seja, a razão não possui qualquer império sobre as paixões. Nisso podemos perceber uma forte oposição ao cartesianismo que atribui à mente, dotada de livre arbítrio, a capacidade para interferir nas paixões e, mesmo, dominá-las.

Não é possível, portanto, conceber o humano como causa primeira, alheio ao encadeamento de acontecimentos que atravessa a natureza. Como tudo o mais, os homens são determinados por outras coisas. Eles não constituem uma realidade intocável, cimeira; um império. Na medida mesma em que estão submetidos às mesmas leis de determinação que abrangem as demais coisas singulares, os homens se revelam como potências abertas e permeáveis às determinações externas. Montaigne<sup>11</sup>, criticando como de hábito a pretensão humana e fiel, também ele, a certo naturalismo, afirma ser necessário “recolocarmos entre as demais criaturas. Não estamos acima nem abaixo delas. Tudo o que existe sob os céus está sujeito à mesma lei e às mesmas condições”. Do mesmo modo, Hume insiste: “há um curso geral da natureza nas ações humanas, assim como nas operações do sol e do clima”.

**IHU On-Line – Quais são os grandes aspectos nos quais Maquiavel influenciou Spinoza? Por que o senhor considera iconoclastas as obras desses pensadores? Em que medida a teoria da causalidade spinozista é filia-da à teoria da história de Maquiavel?**

11 **Michel Eyquem de Montaigne** (1533-1592): escritor e ensaísta francês, considerado por muitos como o inventor do ensaio pessoal. Nas suas obras e, mais especificamente nos seus “Ensaio”, analisou as instituições, as opiniões e os costumes, debruçando-se sobre os dogmas da sua época e tomando a generalidade da humanidade como objeto de estudo. (Nota da IHU On-Line)

**Bernardo Bianchi Barata Ribeiro** – Dois trabalhos relativamente recentes dão conta da relação entre Spinoza e Maquiavel – *Il tempo e l'occasione* (2002), de Vittorio Morfino, e *Tumulti e indignatio* (2004), de Filippo Del Lucchese. No seu livro, Morfino procura demonstrar a amplidão da influência maquiaveliana na obra de Spinoza. Segundo ele, os traços deixados por Maquiavel podem ser fixados em três níveis diferentes: i) a camada mais explícita, que concerne as duas referências que Spinoza faz a Maquiavel no *Tratado político (TP)*; (ii) um nível implícito, que diz respeito à repetição estratégica de argumentos maquiavelianos não só no *TP*, mas também no *Tratado teológico-político (TT-P)*; e (iii) finalmente, Morfino nos fala também de um extrato ontológico, presente na *Ética*, e que dá conta das importantes modificações conceituais presentes nesta obra com relação ao *Tratado de correção do intelecto*. Eu vou me servir dessa sequência estabelecida por Morfino para expor, de um modo um pouco diferente, as contribuições, ou melhor, os pontos de afinidade entre Spinoza e Maquiavel.

(I) Como se vê, Morfino nos chama a atenção para o fato de que o legado florentino não pode ser reduzido tão somente ao âmbito político. Mas, mesmo neste, a influência de Maquiavel exorbita o tratamento habitual. E isso porque, desde o primeiro capítulo, onde se encontra a primeira referência expressa ao secretário florentino, e onde Spinoza trata das diferenças entre os filósofos e os políticos, a vizinhança entre os autores concerne, muito além de uma simples polêmica antiutópica – como tem sido destacado pela crítica habitual –, uma subversão completa da própria dicotomia entre filosofia e política. Afinal, Maquiavel não é mais um político. Na verdade, ele sequer pode ser elencado entre os políticos, uma vez que a prática destes é ditada mais pelo medo do que pela razão. Ora, Maquiavel, segundo Spinoza, daria conta da ontologia política, de uma teoria que, em descrevendo *la verità effettuale*

– como é seu propósito –, é, ao mesmo tempo, instrumento de libertação contra o preconceito religioso. Ou seja, Maquiavel não visa ecoar o discurso da reprodução dos mecanismos de dominação. A sua obra tem por fim descrever as relações imagético-pasionais que atravessam a multidão, relações que, do mesmo modo que podem ensejar a dominação, podem também garantir a liberdade. E nisso ela não é apenas subversiva, pois ela não apenas denuncia o fato da tirania como também descreve os dispositivos imaginativos e afetivos que fazem com que o campo político possa ensejar a dominação. Nesse sentido, ele contribui para a libertação coletiva, mas não à maneira de um denunciamento *gesticulatório*, não à maneira de uma iconoclastia vulgar, que se detém na multiplicação das acusações impingidas ao real. Eles são certamente iconoclastas, mas iconoclastas críticos, que vão além das meras invectivas. Para ser radicalmente revolucionário, é preciso também certa dose de generosidade para compreender que a dominação não é o resultado de um mero jogo de má-fé, mas, sim, o produto de um conjunto determinado de encontros. É preciso fazer uma cartografia desses encontros; saber como eles germinam; e desenvolver mecanismos para evitá-los. Afinal, não basta eliminar o tirano, é preciso eliminar também as causas da tirania<sup>12</sup>.

### Perspectiva de multidão

(II) No *TT-P*, a descrição da estrutura passional do povo judeu, com fortes cores maquiavelianas, representa um claro tensionamento com a perspectiva contratualista, presente no texto, ao menos, em nível terminológico. No *TP*, os traços desta herança jusnaturalista, do direito natural e do pacto de constituição do Estado são suprimidos em benefício do tratamento da multidão como elemento fundamental de constituição do Estado. Emerge, então, uma verdadeira

“perspectiva da multidão”<sup>13</sup>, que inscreve a reflexão política na esfera da *multitudinis potentia*, isto é, do regime afetivo e dos hábitos do corpo coletivo. A esse respeito, o tratamento que Spinoza confere ao problema da dissolução do Estado, no capítulo IV do *TP*, é emblemático, pois a análise recai na dinâmica passional, tomando em consideração as consequências da indignação popular, tema recorrente na obra de Maquiavel.

Num pequeno texto publicado no Brasil<sup>14</sup>, Laurent Bove havia destacado precisamente esta inflexão, que diz respeito à inversão do modelo hobbesiano do contrato – a um só tempo jusnaturalista, pois implica a superação jurídica do estado de natureza pelo estado civil, e juspositivista, na medida em que a definição da *salus populi* passa a depender da figura do soberano – em prol do modelo maquiaveliano da guerra. Isso sugere que a fundação e a dissolução da sociedade devem ser investigadas a partir da estrutura passional da multidão, e não de um cálculo utilitário, mero sopesar de vantagens e desvantagens, de inspiração hobbesiana. Colocar em cena o modelo maquiaveliano da guerra equivale a reafirmar a intimidade da relação causal envolvendo multidão e soberania; relação esta que não pode ser explicada à luz de um modelo transitivo, mas sim de um modelo imanente, o que quer dizer que a soberania se define pela potência da multidão e que, portanto, o estado de natureza jamais cessa de existir. É por essa razão que Bove retoma, de forma invertida, a famosa frase de Clausewitz<sup>15</sup>:

13 Esta expressão é inspirada por Balibar: ponto de vista da massa. Cf. Etienne Balibar. *La crainte des masses*. Paris: Galilée, 1997. (Nota do entrevistado)

14 Bove, Laurent. *Direito de Guerra e Direito Comum na Política Spinozista*. In: Revista Conatus, vol. 2, n. 4 (dez. 2008). (Nota do entrevistado)

15 Carl Phillip Gottfried von Clausewitz (1780-1831): soldado e intelectual prussiano. Escreveu um livro que se tornou o mais influente trabalho da filosofia militar no mundo ocidental. Este livro, *On War* (no original alemão, *Vom Kriege*) exerceu enorme influência no pensamento militar e político durante e após o século XIX. (Nota da IHU On-Line)

12 Cf. Spinoza, Benedictus de (1677). *Tratado Político*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008, p. 114. (Nota do entrevistado)

“a política, na esfera da ordem civil, é a continuação da guerra por outros meios...”.

Também Del Lucchese privilegia – e creio que é sobre este ponto que recai sua maior contribuição –, a partir deste entrecruzamento entre Spinoza e Maquiavel, uma concepção da *potentia* enquanto crise, o que envolve uma revalorização do conflito. A crise não se opõe à potência, mas é, antes, “uma expressão sua, um modo da sua afirmação”<sup>16</sup>. Assim é que “a crise com a qual se deparam homens e Estados, príncipes e povos, não representa a exceção perante uma regra, a patologia diante da fisiologia da vida política”. Há, pois, uma dinâmica recursiva entre política e crise, o que leva Maquiavel a uma valorização dos conflitos sociais e políticos como catalisadores da política. Nesse sentido, Del Lucchese demonstra, como também o fizera Bove, que não estamos, de forma alguma, dentro do modelo hobbesiano do contrato, e Spinoza é legatário desta sensibilidade.

### Antifilosofia da história

(III) Mas é no âmbito mais propriamente ontológico que a relação entre a teoria da causalidade spinozana reflete a teoria da história maquiaveliana, tal como sugerido pela pergunta. A percepção dessa relação é uma das principais e mais originais contribuições de Morfino. Segundo ele, há em Maquiavel uma antifilosofia da história, que “refuta a concepção da temporalidade entendida como sucessão linear, serial dos eventos”<sup>17</sup> – segundo um plano concebido segundo fins –, e para a qual contingência e necessidade se implicam reciprocamente. A recorrência do tema da fortuna em Maquiavel significa a revalorização mesma da multiplicidade do existente, “o primado das relações entre as coisas sobre suas essências íntimas e o primado do aleatório sobre toda forma teológica

ou teleológica da Causa”<sup>18</sup>. A leitura de Maquiavel, empreendida durante a elaboração do *TT-P*, permitiu a Spinoza redefinir a sua concepção de causa a partir do termo *connexio*, abandonando a noção de série, hegemônica no *Tratado de correção do intelecto*, e que enseja uma concepção ainda finalista e discreta das relações entre as coisas. É justamente o conceito de *conexão* que nos permite entender uma causalidade imanente, em que um efeito jamais pode ser compreendido transitivamente – como discreto e externo – com relação a sua causa, abandonando uma ciência da essência enquanto profecia do existente. A ascendência da essência sobre a existência é colocada *sob custódia* – por assim dizer –, pois a essência não deve ser buscada na origem do ser, na forma de um *fundamento*, nem no seu fim, na forma de um *telos*. Ela somente é concebível, pelo contrário, a partir da produção de efeitos existentes, a partir da expressão de uma dada potência de agir<sup>19</sup>. Compreender a história e a política através de uma lógica da causa como ordem (*ordo sive connexio*), como propõe Morfino a partir de Balibar<sup>20</sup>, significa abandonar toda forma de filosofia da história, enquanto enquadramento baseado em séries simples e lineares, nos permitindo pôr em cena, antes, as relações infinitamente variáveis – e, portanto, aleatórias, entre as coisas.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 237. (Nota do entrevistado)

<sup>19</sup> Cf. É II, def. 2. (Nota do entrevistado)

<sup>20</sup> Étienne Balibar (1942): filósofo e professor universitário francês. Ensinou Filosofia Política e Filosofia Moral na Universidade de Paris X - Nanterre, até 2002. Atualmente leciona Francês, Inglês e Literatura Comparada e é professor afiliado do departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia em Irvine, nos Estados Unidos. (Nota da IHU On-Line)

<sup>16</sup> Filippo Del Lucchese. *Tumulti e indignatio*. Milão: Edizioni Ghibli, 2004, p. 10. (Nota do entrevistado)

<sup>17</sup> Vittorio Morfino. *Il tempo e l'occasione*. Milão: Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto (LED), 2002, p. 220. (Nota do entrevistado)

Leia as  
entrevistas

do dia no

sítio do IHU:

www.ihu.

unisinos.br

# Spinoza crítico de Descartes

Marcos André Gleizer analisa a influência cartesiana em Spinoza, e aponta que na filosofia do holandês há uma ruptura radical com a “doutrina tradicional da imortalidade pessoal”

POR MÁRCIA JUNGES

“**A**o vincular a falsidade e o erro à privação de conhecimento envolvida pelas ideias inadequadas, Spinoza demonstra que a imaginação é a única causa da falsidade, pois todas as ideias inadequadas pertencem a este primeiro gênero de conhecimento, enquanto todas as ideias adequadas pertencem à razão (segundo gênero de conhecimento) e à ciência intuitiva (terceiro gênero de conhecimento)”. A afirmação é de Marcos André Gleizer em entrevista concedida por e-mail à **IHU On-Line**. De acordo com o pesquisador, “a teoria de Spinoza rompe radicalmente com a doutrina tradicional da imortalidade pessoal, substituindo-a por uma concepção original da eternidade individual da mente que pretende libertar os homens do medo do além e anular progressivamen-

te a tristeza que nasce da consciência de sua condição mortal”.

Graduado e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, é doutor em Filosofia pela Universidade de Paris IV – Sorbonne, com a tese *Verdade e certeza em Espinosa* (Porto Alegre: L&PM, 1999). É pós-doutor pela Universidade de Princeton, nos Estados Unidos. Atualmente, leciona no Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ e é pesquisador do CNPq. Escreveu *Espinosa e a afetividade humana* (2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011) e é um dos organizadores de *Descartes e Espinosa* (Revista Analytica, vol.13, número 2 – 2ª ed. Rio de Janeiro: UFRJ – Seminário Filosofia da Linguagem, 2010).

Confira a entrevista.

**IHU On-Line – O que é a teoria da eternidade da mente na *Ética* de Spinoza? Qual é a relação entre essa teoria e um racionalismo naturalista dominado pela ideia de imanência?**

**Marcos André Gleizer** – A teoria da eternidade da mente ocupa uma posição central ao longo de todo o percurso filosófico de Spinoza, como fica claro pela simples presença da referência à eternidade tanto na formulação inicial de seu projeto, apresentado no prólogo do *Tratado da reforma do entendimento* (*TRE*) como no ponto culminante de seu sistema acabado, a teoria da beatitude desenvolvida na quinta parte da *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. No *Tratado*, Spinoza lança seu projeto de buscar um bem soberano pelo qual a mente possa ser afetada de uma “alegria eterna, contínua e suprema” (*TRE*, §1), e caracteriza este bem como consis-

tindo no “conhecimento da união da mente com a Natureza inteira” (*TRE*, §13). Na *Ética*, ele realiza o projeto demonstrando, por um lado, que esse conhecimento consiste na ciência intuitiva pela qual a mente apreende *sub specie aeternitatis* as essências das coisas finitas como modificações imanentes da substância divina, ou seja, como partes e efeitos necessários da Natureza (EVP30). Por outro lado, ele demonstra que esse conhecimento produz necessariamente um contentamento interior e um amor intelectual por Deus com os quais experimentamos as alegrias ativas constitutivas da beatitude (EVP32). Ora, se podemos conhecer as coisas *sub specie aeternitatis*, e se podemos experimentar uma alegria e um amor igualmente eternos, é porque algo em nós é eterno. Como afirma Spinoza:

“Sentimos e experimentamos que somos eternos” (EVP23S).

Toda a parte final da *Ética* é dedicada à exposição da teoria da eternidade da mente que explica a natureza, a possibilidade e a função existencial dessa “experiência” sem abrir mão da exigência de inteligibilidade integral que caracteriza a filosofia de Spinoza, e sem romper tampouco com a dissolução das dicotomias tradicionais (Deus/Natureza, mente/corpo, liberdade/necessidade, conhecimento/afeto, este mundo/outro mundo) que é promovida por sua filosofia da imanência. Isso significa que Spinoza pretende mostrar como um racionalismo absoluto colocado a serviço da intuição fundamental da identidade entre Deus e a Natureza é capaz de dar uma expressão adequada a certas demandas espirituais que as doutrinas metafísicas e religiosas tradicionais manifestam

inadequadamente através das crenças ilusórias na imortalidade pessoal e na existência de um Deus pessoal.

### Controvérsias interpretativas

Porém, embora a teoria de Spinoza tenha sido amadurecida ao longo de todo o seu percurso reflexivo, sua extrema dificuldade e densidade especulativa são reconhecidas de forma unânime pelos estudiosos, ocasionando inúmeras controvérsias interpretativas. Essas controvérsias se referem particularmente às relações existentes entre os conceitos de eternidade e imortalidade, à compatibilidade da teoria com a tese segundo a qual a mente e o corpo são duas expressões distintas de uma mesma realidade, e ao caráter pessoal ou não da “parte eterna da mente”, isto é, do intelecto (EVP40S). Evidentemente, não é possível apresentar aqui os diversos problemas metafísicos, epistemológicos e éticos envolvidos nessas complexas discussões. No entanto, gostaria ao menos de indicar alguns dos principais elementos que permitem ilustrar como a teoria de Spinoza rompe radicalmente com a doutrina tradicional da imortalidade pessoal, substituindo-a por uma concepção original da eternidade individual da mente que pretende libertar os homens do medo do além e anular progressivamente a tristeza que nasce da consciência de sua condição mortal.

Para indicar como a teoria de Spinoza refuta a doutrina tradicional da imortalidade pessoal, é preciso elencar as principais teses sobre as quais repousa essa doutrina: (1) o postulado da substancialidade e simplicidade da alma espiritual, por oposição à composição e divisibilidade do corpo; (2) a concepção da eternidade como uma forma de continuação da existência na duração, de modo que a alma continuará a existir após a destruição do corpo; (3) a tese da impossibilidade de uma experiência direta da imortalidade enquanto o corpo existe na duração, de modo que só a revelação pode ensinar que a alma sobrevive ao corpo e as formas desta sobreviva; (4) a afirmação de que a alma é dotada de uma memória intelectual que preserva sua

identidade pessoal após a morte, legitimando sua imputabilidade moral.

Em conjunção com as crenças ilusórias no livre arbítrio e na existência de um Deus pessoal, legislador moral e juiz supremo, essas teses acarretam, segundo Spinoza, a concepção da vida moral como um fardo que os homens só suportam por temor do castigo eterno e pela esperança de recompensa em uma vida futura (EVP42S). Ora, o temor – indissociável de sua oscilação com a esperança – é a paixão triste responsável pela origem e preservação das superstições que envenenam a existência, impedindo os homens de cultivar uma vida marcada pelo conhecimento intelectual e pelas alegrias ativas que nascem de seu exercício. Fica claro, assim, por que a refutação da doutrina tradicional é tão importante para o projeto ético de Spinoza.

A tese (1) é refutada pela concepção da mente como “ideia do corpo existente em ato”, isto é, como um modo finito do atributo pensamento, e não uma substância pensante. Dessa concepção se segue que a mente é tão composta quanto o corpo (EIP15), sendo constituída por ideias inadequadas da imaginação (parte temporal da mente) e ideias adequadas do intelecto (parte eterna da mente). As primeiras representam os aspectos temporais da realidade a partir das ideias das afecções que ocorrem ao corpo na duração (EVP21D). As segundas, os aspectos eternos comuns (ideias da razão) e singulares (ideias da ciência intuitiva) da realidade contidos na ideia da essência eterna do corpo (EVP29).

### Consciência da eternidade

A tese (2) é refutada pela concepção atemporal da eternidade proposta por Spinoza. Segundo essa concepção, a eternidade “não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo, mesmo quando a duração é concebida como não tendo princípio nem fim” (EI def.8). Ela não se define, portanto, pela omnitemporalidade, mas pela atemporalidade das verdades necessárias, e nenhuma categoria temporal é apropriada para descrevê-la. Assim, ela não pode ser pensada como uma continuação da duração após a vida

presente, de modo que não cabe aplicar à eternidade da mente a noção de imortalidade, pois esta remete a um acontecimento eminentemente temporal, a saber: a morte do corpo. É o que explica a ausência do termo “imortalidade” no léxico da *Ética*.

A tese (3) é refutada pela teoria do conhecimento formulada na segunda parte da *Ética*. Essa teoria explica como a mente, através das ideias adequadas da razão e da ciência intuitiva, pode tornar-se progressivamente consciente dos aspectos eternos da realidade que transparecem na duração, embora com ela não se confundam e dela não se originem. Assim, a consciência da eternidade é uma experiência intelectual que podemos desfrutar nesta vida na medida em que a vivemos racionalmente, e não algo que esperamos atingir em outra vida se agirmos contra a nossa natureza nesta vida.

A tese (4) é refutada por uma distinção entre a identidade pessoal baseada nas ideias da memória (inteiramente dependentes da imaginação (EVP21) e a identidade individual fundada na ideia da essência singular eterna do corpo (EVP22). Essa distinção permite recusar a noção de memória intelectual, excluindo qualquer função moralizadora da doutrina da eternidade da mente, pois sem recordação dos atos cometidos não há imputabilidade moral.

Por outro lado, a preservação de um cerne individual constitutivo da parte eterna da mente permite evitar tanto as interpretações místicas que dissolvem o indivíduo no Absoluto como certas concepções racionalistas de origem aristotélica que reduzem a parte eterna da alma a um mero conjunto anônimo de ideias universais.

Por fim, essa preservação permite mostrar que a teoria da eternidade da mente não esgota sua função na eliminação dos temores acerca de uma suposta vida futura, mas exerce também uma tarefa liberadora positiva na transformação de nossa relação com a morte. Essa tarefa está ligada à intensidade das alegrias ativas que nascem do conhecimento intelectual, particularmente do conhecimento de

que a essência singular eterna de cada um de nós é uma consequência necessária da essência eterna de Deus, ou seja, da compreensão de que é por sua singularidade que cada ser finito participa de forma única na plenitude inesgotável da Natureza. A compreensão de que essa participação não se mede pela duração da existência, mas se manifesta qualitativamente na realização ativa dessa existência em sua singularidade, acaba por anular a tristeza que nasce da consciência de que nossa existência na duração terá um fim (EVP38), e gera uma experiência afetiva intrinsecamente mais valiosa e intensa do que a mera continuação indefinida em uma existência marcada pela passividade e servidão (EVP40).

**IHU On-Line – Como é possível compreender a questão do erro em Descartes e Spinoza considerando a origem do Universo em um ser perfeito?**

**Marcos André Gleizer** – Essa questão incide sobre o tema de minha pesquisa atual. Meu objetivo consiste precisamente em examinar algumas das principais dificuldades interpretativas envolvidas nas soluções propostas por Descartes e Spinoza para o problema da determinação da natureza, das causas e da possibilidade do erro em um universo que, de maneira transcendente (Descartes) ou imanente (Spinoza), encontra sua origem em um ser absolutamente perfeito. Esse problema engloba um amplo leque de dificuldades de ordem metafísica, epistemológica, lógica, psicológica e moral que desafiam a reflexão filosófica desde os seus primórdios. No século XVII, ele ganha intensidade em virtude das radicais transformações científicas, culturais e religiosas que abalam esse período e renovam as dúvidas acerca da capacidade do espírito humano alcançar a verdade. É natural, portanto, que ele ocupe uma posição importante nos sistemas filosóficos de Descartes e Spinoza. No caso de Descartes, é evidente que o sucesso de seu projeto de fundamentação metafísica do conhecimento depende de uma solução satisfatória para esse problema. Afinal, a busca da certeza

“A finitude do entendimento, própria da natureza de uma criatura, explica a ignorância, isto é, a pura negação em que consiste a carência de conhecimentos”

absoluta não pode se realizar sem uma satisfatória teoria do erro. No caso de Spinoza, a confiança irrestrita que seu pensamento deposita na potência do intelecto para conhecer a verdade e promover a felicidade tampouco pode prescindir de uma explicação satisfatória para esse problema. Afinal, uma filosofia que busca a beatitude pelo conhecimento não pode se consumir sem uma explicação adequada da possibilidade dos erros que engendram a servidão.

### Ato temerário

Em sua solução, Descartes aplica ao problema do erro o modelo da solução agostiniana do problema do mal. Ele formula uma “teodiceia epistêmica” que pretende mostrar como, apesar da perfeição intrínseca das faculdades cognitivas que recebemos de Deus, nós somos os únicos responsáveis pelos erros que cometemos quando, em virtude de um mau uso do livre arbítrio, ultrapassamos os limites de nosso entendimento finito e nos pronunciamos sobre algo que não percebemos clara e distintamente. A finitude do entendimento, própria da natureza de uma criatura, explica a ignorância, isto é, a pura negação em que consiste a carência de conhecimentos. O erro, porém, supõe, além da ignorância, a afirmação voluntária

daquilo que uma ideia exibe de forma obscura e confusa. Com essa afirmação, que podemos e devemos evitar quando buscamos a verdade, realizamos um ato temerário pelo qual nos privamos do uso correto do livre arbítrio e facilmente tomamos o falso pelo verdadeiro. Ora, essa privação – que é a razão formal do erro, assim como do pecado – é uma pura negação em relação a Deus, de modo que toda a responsabilidade pela presença do erro no universo recai apenas sobre nós.

Embora a estrutura geral da solução cartesiana seja clara, a teoria voluntarista do juízo e a tese da perfeição intrínseca do entendimento nela envolvidas ainda colocam grandes dificuldades de interpretação. Essas dificuldades podem ser formuladas a partir da seguinte pergunta: Por que a vontade, sendo indiferente diante de ideias obscuras e confusas, lhes dá assentimento no contexto teórico? Trata-se de um ato arbitrário ou há alguma “tentação” que o motiva? Ou seja, é possível aderir a uma ideia obscura e confusa percebida como tal, ou a afirmação decorre de um “mascaramento” dessas características, isto é, do fato da ideia ser percebida como clara e distinta? Essas questões suscitam dois tipos de dificuldades: (1) a hipótese da pura arbitrariedade incide sobre a inteligibilidade da teoria voluntarista do juízo, pois exige o esclarecimento da natureza do controle que a vontade pode exercer sobre crenças desprovidas de fundamento racional. É possível decidir crer que algo é ou não o caso mesmo reconhecendo que não temos nenhuma evidência para esta crença?; (2) a hipótese do “mascaramento”, por sua vez, abala a tese da perfeição intrínseca do entendimento, pois, neste caso, a presença de ideias obscuras e confusas não fornece apenas a ocasião para o mau uso do livre arbítrio nos juízos falsos. Ela gera uma legítima desconfiança sobre aquela perfeição e coloca dois problemas acerca da possibilidade de erros pré-judicativos: (2.1) o problema da falsidade material das ideias (ideias que Descartes caracteriza na *Terceira Meditação* como aquelas que “representam o que nada é como se fosse alguma coisa”); (2.2)

o problema de uma apreensão equivocada de nossos próprios estados de consciência na confusão entre as ideias que parecem e as que são claras e distintas.

### Apenas ficções

A solução de Spinoza, por sua vez, parte de uma crítica radical da explicação cartesiana. Na segunda parte da *Ética*, Spinoza destrói todos os elementos desta explicação ao demonstrar que (a) a mente humana não é uma substância pensante finita, mas um modo finito do atributo pensamento; (b) que ela não possui nenhuma faculdade absoluta, não sendo dotada, portanto, de livre arbítrio (a crença nesta noção, aliás, é um exemplo privilegiado de ideia falsa (EIIIP35S)); (c) que faculdades da mente são apenas ficções, entes de razão ou noções abstratas que formamos a partir de coisas singulares e confundimos com coisas reais; (d) que ideias singulares e volições singulares são uma só e mesma coisa. Ou seja, toda ideia envolve naturalmente um juízo. Dadas essas teses, fica claro que o erro não pode resultar do mau uso de uma suposta vontade infinita, ativa e livre que transgrediria os limites de um entendimento finito e passivo. O erro não remete a uma falta imputável ao sujeito, mas a ilusões naturais que ocorrem necessariamente em certas circunstâncias e que se enraízam nas ideias inadequadas que temos em virtude de nossa mente ser uma parte finita de uma totalidade pensante infinita. Toda a elucidação das condições metafísicas de possibilidade do erro, e de sua compatibilidade com a perfeição intrínseca do universo que decorre da imanência entre Deus e a Natureza, repousa sobre a análise das consequências da relação parte/todo que vincula as ideias de nossa mente àquela totalidade que Spinoza chama de intelecto infinito de Deus (EIIIP11C).

Essa análise conduz Spinoza a propor sua explicação da falsidade e do erro como uma “privação de conhecimento envolvida nas ideias inadequadas” (EIIIP35), isto é, em ideias que, tomadas exclusivamente em sua relação com a mente humana, são

afirmações parciais, fragmentárias e confusas, pois nesta relação elas estão separadas das outras ideias que, no contexto do intelecto infinito de Deus, completam sua inteligibilidade e as tornam adequadas. Como todas as ideias, do ponto de vista do todo, isto é, de Deus, são adequadas e verdadeiras (EIIIP32), Spinoza conclui que “nada existe de positivo nas ideias que permita chamar-lhes falsas” (EIIIP33). Assim, a forma da falsidade e do erro consiste em algum tipo de negação que só tem sentido em relação à finitude da mente humana. Tal negação, no entanto, não pode consistir na ausência absoluta de conhecimentos que define a ignorância, pois Spinoza, assim como Descartes, reconhece que “ignorar ou enganar-se são coisas diferentes” (EIIIP35D). Sendo assim, Spinoza conclui que ela só pode consistir em uma privação de conhecimento que está envolvida nas ideias inadequadas que a mente tem.

### Ignorância relativa

Com a refutação da explicação cartesiana do erro como privação do bom uso do livre arbítrio e sua substituição pela privação de conhecimento envolvida nas ideias inadequadas, Spinoza suprime toda abordagem moralizadora do problema e preserva a plena perfeição do real. No entanto, seu uso da noção de privação não é isento de dificuldades. Como ele explica em sua correspondência com Blyenbergh, a privação não remete a nenhuma positividade do ato de privar (como ocorre em Descartes), mas se reduz a um modo de pensar comparativo oriundo da imaginação e desprovido de qualquer valor objetivo. Como, então, devemos entender o valor explicativo que essa noção adquire em uma demonstração racional acerca da natureza e da causa do erro? Por outro lado, tampouco é claro que seu uso consiga evitar a assimilação do erro à ignorância. Spinoza explicitamente procura evitar essa assimilação na EIIIP35D, pois ele insiste que a falsidade não pode consistir em uma “privação absoluta” (termo que parece significar aí o mesmo que “negação pura”, isto é, ausência de algo que a natureza da

coisa não comporta) ou na “ignorância absoluta”. Todo o seu esforço é de escapar da noção de carência absoluta e encontrar uma noção intermediária, algo como uma “ignorância relativa” entendida como uma ausência de informações referentes a algo de que temos alguma ideia, ausência que explica por que podemos nos enganar acerca do alcance da parcela positiva de informação que a ideia inadequada contém.<sup>1</sup> No entanto, permanece uma questão em aberto entre os intérpretes se a solução proposta é ou não satisfatória, ou seja, se a tese da positividade plena do real conduz ou não Spinoza a assimilar de tal forma ideia falsa e falta de ideia que ele teria fracassado em sua tentativa de distinguir o erro da ignorância.

### IHU On-Line – Qual é o nexó entre imaginação, verdade e falsidade na *Ética* desse pensador?

**Marcos André Gleizer** – Ao vincular a falsidade e o erro à privação de conhecimento envolvida pelas ideias inadequadas, Spinoza demonstra que a imaginação é a única causa da falsidade, pois todas as ideias inadequadas pertencem a este primeiro gênero de conhecimento, enquanto todas as ideias adequadas pertencem à razão (segundo gênero de conhecimento) e à ciência intuitiva (terceiro gênero de conhecimento).<sup>2</sup> No entanto, embora o conhecimento imaginativo seja necessariamente inadequado e constitui a única causa da falsidade, Spinoza afirma em várias passagens da *Ética* que esse conhecimento, considerado em si mesmo, não é falso nem contém

<sup>1</sup> Spinoza dá o exemplo da ideia imaginativa do sol pela qual ele é percebido como estando próximo de nós (Cf. EIIIP35S e EIVP15). Essa ideia inadequada indica como o nosso corpo é afetado pelo sol, isto é, como o sol aparece a partir da imagem que dele se forma em nosso corpo. No entanto, como tal ideia não explica a causa dessa imaginação, isto é, como ela está privada das informações acerca do processo físico de formação da imagem, a mente, enquanto ignora essas informações e desconhece a verdadeira distância do sol, confunde a informação positiva acerca do aparecer do sol com uma informação acerca do seu ser, isto é, crê erradamente que o sol possui de fato sua distância aparente. (Nota do entrevistado)  
<sup>2</sup> Cf. EIIIP41. (Nota do entrevistado)

erro algum. Apesar disso, ele jamais o qualifica de verdadeiro.<sup>3</sup> Como entender esse estatuto cognitivo ambíguo da imaginação, isto é, de um gênero de conhecimento que em certas condições engendra o erro e em outras não é nem falso nem verdadeiro? A resposta a essa questão depende, por um lado, da explicitação das relações entre as noções de inadequação, falsidade e erro, o que só pode ocorrer à luz da compreensão da originalidade da teoria da verdade formulada por Spinoza na *Ética*, e, por outro lado, da análise da origem, da natureza e do alcance do conhecimento imaginativo, de forma a evidenciar a articulação daquela ambiguidade com a duplicidade referencial constitutiva das ideias das afecções do corpo.<sup>4</sup>

Com efeito, não é possível elucidar o estatuto cognitivo ambíguo da imaginação sem compreender a originalidade da teoria spinozista da verdade. É por desconhecerem essa originalidade que os comentadores que atribuem a Spinoza uma concepção da verdade como coerência (fundada em sua noção da adequação como propriedade intrínseca da ideia verdadeira) são levados a afirmar que ele identifica a falsidade com as ideias inadequadas da imaginação, o que é incompatível com as passagens em que ele afirma a positividade dessas ideias. Por outro lado, aqueles que defendem que Spinoza adota uma concepção da verdade como correspondência são levados a afirmar que, dada a tese do paralelismo,<sup>5</sup> a lógica do sistema não

## “Faculdades da mente são apenas ficções, entes de razão ou noções abstratas que formamos a partir de coisas singulares e confundimos com coisas reais”

comporta a existência de ideias falsas. Para eles, embora as ideias imaginativas sejam necessariamente inadequadas e confusas, elas seriam verdadeiras (o que Spinoza jamais afirma).

### Assimetria nas relações entre inadequação e falsidade

Em meu livro *Verdade e certeza em Espinosa* (L&PM, 1999), procurei mostrar que a originalidade de sua posição consiste em recusar a oposição entre essas duas concepções da verdade, estabelecendo a existência de uma relação de complementaridade indissolúvel entre as exigências da coerência e as da correspondência. Essa posição, por sua vez, autoriza uma distinção entre três valores de verdade – o verdadeiro, o não verdadeiro e o falso<sup>6</sup> – e permite estabelecer a existência de uma assimetria nas rela-

ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (EIIP7). Uma de suas consequências é que toda ideia corresponde ao seu objeto. Evidentemente, a duplicidade referencial das ideias das afecções complica a questão da correspondência ao objeto. No entanto, para os comentadores que consideram que a correspondência é condição suficiente da verdade, as ideias imaginativas seriam sempre verdadeiras no que tange ao seu objeto direto (o estado atual do corpo). (Nota do entrevistado)

<sup>6</sup> Essa distinção é claramente sugerida por Spinoza no §69 do *TRE*. (Nota do entrevistado)

ções entre adequação e verdade, por um lado, e inadequação e falsidade, por outro. Se toda ideia adequada é verdadeira e vice-versa, o mesmo não ocorre na relação entre inadequação e falsidade. Embora toda ideia falsa seja inadequada, nem toda ideia inadequada é falsa, sem que isso implique que esse tipo de ideia possa ser verdadeiro. Essa hipótese interpretativa permite iluminar de maneira satisfatória o problema epistemológico da imaginação, pois permite mostrar que suas ideias inadequadas só causam a falsidade enquanto são tomadas como afirmações acerca da natureza das coisas exteriores, e são ideias não verdadeiras enquanto se restringem a indicar as afecções do corpo, isto é, a afirmar a maneira como essas coisas aparecem para nós. Com isso, é possível compreender que a mente só erra enquanto ignora a duplicidade referencial da imaginação e confunde o aparecer das coisas com o seu ser.

### IHU On-Line – O que é o “círculo cartesiano”? E qual é sua relação com Spinoza?

Marcos André Gleizer – O problema tradicionalmente conhecido pelo nome de “círculo cartesiano” se refere a uma dificuldade na estratégia argumentativa adotada por Descartes em seu projeto de fundamentação da validade objetiva do conhecimento. Segundo a objeção clássica formulada com acuidade por Arnauld em suas *Quartas objeções às Meditações metafísicas*, a dificuldade consiste em sustentar, por um lado, que nós só podemos estar certos de que as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras porque Deus existe, e, por outro lado, que só podemos estar certos de que Deus existe porque concebemos isto clara e distintamente. Dessa forma, a prova da existência de Deus – necessária para validar as ideias claras e distintas que foram colocadas em questão pela dúvida metafísica na *Primeira meditação* – suporia a validade dessas mesmas ideias, o que acarretaria (ao menos aparentemente) uma circularidade no raciocínio. Essa dificuldade, que incide sobre uma etapa central do projeto cartesiano e

<sup>3</sup> As passagens mais relevantes são EIIP17S, EIIP49S, EIVP1 e EIVP1S. (Nota do entrevistado)

<sup>4</sup> O conhecimento imaginativo é o conhecimento que a mente humana tem dos corpos singulares que existem na duração, mediante as ideias das afecções do corpo humano, isto é, as ideias das imagens produzidas no corpo humano pela ação dos corpos exteriores (EIIP17S). Por um lado, estas ideias de afecção indicam diretamente o estado atual do corpo humano (EIIP16C2); por outro lado, elas percebem indiretamente a natureza e a existência das causas deste estado (EIIP16C1 e EIIP17). As ideias de afecção possuem, assim, uma dupla referência na extensão: uma referência direta interna (o estado atual do corpo humano) e uma referência indireta externa (a causa deste estado). (Nota do entrevistado)

<sup>5</sup> Segundo essa tese, “a ordem e conexão das

engaja toda a sua metafísica, não ficou sem resposta por parte de Descartes, que procurou mostrar que a falácia é evitada mediante a distinção que ele estabelece entre a evidência atual e a evidência rememorada.<sup>7</sup> Porém, a interpretação do sentido exato e do valor de sua resposta continua sendo até hoje um dos temas mais discutidos pelos estudiosos de seu pensamento.

É importante ressaltar que a dificuldade do “círculo cartesiano” remete a um tipo de problema filosófico que ultrapassa os limites da filosofia de Descartes. Se considerarmos que a classe do que concebemos clara e distintamente engloba a classe das ideias e princípios racionais, constatamos que o problema filosófico mais amplo contido nessa dificuldade diz respeito à legitimidade de usarmos a razão para superarmos uma dúvida que questiona precisamente o valor cognitivo da razão. Trata-se, portanto, de um problema que incide sobre o sentido e a possibilidade de um projeto crítico de autojustificação ou autovalidação do conhecimento racional. Encontrar uma solução para esse problema consiste em mostrar que não há necessariamente nenhuma petição de princípio ou círculo vicioso envolvido nesse tipo de empreendimento filosófico.

Qual é, no entanto, a relação entre o problema do “círculo cartesiano” e Spinoza? Esse problema foi abordado por Spinoza tanto na introdução de seu livro sobre *Os princípios da filosofia de Descartes (PFD)*, quanto no §79 do *Tratado da reforma do entendimento (TRE)* e no capítulo VI do *Tratado teológico-político (TTP)*. Isso significa que Spinoza se defrontou com o problema não apenas em uma obra destinada a explicar o pensamento de Descartes – pensamento em relação ao qual ele deixou claro, no prefácio dos *PFD*<sup>8</sup>, ter sérias reservas

7 Cf. *Respostas às segundas objeções*, pontos números 3 e 4, final da *Quinta meditação* e *Princípios da Filosofia*, parte I, artigo 13. (Nota do entrevistado)  
8 O prefácio dos *Princípios da filosofia de Descartes* foi redigido por seu amigo L. Meyer, mas aprovado por Spinoza com algumas correções (cf. Carta 15). (Nota do entrevistado)

–, mas também em textos onde ele formulou o seu próprio pensamento filosófico. Isso indica claramente que Spinoza o abordou não apenas como “historiador da filosofia de Descartes”, mas que o reconheceu e enfrentou também como um problema filosófico mais amplo que exige uma solução satisfatória.

### Dúvida metafísica

Em sua exposição de Descartes, Spinoza apresenta a objeção de circularidade como decorrendo da conjunção de três teses: (i) “a existência de Deus não nos é conhecida por si mesma”; (ii) “tudo é incerto enquanto ignoramos a nossa origem”; (iii) “de premissas incertas não se pode concluir nada de certo”. Ele expõe, em seguida, sua interpretação da resposta cartesiana à objeção como consistindo em propor o enfraquecimento da segunda tese, ou seja, em limitar o alcance da dúvida metafísica à evidência rememorada, isentando a evidência atual da necessidade de garantia divina. No entanto, diz Spinoza, essa resposta “não satisfaz a todo mundo”. Embora ele não diga explicitamente que ela não lhe satisfaz, essa insatisfação fica clara em várias passagens da introdução aos *PFD* e se manifesta de forma cabal no simples fato dele propor uma resposta alternativa à de Descartes. Essa resposta alternativa coincide, em seus pontos essenciais, com a solução que Spinoza formula no *TRE* e no *TTP*, ou seja, em obras em que ele elabora seu próprio pensamento. Ela não passa por uma recusa de princípio da possibilidade de uma dúvida metafísica, por uma limitação arbitrária do alcance desta dúvida, ou por uma afirmação de que a existência de Deus poderia ser conhecida sem demonstração. Ela procura atacar a validade irrestrita da tese (iii) com base em uma análise das condições de possibilidade de uma dúvida autêntica. Esta análise mostra que a dúvida metafísica só pode surgir enquanto não possuímos uma ideia clara e distinta de Deus que torne logicamente impossível concebê-lo como não existindo ou como sendo enganador, e mostra que é perfeitamente possível formarmos essa ideia (o que

envolve procedimentos dedutivos) enquanto ainda duvidamos do valor objetivo das ideias claras e distintas.

Não cabe aqui entrarmos em detalhes sobre os diversos elementos envolvidos na resposta de Spinoza, mas cabe enfatizar que ele enfrenta o problema de uma dúvida radical sobre o valor objetivo da razão e propõe uma solução que pretende mostrar que a razão é capaz de justificar sua própria validade. Por que, no entanto, esse ponto merece destaque? Porque sua explicitação permite lançar uma luz diferente sobre as relações entre metafísica, teoria da verdade e epistemologia em Spinoza, e refutar a interpretação tradicional que faz de sua filosofia o exemplo privilegiado de uma construção sistemática que se instala imediatamente em Deus e suprime dogmaticamente a relevância de questões críticas sobre o conhecimento. Como procurei mostrar em meu livro *Verdade e certeza em Espinosa*, essa interpretação usual repousa sobre uma leitura superficial da célebre afirmação de Spinoza de que “assim como a luz manifesta a si mesma e as trevas, assim também a verdade é norma de si mesma e da falsidade” (EIIIP43S), desconhecendo a complexidade e originalidade das concepções de ideia, verdade e certeza que essa afirmação envolve. A reconstrução dessas concepções me permitiu mostrar como a automanifestação da verdade da ideia adequada de Deus coincide com a autojustificação da validade objetiva do saber e com a supressão das trevas da dúvida metafísica. Isso equivale a mostrar que a tese expressa no lema *verum index sui* envolve uma concepção perfeitamente coerente da autojustificação da razão, e que o racionalismo absoluto de Spinoza não repousa sobre um ato de fé cega no valor da razão. Assim, se minha leitura for correta, é legítimo dizer que a relação entre o problema do “círculo cartesiano” e o pensamento de Spinoza é muito mais profunda e interessante do que permite supor a sua limitação à mera exposição de uma solução para um problema que Spinoza teria considerado como restrito ao âmbito da filosofia cartesiana.

## IHU On-Line – Que influências a doutrina cartesiana da livre criação das verdades eternas teve sobre a Ética spinozana?

**Marcos André Gleizer** – A reflexão sobre a filosofia de Descartes ocupa um lugar de destaque na formação do pensamento de Spinoza. No entanto, essa reflexão se pauta desde o início pelo princípio da inteligibilidade integral do real, recusando, portanto, qualquer tese que suponha ou promova a existência de aspectos da realidade que sejam de direito incompreensíveis para o intelecto finito. O princípio da inteligibilidade integral do real fornece, assim, um filtro que permite a Spinoza selecionar ativamente as influências, separando os elementos da filosofia cartesiana que podem ser apropriados, transformados e utilizados na construção de um sistema filosófico rigoroso daqueles que devem ser combatidos como obstáculos à concretização desse empreendimento.

Ora, a doutrina cartesiana da livre criação das verdades eternas repousa sobre a tese da incompreensibilidade da onipotência infinita de Deus. Além disso, ela faz parte (ainda que de forma bastante original) de um conjunto mais amplo de doutrinas que, ao atribuírem intelecto e vontade livre à essência de Deus, acarretam, nas palavras de Spinoza, “um magno obstáculo à ciência” (EIP33S2). Com efeito, ele mostra como essas doutrinas não apenas produzem uma fragilização dos fundamentos da razão humana, mas acabam por conduzir a uma dissociação radical entre o intelecto humano e o intelecto divino (EIP17S), o que equivale a romper o acesso de nosso conhecimento à verdade abso-

luta. Nesse sentido, a reflexão crítica de Spinoza sobre os preconceitos imaginativos que estão na base desse amplo conjunto de doutrinas, e a explicitação das graves consequências metafísicas, epistemológicas e éticas que delas se seguem, exerce uma função importante na construção de seu sistema, pois permite detectar e eliminar pela raiz os principais obstáculos à realização de seu projeto racionalista e à instauração da doutrina da necessidade universal que ele exige.

Spinoza não examina em detalhes a doutrina cartesiana da livre criação das verdades eternas. Não há dúvida, no entanto, de que ele a conhecia bem (apesar dela jamais ter sido desenvolvida por Descartes em nenhuma de suas obras, sendo apresentada e discutida principalmente em suas cartas), e de que ela é visada em sua crítica geral aos que representam a causalidade divina segundo o modelo da liberdade da vontade. São várias as alusões a ela presentes nos escólios das proposições 17 e 33 da *Ética I*. Nesse último, ele se refere explicitamente à concepção cartesiana da liberdade divina quando menciona os absurdos da opinião que “submete tudo a uma certa vontade indiferente de Deus e sustenta que tudo depende de seu beneplácito”. Dito isso, podemos nos perguntar se a doutrina cartesiana é rejeitada em bloco por Spinoza ou se há algum aspecto dela que ele valoriza e integra de alguma forma em seu sistema. Ora, é curioso observar que imediatamente após mencionar a opinião cartesiana Spinoza afirma que ela “está menos longe da verdade do que a opinião daqueles que sustentam que Deus age em tudo tendo em vista o bem”. Essa última

opinião, Spinoza acrescenta, “parece supor a existência, fora de Deus, de alguma coisa que não depende dele, uma coisa que, ao operar, ele toma como modelo, ou uma coisa a que ele visa como se fosse um alvo preciso. Mas isso não significa senão submeter Deus ao destino, e não se poderia sustentar nada de mais absurdo a respeito de Deus, que é, como mostramos, a causa primeira e única causa livre, tanto da essência quanto da existência de todas as coisas”.

Spinoza se apropria aqui do tema da submissão de Deus ao destino, utilizado por Descartes na carta a Mersenne de 15 de abril de 1630 em que ele introduz sua doutrina. Nessa carta Descartes sustenta que afirmar que as essências e as verdades eternas não dependem de Deus, e que elas se impõem ao seu ato criador, equivale a “falar de Deus como um Júpiter ou Saturno e sujeitá-lo ao Estígio e aos Destinos”. Segundo Spinoza, a posição “indiferentista” de Descartes está menos longe da verdade do que as posições que adotam um modelo finalista do exercício da vontade divina (como será o caso de Leibniz) porque ela contém a tese verdadeira de que Deus é causa eficiente não apenas das existências das coisas, mas também de suas essências. Spinoza valoriza e incorpora esta tese antifinalista em seu sistema (EIP25), mas a dissocia cuidadosamente do falso modelo cartesiano da liberdade divina (livre criação) e o substitui por um modelo racionalista no qual as noções de liberdade, necessidade e imanência se articulam plenamente e conferem à ação divina sua adequada inteligibilidade.

LEIA OS CADERNOS IHU IDEIAS  
NO SITE DO IHU  
WWW.IHU.UNISINOS.BR

# A Ética como fundamento da filosofia spinozana

A questão fundamental para Spinoza era a busca por uma vida moral plena, destaca Lia Levy. Descartes exerceu uma influência indiscutível, embora ambos tenham interesses filosóficos distintos

POR MÁRCIA JUNGES

**N**ão apenas uma parte de sua filosofia, mas toda ela. Essa é a relação da Ética no conjunto da obra de Baruch Spinoza, examina a professora Dra. Lia Levy na entrevista que concedeu, por e-mail, à **IHU On-Line**. A pesquisadora assinala, também, que para esse autor a busca por uma vida moral plena é sua “questão filosófica por excelência”. Um de seus argumentos mais polêmicos é a recusa do livre arbítrio “como definindo a essência da liberdade”. Outro ponto que precisa ser destacado é que “a concepção spinozista do conhecimento é profundamente marcada por sua leitura da filosofia cartesiana, aliás como ocorreu com muitos de seus contemporâneos. Por muito tempo, contudo, essa influência foi vista como uma ausência de originalidade da parte de Spinoza”. Alguns apontavam o holandês como um “cartesiano menor ou um cartesiano radical”, mas sem-

pre um “continuador de Descartes. Lia Levy destaca que Descartes exerceu inegável influência sobre Spinoza, mas há uma “diferença crucial” entre os interesses filosóficos entre os pensadores.

Graduada e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Lia Levy é doutora e pós-doutora em História da Filosofia Moderna pela Universidade de Paris IV, Sorbonne, na França, com a tese *La conscience de soi selon l'Éthique de Spinoza*. Também na Sorbonne cursou pós-doutorado. Leciona na Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS e é autora de *O autômato espiritual. A subjetividade moderna segundo A Ética de Espinosa* (Porto Alegre, RS: L&PM Editores, 1998) e organizou *Descartes – objecter et répondre* (Paris, França: Presses Universitaires de France, 1994).

Confira a entrevista.

**IHU On-Line – Como podemos compreender a Ética de Spinoza dentro do contexto de seu pensamento?**

**Lia Levy** – A *Ética demonstrada segundo a ordem dos geômetras* (*Ethica ordine geometra demonstrata*) é, sem dúvida alguma, a principal obra escrita por Baruch de Spinoza, à qual ele se referia como “minha filosofia” (*Tratado da reforma do intelecto* §3, nota). Embora ela tenha sido publicada somente após sua morte, em 1677, muitos de seus contemporâneos tomaram conhecimento de seu conteúdo, seja através de cópias que circularam, seja por intermédio dos muitos comentários que suscitou.

Autor de poucas obras se comparados a outros filósofos, Spinoza publicou apenas duas em vida: *Renati Descartes principiorum philosophiae mori geometrico demonstrata* (*Princípios da filosofia de René Descartes demonstrados à maneira dos geômetras*) e o *Tractatus theologico-politicus* (*Tratado teológico-político*), publicado anonimamente. As restantes, permaneceram inéditas até a publicação de sua *Opera Posthuma* em 1677: além da *Ética*, o *Tractatus de intellectu emendatione* (*Tratado da reforma do intelecto*), o *Tractatus politicus* (*Tratado político*), ambos inacabados; e descoberto apenas bem mais tarde,

o *Korte verhandeling van's menschen leven, gezondheid, ziekte dood* (*Breve tratado sobre a vida dos homens seu bem-estar, sua doença e sua morte*).

Não creio que seja o caso descrever aqui, por pouco que seja, cada uma dessas obras, mas a simples leitura desses títulos, juntamente com a afirmação de que considerava a *Ética* como *sua filosofia*, parece-me suficiente para evidenciar o caráter essencialmente *prático* do pensamento de Spinoza. E com isso quero assinalar que a questão filosófica por excelência para esse autor é a busca de uma vida moral plena.

## “A questão filosófica por excelência para esse autor é a busca de uma vida moral plena”

Ao abrir esse livro, porém, a maioria dos leitores provavelmente se sentirá confuso, pois, na *Ética*, Spinoza trata de muitos outros temas antes de se dedicar mais explicitamente ao que hoje entendemos por essa questão. Um leitor do século XVII, contudo, não se surpreenderia em ter que ler atentamente uma longa série de considerações sobre Deus e sua relação com o mundo (parte I), sobre a natureza da alma/mente humana e seus modos de conhecer (parte II), sobre a natureza a origem dos afetos humanos (parte III), bem como sobre a força desses afetos e por que eles são a origem da nossa servidão (parte IV), para somente então poder compreender, na quinta parte da *Ética*, como podemos alcançar a verdadeira liberdade e desfrutar, *eo ipso*, da beatitude própria aos homens sábios. O sentido das reflexões de natureza ética nesse período é pensado como subordinado à sua inserção em um quadro especulativo mais amplo, que envolve teses metafísicas acerca da realidade das coisas e de sua origem, bem como de todos os aspectos relevantes para a compreensão dos fundamentos mesmo da moralidade.

### Intolerância religiosa e política

No caso particular da *Ética* de Spinoza, essa inserção ganha uma relevância ainda maior, pois esses conhecimentos não são o requisito formal para a construção de um instrumento ou de uma técnica para aplacar as paixões que nos tornam servos, mas a *realização mesma* da liberdade e da felicidade humanas. Assim, a *Ética* não é, para o pensamento de Spinoza, uma parte de sua filosofia, mas *toda* ela. Tampouco é uma reflexão racional que pretenda tão somente obter a ciência das condições da vida prática humana, das nossas virtudes e das nossas fraquezas, devidamente justificada no âmbito de uma teoria mais geral sobre o ser e o conhecer. Se nela, de fato, encontramos tal ciência, ela aí comparece como um percurso a ser percorrido e experimentado pelo leitor e, ao fim do qual, se tem o direi-

to de esperar alcançar a liberdade e a felicidade buscadas.

Cabe ainda ressaltar, a esse respeito, a força e a importância da reflexão spinozista sobre a política. Inicialmente concebida como parte da reflexão sobre as condições que determinam nossa servidão e que, nessa medida, devem ser conhecidas para que delas nos liberemos, o tratamento da sociabilidade e dos fundamentos da vida civil são objeto de algumas poucas proposições da quarta parte da *Ética*. No entanto, Spinoza passa a dedicar-se mais diretamente a esse tema motivado pelos incidentes gerados pela intolerância religiosa e política, que levariam ao fim da República (então Países Baixos) e à restauração da monarquia na Holanda e dos quais chegou a ser vítima pessoalmente (ele sofre uma tentativa de assassinato). Engajado e preocupado com o rumo dos acontecimentos, Spinoza para a redação da *Ética* e escreve o *Tratado teológico-político*, um extraordinário libelo em favor da liberdade religiosa e de expressão, apoiado em uma interpretação da Bíblia marcada pelo recurso a um método exegético racionalmente justificado.

### IHU On-Line – Como caracterizaria a ontologia spinozana?

**Lia Levy** – O que se chama habitualmente, entre os *scholars*, de “ontologia” de Spinoza é o conjunto de suas teses relativas à essência e à existência de todas as coisas e à relação que mantêm com sua causa única, ou seja, com Deus – ou ainda com a substância cuja essência é constituída de infinitos atributos infinitos. Essas

teses definem sua compreensão do que constitui a realidade de todas as coisas reais, finitas ou infinitas, atualmente existentes no tempo ou não; e seu desenvolvimento constitui a primeira parte da *Ética*.

Essa ontologia é formulada em termos comuns às teorias do século XVII, recorrendo a termos como ‘Deus’, ‘substância’, ‘atributo’, ‘modo’, ‘causa imanente’, ‘causa transitiva’, ‘duração’, ‘eternidade’, ‘infinito’, ‘finito’, etc. No entanto, praticamente todos eles são articulados em uma longa trama argumentativa que faz com que passem a designar conceitos bastante peculiares, assumindo mesmo, muitas vezes, um sentido praticamente oposto ao que lhes deu origem na tradição filosófica à qual pertencem.

Assim, por exemplo, se Deus é o tema central da primeira parte da *Ética*, muito rapidamente (proposição 16) o leitor é levado a compreender que não se trata ali do mesmo conceito partilhado pela teologia judaico-cristã e mesmo por outros pensadores laicos do período (como Descartes e Leibniz<sup>1</sup>). Se Spinoza preserva em seu sistema a tese de que o princípio e a origem de toda a realidade está em um único ser, supremo, onipotente, eterno, causa absoluta e primeira de todas as coisas, e, ainda que apenas como um de seus infinitos efeitos, onisciente, ele, porém, recusa explicitamente outras características que tradicionalmente lhe são atribuídas, como personalidade e livre arbítrio. Além disso, ele defende que pertence à natureza de Deus outras propriedades, como ser extenso, que lhe afastam por completo da concepção de Deus característica da tradição judaico-cristã. A importância dessa peculiaridade é central e pode ser razoavelmente apreciada no apêndice

1 **Gottfried Wilhelm von Leibniz** (1646-1716): filósofo, cientista, matemático, diplomata e bibliotecário alemão. A ele é creditada a criação do termo “função” (1694), que usou para descrever uma quantidade relacionada a uma curva. Geralmente, juntamente com Newton, é creditado a Leibniz o desenvolvimento do cálculo moderno; em particular por seu desenvolvimento da Integral e da Regra do Produto. (Nota da IHU On-Line)

da primeira parte da *Ética*. Ela marca ainda uma imensa distância teórica entre Spinoza e os outros racionalistas do período, como Leibniz e explica por que, malgrado ter dedicado tanto de seu pensamento à esclarecer e explicar o conceito de Deus, tenham lhe acusado de ateísmo.

### Monismo substancial

De par com essa inovação, há que se atentar para a reformulação que ele promove no conceito tradicional de substância, por ser responsável pelas teses mais características e heterodoxas de sua ontologia. Se é verdade que este é um conceito que não passará à modernidade sem sofrer muitas alterações, ainda assim o tratamento spinozista é diferenciado. Como já mostrou Alexandre Matheron<sup>2</sup> em seus cursos sobre a *Ética*, mas infelizmente até hoje inéditos, as 16 primeiras proposições da primeira parte constroem um tal conceito de substância que, aplicado à ideia que, alega Spinoza, todos nós temos de Deus como um ser absolutamente infinito, nos faz compreender que só há uma única substância na realidade (monismo substancial), que é causa imanente e necessária, e nesse sentido livre, de todas as coisas (o que permitiu que o romantismo alemão o visse como um panteísta). Destarte, todas as coisas particulares não podem ser mais consideradas substâncias, mas modos ou maneiras pelas quais a essência de Deus se expressa de forma determinada.

Das inúmeras teses que compõem a filosofia de Spinoza, creio que são essas as que compõem sua matriz, sendo pois em sua ontologia que residem suas decisões teóricas mais fundamentais e que dão sentido a seu pensamento. Naturalmente, a recusa do livre arbítrio como definindo a essência da liberdade é, podemos dizer, sua afirmação que causa mais polêmica e que, até hoje, mais chama

<sup>2</sup> Alexandre Matheron: estudioso da obra de Spinoza. Entre suas obras figuram *Individu et Communauté chez Spinoza* (Paris: Les Editions de Minuit, 1988). (Nota da IHU On-Line)

## “A Ética não é, para o pensamento de Spinoza, uma parte de sua filosofia, mas toda ela”

a atenção para sua *Ética*. No entanto, essa recusa é uma decorrência dos argumentos relacionados às teses acima mencionadas, como o mostra, bastante claramente, o apêndice da primeira parte da *Ética*, da mesma forma que sua teoria do conhecimento.

A imagem geral que nasce da compreensão de sua ontologia e dos argumentos que a sustentam é a de um naturalismo não-materialista (apesar de alguns de seus intérpretes discordarem sobre essa última característica) combinado com um teísmo heterodoxo, sintetizada na expressão, por ele utilizada, *Deus sive Natura*.

### IHU On-Line – Do que trata a noção de conhecimento na Ética desse pensador?

Lia Levy – A concepção spinozana do conhecimento é profundamente marcada por sua leitura da filosofia cartesiana, aliás como ocorreu com muitos de seus contemporâneos. Por muito tempo, contudo, essa influência foi vista como uma ausência de originalidade da parte de Spinoza. Entre os que o viam como um cartesiano menor ou um cartesiano radical, o diagnóstico seguia essencialmente o mesmo: um continuador de Descartes. Nesse sentido, muito de meu trabalho sobre esse tema foi marcado por uma tentativa de melhor demarcar a relação entre essas duas teorias. E a esse respeito, penso que há ao menos duas coisas que não se pode discutir: a influência que a filosofia de Descartes exerceu sobre Spinoza e a diferença crucial entre os interesses filosóficos de ambos

os autores. Isso posto, creio que as teses spinozistas sobre o conhecimento podem ser consideradas como uma tomada de posição refletida quanto à concepção cartesiana, tanto no que se refere ao problema do método quanto à relação entre a metafísica e o ciência e que elas constituem uma doutrina original. Embora Spinoza de fato não estivesse primariamente preocupado com os fundamentos da nova ciência física, ele estava perfeitamente a par dos debates da época a respeito e se revela preocupado em levar em conta, em sua filosofia, teses compatíveis com a nova visão de mundo e com o novo conceito de ciência em elaboração.

A originalidade de sua doutrina torna-se mais visível, porém, não apenas na comparação com Descartes, mas sobretudo em sua relação com as teses ontológicas da *Ética*. Com efeito, muitas das posições cartesianas que são rejeitadas por Spinoza também foram alvo de críticas de outros filósofos do período, inclusive dos que se declararam publicamente partidários do cartesianismo, como Antoine Arnauld e Nicolas Malebranche<sup>3</sup>. Todos eles, assim como Gottfried W. Leibniz e David Hume, mitigaram ou mesmo abandonaram por completo a importância da dúvida para a investigação filosófica, assim como o privilégio do *eu penso* como sendo, em certo sentido, princípio da filosofia. O mesmo ocorre quanto à combinação de teísmo e naturalismo mencionada acima. Se a proposta spinozista é especialmente heterodoxa, ela, contudo, não deixa de fazer parte um esforço mais geral da filosofia do XVII em redefinir as fronteiras entre a filosofia e a teologia de modo a conquistar um domínio autônomo para a razão, mas sem desstituir essa última da posição de interlocutor legítimo do diálogo racional.

### Concepção antípoda

Assim, se tomamos sua tese de que as coisas particulares não são substâncias, mas modos certos e determinados que exprimem a essên-

<sup>3</sup> Nicolas Malebranche (1638-1715): filósofo francês. (Nota da IHU On-Line)

cia de Deus, percebemos facilmente assim me parece, que sua noção de conhecimento humano não pode deixar de ser afetada. Conhecer enquanto atividade humana não pode mais pensado como o resultado de uma ou mais faculdades de um sujeito. E, de fato, sua teoria do conhecimento humano não é uma teoria que distinga e caracterize faculdades como sensibilidade ou entendimento a partir de suas funções e objetos de conhecimento. Em lugar disso, temos uma teoria que distingue tipos de *ideias* e de *modos de conhecer*. É verdade que esses modos de conhecer são referidos à alma ou mente humana, mas essa é concebida como um *composto* dessas ideias, cujas diferentes relações possíveis definem os diferentes modos pelos quais conhecemos as coisas. Ora, parece evidente que essa concepção da alma como não-substancial e como não-simples é a antípoda da concepção cartesiana de sujeito pensante.

Por essa razão, aliás bastante boa, os intérpretes de Spinoza concordam em afirmar que um dos aspectos característicos da sua teoria do conhecimento é a sua independência de um conceito cartesiano de sujeito pensante. E foi, nessa linha interpretativa que redigi minha dissertação de mestrado.

#### IHU On-Line – E o que é o conhecimento de si na *Ética* spinozana?

**Lia Levy** – Aceita essa interpretação, a explicação do conhecimento de si, ou seja, do conhecimento que cada um de nós tem de si mesmo passa também a divergir diametralmente da teoria cartesiana e, em certo sentido, convergir em direção a teorias pré-cartesianas. Se aceitamos Descartes como o marco da modernidade, isso significa que a teoria do conhecimento de si na *Ética* seria pré-moderna, bem como a concepção de sujeito aí defendida. *Grosso modo*, o que está em jogo é a questão de saber se o conhecimento de si tem ou não prioridade em relação ao conhecimento das outras coisas do mundo.

Antes de prosseguir, contudo, é imprescindível lembrar que essa questão deve ser tratada aqui em termos

## “De um modo geral, tenho pouco interesse pelas eventuais contribuições que filósofos do passado possam ter para a filosofia de nosso tempo”

pré-kantianos. Isso porque Kant contribuiu imensamente para que ela assumisse novos contornos, os quais definirão de modo decisivo os termos do debate dito “moderno” sobre a subjetividade, aí incluídos seus defensores e detratores. Esse foi o árduo trabalho de depuramento histórico e conceitual que foi preciso fazer para compreender adequadamente as teorias de Descartes e de Spinoza, e para o qual pude contar com as valiosíssimas contribuições de Jean-Marie Beyssade, meu orientador na Universidade de Paris IV-Sorbonne. Assim, por exemplo, a distinção entre conhecimento de si e consciência de si, fundamental em Kant, não foi levada em consideração, tendo sido tomadas essas expressões como significando o mesmo conceito.

Ora, o texto da *Ética* parece ratificar a referida divergência entre Descartes e Spinoza e não deixar nenhuma margem para dúvidas. Com efeito, na proposição 23 da segunda parte da *Ética*, ele afirma com todas as letras que só conhecemos a nós mesmos *na medida* em que temos as ideias de afecções, ou seja, ideias dos modos pelos quais somos afetados pelas coisas no mundo, seja elas pensantes ou corpóreas. Portanto, o conhecimento de si é *dependente* do conhecimento que temos das coisas do mundo e, nesse sentido, não pode, como quer

Descartes, ser dito primeiro ou prioritário. *End of game*.

*Et pourtant...* Sem retomar as longas e penosas considerações que tomam todos os três capítulos da primeira parte do meu livro, gostaria ao menos de dizer uma coisa que, espero, possa me conseguir ao menos o benefício da dúvida por parte dos leitores. Não apenas problemas exegéticos sugeriam uma resposta diferente, mas o seguinte problema: a *quem* se dirige a *Ética*? *Quem* é esse ou essa que aspira à felicidade e que, alega Spinoza, a pode conseguir alcançando o conhecimento de que é parte, como todas as outras coisas no mundo, da unidade fundamental de toda a natureza?

A primeira resposta que se oferece a essas perguntas, sem abrir mão da posição anterior, consiste simplesmente em, retomando inclusive trechos da *Ética*, afirmar que, justamente, o percurso proposto envolve o reconhecimento do caráter ilusório da ideia que temos de nós mesmos como sujeitos. E que somente no âmbito dessa ilusão termos como ‘eu’, ‘outrem’, ‘quem’ têm sentido. Ao que, me pareceu – e ainda parece –, cabe perguntar: certo, mas *quem* está iludido? *Como* se forma essa ilusão? Sob que *condições* se torna *possível* para uma alma que é um mero conjunto de ideias referir-se, mesmo que erroneamente, a ela mesma *como a um sujeito*?

Essas foram basicamente as perguntas que me levaram a defender, em desacordo com o que havia defendido no mestrado, que a teoria do conhecimento de Spinoza envolve um conceito de sujeito pensante, mesmo que ele não seja inteiramente conforme ao cânone cartesiano. Essa diferença eu pretendi ilustrar com a associação entre as expressões, aparentemente dissonantes, de ‘sujeito moderno’ e ‘autômato espiritual’ (*Tratado da reforma do entendimento*, §85).

**IHU On-Line – Em que sentido sua ética influencia na formulação do conceito moderno de sujeito? Nessa linha, como podemos compreender o “autômato espiritual” ao qual a**

senhora se refere em uma de suas obras?

**Lia Levy** – Antes de tudo, é preciso deixar claro que afirmar que a expressão “autômato espiritual” é usada por Spinoza para designar uma certa concepção do sujeito pensante é uma hipótese interpretativa para a qual pretendo ter fornecido boas evidências, mas que está ainda longe de ser conclusiva. Talvez mesmo se possa dizer que essa hipótese jamais deixará de ser, na melhor das hipóteses, uma chave de leitura que chama a atenção para problemas exegéticos relevantes e aponta para modelos de solução interessantes e intrigantes. Esse é um limite cuja probabilidade muito cedo me deparei em minha pesquisa e prontamente aceitei como parte de uma concepção mais ampla sobre meu interesse em história da filosofia.

O que traça esse limite é ausência significativa de textos nos quais Spinoza tratasse explicitamente do conceito de sujeito pensante e do modo como ele se ajustaria à sua filosofia. Tudo que espero ter conseguido mostrar foi que seus argumentos *pressupõem* a aceitação de um conceito de sujeito pensante que seja imediatamente consciente de si mesmo, isto é, que seja capaz de se referir imediatamente a si mesmo como sujeito, e que sua ontologia e teoria do conhecimento fornecem subsídios suficientes para *reconstruir* o que *poderia ser* ou *ter sido* sua versão para esse conceito tão fundamental para a modernidade como o de sujeito.

Essa reconstrução, de caráter essencialmente especulativo e não-exegético, faz surgir três teorias a meu ver extremamente interessantes e originais para o período (e mesmo para hoje): uma teoria lógico-ontológica acerca de unidades que são substrato de modificações sem serem substâncias, uma concepção metafísica da naturalização da consciência e da consciência de si e uma teoria do sujeito ético como autor/narrador de sua própria identidade. Sobre as duas primeiras, deixarei para me referir mais adiante. Sobre a terceira, o significado

“Em outras palavras, penso que suas teorias da liberdade e da consciência de si como fenômeno natural podem fornecer modelos de soluções adaptáveis aos nossos problemas”

dessa noção peculiar de sujeito para a reflexão ética parece-me evidente.

Embora não a tenha desenvolvido em meu trabalho, nem no livro, tampouco em artigos posteriores, esse sempre foi um dos desdobramentos que mais apreciei nessa pesquisa. Basicamente, o que procurei mostrar foi a plausibilidade de se pensar, em acordo com o espírito da filosofia de Spinoza, o conhecimento de si como o processo pelo qual o ser humano constitui-se como sujeito referindo a si as ideias que de fato lhe constituem e que variam ao longo de sua vida conforme sua interação com as coisas e os outros seres humanos.

**IHU On-Line – Dentro dessa problemática, como podemos compreender a questão da predicação? Há alguma relação desse tema com a querela dos universais?**

**Lia Levy** – Como disse, a reconstrução que propus envolveu o desenvolvimento de uma teoria acerca de substratos de modificações que não tivessem uma unidade substancial. Em um primeiro momento, a investigação sobre as eventuais consequências lógicas dessa teoria não se impunham. O fundamental consistia em mostrar que a separação dos conceitos, clas-

sicamente relacionados, de indivíduo e substância não implicavam, como muitos pretenderam, a recusa de toda e qualquer realidade às coisas particulares. Embora pareça técnico, o problema é simples: o monismo substancial, ou seja, a tese de que há somente uma única substância na realidade obriga-nos pensar como ilusória a unidade das coisas no mundo, nós inclusive? Estaria Spinoza defendendo uma versão da posição parmenídea de que a multiplicidade é mera aparência e que, na realidade, tudo é um? Ora, é praticamente consenso entre os estudiosos de Spinoza que as respostas a essas perguntas devem ser negativas. O que me propus então a fazer foi investigar as teses que Spinoza deveria aceitar para que as respostas pudessem ser de fato negativas. Essa investigação mostrou que Spinoza teria que estar adotando teses muito diferentes daquelas que estavam na base da concepção tradicional de substância e que se expressam na compreensão aristotélica da estrutura lógica do enunciado apofântico, a partir da qual surge a querela dos universais no medievo.

Essa diferença me pareceu uma pista interessante para prosseguir com a fundamentação da teoria que propus e adotei uma estratégia metodológica diferente da habitual: em vez de supor que os conceitos próprios das ontologias dos *innovatori* foram forjados de modo totalmente independente da reflexão lógica, por oposição à tradição aristotélica, visto que eles explicitamente rejeitavam a relevância filosófica dessa reflexão, resolvi me perguntar qual poderia ser a contrapartida para a análise da predicação da tese segundo a qual substâncias não são indivíduos e indivíduos não são substância, à qual subscreve Spinoza. Uma das consequências importantes que essa tese parece ter para a compreensão da predicação consiste na necessidade de reformular o conceito de sujeito de atribuição e a relação que esse mantém com os predicados que lhe são atribuídos de modo a que se conformem a uma relação todo/parte. Ora, a determinação dos aspectos lógicos próprios a essa relação, a mere-

ologia, faz parte da agenda da filosofia desde pelo menos Platão<sup>4</sup> e atravessa o curso de sua história, embora tenha recebido um tratamento técnico e formal apenas em 1916 com a obra do polonês Stanisław Leśniewski<sup>5</sup> (*Fundamentos de uma teoria geral das totalidades*, publicado em polonês). Minha investigação sobre esse tema, porém, ainda está em curso, pois devido à rejeição da lógica poucos são os textos que podem servir de base a uma reconstrução mais fiel do ponto de vista histórico. Nesse sentido, o estudo das “lógicas cartesianas”, ou seja, das lógicas influenciadas diretamente pela filosofia de Descartes, se faz necessário.

De qualquer modo, sobre a querela dos universais pode-se dizer que ela não foi propriamente resolvida, mas praticamente “cortada pela raiz” e posta de lado em bloco juntamente com uma série de outros conceitos da tradição escolástica. Naturalmente, o problema que deu origem a essa querela e, mais ainda, ao conceito de universal, este permaneceu vigente. Mas foi remodelado em novos termos, de modo que o novo debate que se instala sobre noções comuns (Spinoza), termos gerais (Locke<sup>6</sup>) e outras tantas outras alternativas dificilmente pode ser compreendido como uma *solução* em sentido próprio à famosa querela dos universais.

### IHU On-Line – Que semelhanças e diferenças apontaria entre Spinoza e Morin?

**Lia Levy** – Bem, essa é uma aproximação que fiz há muito tempo com o primeiro volume do livro *La méthode* e que hoje me parece muito forçada. De qualquer modo, a ideia geral era simplesmente chamar a atenção para o fato de que a mudança epistemológica apontada por Edgar Morin no que se refere à ciência do século XX, em particular à física quântica, envolve um modelo epistêmico semelhante àquela desenvolvido por Spinoza na segunda parte da *Ética*, em particular na chamada “pequena física” após a proposição 13. Evidentemente, e nunca é demais insistir, não se trata de uma antecipação de *resultados* ou mesmo de *teses ou problemas*, mas antes de uma concepção ou modelo de ciência.

Meu interesse com essa aproximação, devo confessar, não era advogar em defesa da contemporaneidade ou atualidade do pensamento de Spinoza por oposição ao caráter ultrapassado do pensamento cartesiano, como fez Antonio Damásio em seus livros de divulgação científica. Antes, meu intuito consistia em sugerir que *talvez a pós-modernidade* não fosse tão pós-moderna afinal...

### IHU On-Line – Quais são as maiores contribuições desse filósofo para a filosofia de nosso tempo?

**Lia Levy** – De um modo geral, tenho pouco interesse pelas eventuais contribuições que filósofos do passa-

do possam ter para a filosofia de nosso tempo. Como nós, também eles foram, em sua época, bastante atentos aos eventos à sua volta e igualmente sensíveis ao novo e à tradição, com as devidas variações de grau segundo suas respectivas “personalidades teóricas” por assim dizer. Nesse sentido são, como seremos, datados e ultrapassados. Por outro lado, acredito que sua sobrevivência para além de suas épocas e de suas histórias não se deixe reduzir apenas aos inúmeros e casuais pequenos acidentes e eventos de diversas ordens, particularmente institucionais. Ela depende ainda de algo como a genialidade, o que quer isso signifique. Ao menos a tomo como uma propriedade das obras primas em serem a um só tempo enraizadas em seu momento histórico e extemporâneas. E enquanto tais terão sempre a contribuir para a reflexão filosófica: na medida em que são interlocutores perenes para as gerações vindouras.

No caso de Spinoza, penso que há pelo menos duas questões sobre as quais temos a aprender com seus textos e argumentos: o problema da natureza da liberdade e de sua relação com o necessitarismo próprio ao discurso científico e o problema da possibilidade de um tratamento científico, no sentido em que hoje compreendemos esse adjetivo, da mente humana que não seja necessariamente reducionista, ao menos no que se refere ao modelo explicativo. Em outras palavras, penso que suas teorias da liberdade e da consciência de si como fenômeno natural podem fornecer modelos de soluções adaptáveis aos nossos problemas.

Em todo caso, gostaria de enfatizar que existe uma contribuição fundamental que é aportada por todos os filósofos da tradição: o estudo cuidadoso de seus textos e argumentos nos deslocam da estreiteza de nossas crenças e teorias, permitindo uma reflexão mais ampla e fértil. Mesmo que não seja suficiente, essa é sem dúvida uma condição da extemporaneidade e da genialidade.

4 **Platão** (427-347 a. C.): filósofo ateniense. Criador de sistemas filosóficos influentes até hoje, como a Teoria das Ideias e a Dialética. Discípulo de Sócrates, Platão foi mestre de Aristóteles. Entre suas obras, destacam-se *A República* e *O Fédon*. Sobre Platão, confira e entrevista “As implicações éticas da cosmologia de Platão”, concedida pelo filósofo Prof. Dr. Marcelo Perine à edição 194 da revista IHU On-Line, de 04-09-2006, disponível em <http://migre.me/uNq3>. Leia, também, a edição 294 da Revista IHU On-Line, de 25-05-2009, intitulada *Platão. A totalidade em movimento*, disponível em <http://migre.me/uNqj>. (Nota da IHU On-Line)

5 **Stanisław Leśniewski** (1886-1939): filósofo e matemático polonês. (Nota da IHU On-Line)

6 **John Locke** (1632-1704): filósofo inglês, predecessor do Iluminismo, que tinha como noção de governo o consentimento dos governados diante da autoridade constituída, e, o respeito ao direito natural do homem, de vida, liberdade e propriedade. Com David Hume e George Berkeley era considerado empirista. (Nota da IHU On-Line)

7 **Edgar Morin** (1921-): sociólogo francês, autor da célebre obra *O Método*. Os seis livros da série foram tema do Ciclo de Estudos sobre “O Método”, promovido pelo Instituto Humanitas Unisinos em parceria com a Livraria Cultura, de Porto Alegre, em 2004. Embora seja estudioso da complexidade crescente do conhecimento científico e suas interações com as questões humanas, sociais e políticas, se recusa a ser enquadrado na sociologia e prefere abarcar um campo de conhecimentos mais vasto: filosofia, economia, política, ecologia e até biologia, pois, para ele, não há pensamento que corresponda à nova era planetária. Além de *O Método*, é autor de, entre outros, *A religião dos saberes. O desafio do século XXI* (Bertrand do Brasil, 2001). A Revista IHU On-Line está preparando uma edição especial sobre o pensamento de Morin. (Nota da IHU On-Line)

# O primeiro “crítico das ideologias”

Círculo althusseriano apontava Spinoza como o pioneiro no criticismo ao status quo, afirma Mariana de Gainza. A pesquisadora examina, ainda, o conceito de filosofia materialista do infinito positivo, numa “disputa” com Hegel e a metafísica idealista clássica

POR MÁRCIA JUNGES

“A crítica da história mistificadora (a história das Grandes Ideias, dos Grandes Homens, etc., associada com a autocompreensão interessada dos grupos dominantes numa sociedade) e a elaboração da concepção materialista da história marxiana só foi possível porque, antes, esteve Spinoza, realizando uma crítica (inovadora, fundadora) das Escrituras, uma crítica histórico-filológica que inaugura a possibilidade de se ter uma outra relação com os textos históricos”. A afirmação é da filósofa argentina Mariana de Gainza na entrevista que concedeu, por e-mail, à **IHU On-Line**. O comentário surgiu na *École Normale Supérieure*, entre Althusser, Balibar, Macherey, Matheron e Rancière, observa. “Aquela geração dos anos 1960 vê, assim, em Spinoza o primeiro ‘crítico das ideologias’, e por isso considera sua visão da história atual e relevante”. De Gainza aponta alguns dos “rasgos materialistas da filosofia de Spinoza”, quais sejam: “sua luta contra a tradição teológica-política, no contexto de uma crítica das leituras religiosas das Escritu-

ras – junto com a ‘desconstrução’ da ideia de Deus que sustenta as perspectivas filosóficas dominantes em sua época (...); a crítica da transcendência, do finalismo e do antropomorfismo, enquanto elementos centrais das concepções do mundo da filosofia, da teologia e do senso-comum; uma consideração plural da realidade”, entre outros. A pesquisadora analisa, ainda, a influencia spinozana em Nietzsche, filósofo que reconheceu-se “realmente maravilhado” por ter descoberto um “predecessor”.

Mariana de Gainza é graduada em Sociologia pela Universidade de Buenos Aires – UBA e doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP, com a tese *Espinosa: Uma filosofia materialista do infinito positivo* (São Paulo: EDUSP, 2010), orientada por Marilena Chauí. É pós-doutora em Filosofia pela USP. É docente pesquisadora do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - CONICET (IIGG, Universidade de Buenos Aires – UBA)

Confira a entrevista.

**IHU On-Line – Por que considera a filosofia de Spinoza como “materialista do infinito positivo”?**

**Mariana de Gainza** – A filosofia de Spinoza é uma filosofia que, como se reconhece habitualmente, parte do infinito, começa pelo infinito. Isso quer dizer que, em vez de começar sua ontologia desdobrando a perspectiva do que é finito e limitado (o homem e as coisas do mundo), para chegar só no final à pergunta pelo princípio que explicaria o ser e a existência conjunta da variedade das coisas, Spinoza começa por Deus, o qual, em termos contemporâneos, poder-se-ia traduzir como um começo pela

totalidade (mas... por uma totalidade desconstruída!). A elaboração da ideia complexa da existência de uma única substância absolutamente infinita é, então, o ponto de partida de Spinoza: essa é sua “estranha” noção de Deus. *Deus sive Natura*: “Deus” é o nome da causalidade natural que explica a existência necessária e diversificada de todas as coisas (incluindo entre essas coisas naturais o homem) como seus efeitos imanentes. Ora bem, essa maneira de conceber o infinito pode associar-se com o que foi denominado “infinito positivo”, justamente para assinalar que o infinito não referiria a um “além” ou uma instância transcen-

dente, nem a um horizonte perpetuamente inalcançável, tampouco a uma realidade inacessível para o conhecimento finito: o infinito é “positivo” no sentido de ser algo real, atualmente dado, e que pode ser apreendido. Ao mesmo tempo, falar em termos de “infinito positivo” para nos referir à filosofia spinozana nos coloca imediatamente no eixo de uma polêmica. Porque foi Hegel quem caracterizou – em um movimento simultâneo de reconhecimento elogioso e de crítica – o infinito de Spinoza como “infinito positivo”.

Em suas *Lições sobre a história da filosofia*, Hegel assinala que Spi-

noza pensou a *verdadeira* infinitude, porque soube concebê-la, não como uma multiplicidade indefinida ou indeterminável (um mal infinito), mas sim como infinito em ato, quer dizer, “de um modo positivo, como um círculo que encerra dentro de si uma infinitude perfeita”. Certamente essa ideia do infinito como algo positivamente posto, acabado, fechado sobre si, que a imagem hegeliana do círculo enfatiza, é muito problemática. Entretanto, várias leituras contemporâneas de Spinoza (particularmente a de Gilles Deleuze, um anti-hegeliano convencido) colocaram igualmente a ênfase em dito caráter “positivo” na hora de caracterizar a ontologia spinozana. Falar em termos de uma filosofia do *infinito positivo*, então, situa-nos ao interior de um campo polêmico de leituras contrapostas de Spinoza (campo do qual também nós participamos como leitores de sua obra), e ao mesmo tempo permite que surja a interrogação sobre o papel do negativo no spinozismo (*o negativo* como atitude constitutiva de um pensamento crítico, e como forma de dar conta da existência real de contradições e conflitos).

### Hegel, interlocutor de Spinoza

Perguntam-me, adicionalmente, por que essa filosofia do infinito positivo seria materialista. Pois bem, ao dizer que Hegel (o “grande idealista” alemão que foi, entretanto, crucial para as elaborações conceituais da fundamental corrente do materialismo moderno inaugurada por Marx) é um interlocutor relevante na hora de pensar a obra de Spinoza, já estou dando uma chave sobre o sentido dessa reivindicação do materialismo. O que há de materialismo na filosofia spinozana (da perspectiva a que dou privilégio, que é a de uma leitura contemporânea de Spinoza) se deixa ler, por um lado, no debate ou confrontação que é possível reconstruir com o idealismo hegeliano; e, por outro lado, esse materialismo encontra um terreno fértil para seu desdobramento no diálogo com diversos autores pertencentes à heterogênea tradição do materialismo histórico (do próprio Marx, passando por Althusser, até Antonio Negri) ou com filósofos que, ao longo do século XX, tiveram em conta essa tradição na

“Em suas Lições sobre a história da filosofia, Hegel assinala que Spinoza pensou a verdadeira infinitude, porque soube concebê-la, não como uma multiplicidade indefinida ou indeterminável (um mal infinito), mas sim como infinito em ato”

hora de realizar suas próprias indagações (como seria os casos de Merleau-Ponty, Deleuze ou Adorno<sup>1</sup>, para dar só alguns exemplos). De qualquer forma, e para além da delimitação desse amplo campo de debates que diz respeito a um materialismo contemporâneo, podemos sintetizar rapidamente

<sup>1</sup> Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969): sociólogo, filósofo, musicólogo e compositor, definiu o perfil do pensamento alemão das últimas décadas. Adorno ficou conhecido no mundo intelectual, em todos os países, em especial pelo seu clássico *Dialética do Iluminismo*, escrito junto com Max Horkheimer, primeiro diretor do Instituto de Pesquisa Social, que deu origem ao movimento de idéias em filosofia e sociologia que conhecemos hoje como Escola de Frankfurt. Sobre Adorno, confira a entrevista concedida pelo filósofo Bruno Pucci à edição 386 da Revista IHU On-Line, intitulada “*Ser autônomo não é apenas saber dominar bem as tecnologias*”, disponível para download em <http://bit.ly/GCSKj1>. A conversa foi motivada pela palestra *Theodor Adorno e a frieza burguesa em tempos de tecnologias digitais*, proferida por Pucci dentro da programação do *Ciclo Filosofias da Intersubjetividade*. (Nota da IHU On-Line)

os que podemos considerar rasgos materialistas da filosofia de Spinoza: sua luta contra a tradição teológico-política, no contexto de uma crítica das leituras religiosas das Escrituras – junto com a “desconstrução” da ideia de Deus que sustenta as perspectivas filosóficas dominantes em sua época (totalidade desconstruída na Parte I da *Ética*, como base do movimento crítico spinozano); a crítica da transcendência, do finalismo e do antropomorfismo, como elementos centrais das concepções do mundo da filosofia, da teologia e do senso comum; uma consideração plural da realidade (constituída de infinitas diferenças irreduzíveis), e a “elevação” da matéria à mesma dignidade ontológica que o pensamento; sua concepção do corpo como base positiva de toda experiência, da mente como ideia do corpo, e do desejo como essência do homem; uma “epistemologia” muito avançada, que entende que há falsidade e também verdade no modo necessariamente imaginário em que os homens se relacionam entre si e com suas circunstâncias, e que reconstrói, a partir dessa constatação, as condições para um conhecimento verdadeiro; uma consideração não preconceituosa das paixões humanas, junto com a crítica das concepções moralistas, como alicerce de um realismo ético e político, que não somente trata de compreender aos homens como realmente são, mas também pretende pensar alternativas à servidão (quer dizer, à opressão do homem pelo homem).

### IHU On-Line – Qual é a importância e o contexto de surgimento da filosofia de Spinoza junto aos outros grandes racionalistas, Descartes e Leibniz?

Mariana de Gainza – Em conexão com o que vinha dizendo, consideremos como Merleau-Ponty evoca o Grande Racionalismo do século XVII. Ele diz que aquele racionalismo dos começos da modernidade, em todas suas versões, compartilhava a característica de pensar “de maneira inocente a partir do infinito”. O infinito positivo (ou infinitamente infinito), então, como pressuposto ontológico chave ou solo filosófico comum a partir do qual aqueles grandes racionalistas pensavam. O que Merleau-Ponty

ênfata é a confluência de filósofos como Spinoza, Leibniz, Descartes ou Malebranche, no que podemos descrever como uma inocente confiança na unidade absoluta do ser (Deus), que por sua vez era compatível com o espírito científico que se entusiasmava com as possibilidades de uma análise cada vez mais exaustiva da natureza, na convicção de que essas forças racionais propriamente humanas em nada se opunham à ordem divina ou à perfeita harmonia do ser. Nesse caso, a ciência e a metafísica se articulavam como aliadas em função do mesmo interesse de expansão das fronteiras do conhecimento. Aquelas filosofias da incipiente modernidade europeia exprimem, sem dúvida, a efervescência de um período de mudanças intensas nas condições econômicas, sociais, políticas e culturais, que brevemente caracterizaríamos como uma época em que os últimos vestígios medievais começam a ruir-se, ao mesmo tempo em que as novas condições do capitalismo mercantil se generalizam, em circunstâncias políticas marcadas tanto pelas guerras e disputas religiosas como pela consolidação dos Estados absolutistas, como primeira forma de existência histórica dos Estados-nação modernos. Um período de grandes transformações, então, que abre um campo de possibilidades e expectativas que, em boa medida, estimulam a razão científica nascente; sendo que ainda persistem, entretanto, os enfoques “totalizadores” da metafísica associada com a escolástica medieval, provendo as categorias e distinções de base sobre as quais também se operará uma “revolução conceitual”.

### Um espécime raro

Ora bem, se Merleau-Ponty, nesse comentário que recordávamos, unifica perspectivas tão diversas (como as dos filósofos que mencionávamos) sob o rótulo de “pensamento do Grande Racionalismo” ou “pensamento do S XVII”, o faz com intenções muito precisas. Ele elimina as diferenças de um campo de pensamento para opor esse campo, de maneira global, a outra modalidade histórica do pensamento que é aquela que está interessado em criticar (o pensamento científico finalmente triunfante, secularizado, crua-mente objetivista e especializado, que

renega de qualquer parentesco com a reflexão filosófica). Com isso quero dizer que nesse tipo de periodizações – que às vezes podem ser objetivadas em excesso pela história da filosofia – atuam “interesses” precisos que são imanentes a toda abordagem filosófica, qualquer que seja seu objeto. E esses interesses e eleições não podem senão produzir efeitos teóricos. Assim, a imagem merleau-pontiana de um “infinito positivo” como aquele no qual coincidiriam figuras tão diferentes como Bacon<sup>2</sup> ou Leibniz, Pascal<sup>3</sup> ou Spinoza, Descartes ou Locke, tende a destacar as noções de convergência, unidade, ordem, harmonia, acordo ou mediação (entre exterior e interior, entre as coisas e o pensamento, entre o particular e o universal), onde Deus funcionaria como a garantia última da coerência e da perfeita articulação de todos os “componentes” do mundo. Entretanto, meu “interesse” (como aquele de boa parte dos responsáveis da releitura contemporânea de Spinoza – iniciada em meados dos anos 1960, sobre tudo na França) é insistir na descontinuidade que faz de Spinoza um espécime raro, que não se amolda a essa “lógica clássica” que associa o infinito com a pretensão de uma “determinação completa” do ser pautada pelo imperativo da harmonia. Ao identificar Spinoza com uma filosofia *materialista* do infinito positivo, então, estabelecemos os contornos de uma disputa interpretativa não só com Hegel, mas também com esse “infinito positivo” da metafísica clássica, que é essencialmente *idealista* (pela garantia divina que não deixa de invocar como suporte da razão humana, pelo centramento e autoidentidade que atribui à consciência, pela concepção de uma individualidade convergente com a harmônica reprodução do Todo). Adicionalmente, se Hegel realiza – como eu dizia antes – um reco-

2 Francis Bacon (1561-1626): político, filósofo e ensaísta inglês. Sua principal obra filosófica é o *Novum Organum*. (Nota da IHU On-line)

3 Blaise Pascal (1623-1662): filósofo, físico e matemático francês que criou uma das afirmações mais repetidas pela humanidade nos séculos posteriores: O coração tem razões que a própria razão desconhece, síntese de sua doutrina filosófica: o raciocínio lógico e a emoção. (Nota da IHU On-Line)

hecimento que é inseparável de uma crítica do infinito positivo spinozano, em termos que agora podemos considerar replicados por Merleau-Ponty (e que se encontram igualmente idênticos, por exemplo, na crítica hegeliana de Spinoza que realiza um autor como Gerard Lebrun<sup>4</sup>), é possível identificar uma linha contemporânea de leituras do século XVII altamente influenciadas pela história da filosofia que Hegel institucionalizou com suas famosas Lições – sendo também possível reconhecer os efeitos pedagógicos dessa intervenção hegeliana na sua efetividade e, também, no que têm de tendenciosos; o qual nos permite discutir esses efeitos a partir de outra leitura de Spinoza.

### IHU On-Line – Qual é a influência do Grande Racionalismo Seiscentista nas concepções de História e Natureza subsequentes? Essas ideias chegaram aos nossos dias?

Mariana de Gainza – A pergunta é extremamente ampla, então me permito respondê-la seguindo o itinerário que priorizei nas outras respostas. Se aceitarmos a visão em bloco (que acabo de criticar) do grande racionalismo seiscentista, e decidirmos atribuir-lhe certa concepção da história, ou da relação entre natureza e história, poderíamos esquematizá-la da seguinte maneira. A história deve ser estudada de acordo com o rigor que demanda o nascente interesse científico, mas respeitando aquela “unidade do ser” (que associamos com o infinito positivo) que não admite a divisão dos saberes em áreas estanques. Então, a história dos homens (ou a história civil) não requereria de princípios autônomos, se comparada com uma “história da natureza”, que atua compilando dados, classificando-os e cotejando-os, para estabelecer conexões entre eles e para permitir, graças a isso e mediante a experimentação, o estabelecimento de relações e leis

4 Gérard Lebrun (1930-1999): filósofo e historiador da Filosofia francês. Formado em Filosofia na Sorbonne, foi convidado em 1960 a ocupar a cátedra de filosofia mantida pelo governo francês na Universidade de São Paulo (USP). Publicou, entre outros livros, *Kant e o fim da metafísica* (1970), *La Patience du concept* (1972) e *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche* (1988). (Nota da IHU On-Line)

de causalidade universais. O homem, como parte dessa natureza que ele deseja conhecer, também atua nela produzindo modificações nos encadeamentos de causas e efeitos, modificações que podem ser canalizadas para seus próprios fins. As concatenações de causas e efeitos em séries de fatos que constituiriam a história ordinária dos homens (pautada pelo jogo das paixões e das ações virtuosas) como parte incindível de uma história da natureza, estariam por sua vez marcadas por acontecimentos históricos, produzidos por heróis, reis ou grandes senhores, suscetíveis de ser narrados numa sequência que, em seu conjunto, daria conta da epopeia humana. A história natural, a filosofia da natureza e a história dos homens e seus reinos trabalham juntas, na hipótese da existência de horizontes abertos para o progresso e o enaltecimento da criação superior da criação, destinada a glorificar a perfeição divina mediante suas ações terrestres (o que significa que tais empreendimentos da razão humana na história seriam perfeitamente compatíveis com uma história providencial, ou com a eternidade do plano de Deus). Compatível com esse “infinito positivo” entendido à maneira clássica (e não do modo subversivo em que o materialismo spinozano o reconfigura, insisto mais uma vez), a natureza e a história se articulam perfeitamente na unidade hierarquizada, eterna e simultaneamente temporal, da qual participam as coisas naturais, os homens, os monarcas e Deus. Se ideias desse tipo chegam a nossos dias (como vocês me perguntam), só chegam na forma de *ideologias* mais ou menos religiosas, mais ou menos positivistas (se isolarmos a parte mecanicista do relato referida à história natural), mas visões desse tipo certamente já não podem reivindicar nenhuma pretensão científica (lembramos daquela *inocência irrecuperável* da qual falava Merleau-Pony).

### Uma crítica fundadora

Então, para responder à sua pergunta sobre a vigência daquele pensamento, novamente devo fazer uma ressalva, e dizer: o que chega aos nossos dias é uma subversão interna, uma crítica muito potente formulada do pró-

“Ao identificar Spinoza com uma filosofia materialista do infinito positivo, então, estabelecemos os contornos de uma disputa interpretativa não só com Hegel, mas também com esse ‘infinito positivo’ da metafísica clássica que é essencialmente idealista”

prio interior daquele pensamento do XVII, e endereçada a ele por Spinoza. A instigante hipótese de trabalho do grupo dos althusserianos (o próprio Althusser, E. Balibar, P. Macherey, A. Matheron, J. Rancière<sup>5</sup>), na *École Nor-*

5 Jacques Rancière: filósofo argelino, professor na universidade de Paris 8. Pensa a história, a sociedade, os movimentos políticos ou o cinema. É colaborador frequente da lendária revista *Cahiers du Cinéma* - de forma a apresentar ao seu leitor e ouvinte um novo contexto e, como consequência, uma nova possibilidade para se entender a cultura, o poder ou a força das ideologias. Um dos colaboradores do pensador Louis Althusser no volume *Lire le Capital* (Ler o Capital). É o autor de *Os nomes da história - Um ensaio de poética do saber* (Educ), *Políticas da escrita, O desentendimento: política e filosofia* (ambos pela Editora 34) e *O mestre ignorante* (Editora Autêntica), entre outras obras. Esteve no Brasil em 2005, quando participou do Congresso Internacional do

*male Supérieure* dos animados anos 1960 parisienses, foi precisamente que era Spinoza o filósofo fundamental a ser considerado na hora de tentar entender a “revolução teórica” de Marx no que diz respeito à compreensão da história. A crítica da história misticizadora (a história das Grandes Ideias, dos Grandes Homens, etc.), associada com a autocompreensão interessada dos grupos dominantes numa sociedade) e a elaboração da concepção materialista da história marxiana só foi possível, disseram eles, porque antes esteve Spinoza, realizando uma crítica (inovadora, fundadora) das Escrituras, uma crítica histórico-filológica que inaugura a possibilidade de se ter uma outra relação com os textos históricos. No *Tratado teológico-político* de Spinoza, no mesmo movimento em que o imaginário teológico (que pretende que os “livros sagrados” são a revelação da palavra de Deus aos homens) é desarticulado, se elabora uma verdade histórica; “uma” verdade, pois se refere concretamente a uma experiência singular, isto é, ao modo em que um indivíduo histórico (o povo hebreu) elaborou originalmente o relato de suas próprias vivências, através da relação com seus profetas, com sua religião, com sua política (onde o essencial, então, é a relação imaginária desse povo com suas condições reais de existência, como diria Althusser).

Aquela geração dos anos 1960 vê, assim, em Spinoza, o primeiro “crítico das ideologias” e, por isso, considera sua visão da história atual e relevante. De minha parte, acho aquele diagnóstico bastante produtivo. Ele se articula com aquela desconstrução de “Deus” da qual já falei, que coloca em seu lugar a efetividade de uma causalidade imanente, a qual, no que se refere à questão da história, nos faz mudar o foco, das tradicionais “ações individuais dos homens livres”, para os modos de produção coletiva da vida em comum, que não se explicam adequadamente pelos “fins conscientes” com os quais os homens espontaneamente associam seus atos, senão que requerem considerar em primeiro termo as *relações* dos homens entre si e

Medo, que aconteceu em São Paulo e no Rio de Janeiro. (Nota da IHU On-Line)

com as outras coisas naturais. Aquelas relações são as determinantes. E só a partir dessa determinação é possível enxergar não só certas condições atuais de sujeição (os homens não nascem livres, mas servos – eis o realismo ético de Spinoza), mas também as possibilidades concretas de produção social de autonomia (como poderíamos dizer, com uma terminologia mais contemporânea). Finalmente, no que diz respeito à relação entre Natureza e História, a perspectiva spinozana também é singular, pois não admitiria uma concepção dualista (de estilo mais tardiamente moderno) que separaria a realidade natural, por um lado, e a realidade propriamente humana ou histórica, por outro. Tampouco seria caracterizável (à maneira daquele infinito positivo seiscentista) como um monismo. O que Spinoza afirma é que há uma *única realidade*, sim, mas que se desdobra em aspectos *absolutamente heterogêneos*; de tal forma que, graças a ele, podemos afirmar que a realidade propriamente humana, isto é, a realidade social e histórica, é uma radical heterogeneidade imanente à própria natureza.

#### IHU On-Line – Sob quais aspectos perspectivismo e verdade são temáticas relacionadas entre Spinoza e Nietzsche?

**Mariana de Gainza** – A conexão entre Nietzsche e Spinoza foi reconhecida por diversos autores. Em particular, sabe-se que a leitura que Deleuze faz de Spinoza é fortemente inspirada por sua leitura de Nietzsche. Também Althusser falou em afinidades materialistas entre uma série de autores, entre os quais incluiu Marx, Freud, Spinoza e Nietzsche. Mas o que é basicamente invocado no momento de fundamentar uma conexão entre Spinoza e Nietzsche é o próprio reconhecimento que este último faz quando, logo ao ler Spinoza, declara estar “realmente maravilhado” por haver descoberto que tinha um predecessor (“um predecessor, e que predecessor!” – diz Nietzsche). E a partir disso, não só enumera cinco pontos de identificação explícita com Spinoza (o rechaço do livre arbítrio, a crítica da finalidade, a crítica de qualquer ordem cósmica/moral, a rejeição da noção de “mal”, a reivindicação da

utilidade), mas assinala também uma afinidade de perspectiva entre os dois (“sua tendência geral é igual à minha”, diz Nietzsche). Qual é essa afinidade de princípio? A de “converter o conhecimento no mais poderoso dos impulsos”. Ora bem, existe uma interpretação de Nietzsche que, a partir de uma leitura de seu “perspectivismo” em excesso aderida à letra, insiste em que a filosofia nietzscheana rejeita toda e qualquer concepção da verdade. Seria um tipo de leitura exatamente oposto àquele outro, também comum, que funciona como um estereótipo clássico de aproximação a Spinoza. Estereótipo que diria: posto que Spinoza só afirma a existência de uma substância absolutamente infinita (e essa afirmação é entendida como a identidade compacta do Todo como única verdade), não existiria, para uma filosofia que se assuma spinozana, nenhuma possibilidade de dar conta da essência e existência do individual, isto é, do *ser real* das perspectivas diversas, todas elas únicas e irreduzíveis, que constituem a variedade do mundo. Nietzsche representaria, então, o caso inverso: posto que para Nietzsche só existem forças parciais e determinadas, que se combinam ou lutam entre si, cada uma das quais afirma o que for necessário para sua própria conservação, todo “saber” deve remeter-se necessariamente a uma perspectiva singular e não pode ser generalizado, senão como mistificação ou pretensão falsa de “verdade”. O que me parece interessante, então, é exercitar uma crítica dessas leituras que poderíamos chamar de “imediatistas” (por permanecer numa certa textualidade superficial, sem conseguir penetrar as complexidades conceituais de base).

Aquela exclamação surpreendida de Nietzsche, quando diz ter encontrado um antecessor em Spinoza, não nos permite sustentar nenhuma das leituras que acabo de apresentar muito esquematicamente. Aquela forma de sentir e viver “o conhecimento como o mais poderoso dos impulsos”, certamente, diz alguma coisa a respeito do “verdadeiro”, que é possível procurar em conjunto, em Spinoza e em Nietzsche. Também os dois, lutadores contra o dogmatismo, afirmaram a existência de uma multiplicidade infinita de modos de vida, e uma correlativa diversi-

dade de pontos de vista; e foram consequentemente críticos de todas as noções universais (que não remetem a algo verdadeiramente existente, mas só servem para ordenar a experiência com fins práticos), sem que isso implicasse a recaída num relativismo, que afirmaria que toda e qualquer posição tem valor, pois exprimiria uma verdade parcial. O “conhecimento como o mais poderoso dos impulsos” se afirma desde uma posição da enunciação que certamente não é “relativista”, mas que tampouco se identifica com nenhuma fonte de enunciação de verdades universais. Que tipo de posição seria essa, então? Uma posição que se sabe singular – isto é, que se identifica com a potência de um corpo singular existente em ato e sua força de pensar; e que, por isso, pode convergir com outras, naquilo que se configura em primeira instância como força crítica, capacidade crítica.

#### Crítica perspectivista do dogmatismo

Em Spinoza e em Nietzsche, então, o que faz que uma perspectiva singular determinada possa ser dita uma perspectiva *verdadeira* é o fato de partir de uma *crítica* do dado. E Nietzsche diz claramente que se identifica com esse espírito crítico de Spinoza, pois os dois souberam perceber (e explicar) a falsidade associada com certos lugares comuns do pensamento (o livre arbítrio, a finalidade, o antropocentrismo)... Digo, então, que são perspectivas singulares afins ou convergentes, enquanto conseguem enxergar na tradição filosófica a efetividade de certos preconceitos que pautam a especulação pretensamente livre, mas em realidade serva – diríamos nietzscheanamente – de seus instintos; mostrando que esses pensamentos sempre querem, no fundo, fazer com que toda existência exista conforme a sua própria imagem. Essa crítica perspectivista do dogmatismo (que pretende justificar a legitimidade de um único modo de vida), quando consegue compreender (ou explicar por suas causas) esses comportamentos ou modos de pensar generalizados que favorecem a servidão, consegue produzir algum conhecimento, isto é, permite sustentar, como dizia Spinoza, que “temos uma ideia verdadeira”.

# “Uma filosofia de resistência à dominação”

Modelo perfeito da obediência radical é o que Spinoza descobriu e estudou, pontua o filósofo francês Laurent Bove

POR MÁRCIA JUNGES | TRADUÇÃO POR VANISE DRESCH

Uma filosofia que pensa uma “radicalidade da ‘ortodoxia’ e uma radicalidade ‘democrática’, fora de uma concepção jurídica do político”. Assim é o pensamento de Spinoza, acentua o filósofo francês Laurent Bove em entrevista por e-mail à **IHU On-Line**. Em seu ponto de vista, é possível “ler em Spinoza uma filosofia da resistência à dominação que é o próprio motor da antropogênese, ou seja, da construção dos Estados”.

Professor na Universidade Picardie Jules Verne, França, é especialista em Vauvernagues e Spinoza, além de pesquisador em áreas como ética e política da era clássica e Albert Camus. Publicou diversos artigos na revista *Multitudes*, na qual é membro do comitê de redação. Entre outros, é autor de *Espinosa e a psicologia social. Ensaios de ontologia política e antropogênese* (Belo Horizonte: Autêntica, 2012).

Confira a entrevista.

**IHU On-Line – O que significam os conceitos de “estratégia do *conatus*” e de “afirmação e resistência”, que o senhor emprega em sua leitura de Spinoza?**

**Laurent Bove –** O *conatus* (o esforço de cada ser para perseverar em seu ser, conforme a proposição 6 de *Ética* III) é essencialmente “estratégico”. Em Spinoza, o esforço de perseverança é, de fato, inseparável de uma estratégia. No entanto, é um paradoxo que este esforço e esta estratégia não sejam teleológicos, que não persigam nenhum projeto, nenhuma finalidade, nenhum objetivo. O *conatus* é, portanto, um esforço estratégico sem objeto. Sem objeto significa sem falta. O *conatus* é essencialmente uma potência de agir à qual nada falta e que tem poderosos efeitos de conservação para a coisa da qual constitui o esforço. O *conatus* afirma-se, de fato, na e pela própria produtividade do real da natureza, e esta afirmação é imediatamente também uma resistência a tudo o que possa ser obstáculo à produtividade afirmativa deste esforço. Por esta razão, o esforço é “estratégico” no sentido de que cada coisa é, em

cada instante da sua perseverança, tão “perfeita” quanto pode sê-lo (tão “poderosa” quanto pode sê-lo em seus efeitos de conservação); tão “adaptada” ao mundo quanto pode sê-lo em função dos abalos que sofre e/ou dos abalos que produz, também em parte, em sua afirmação resistente, ou seja, em função de suas múltiplas trocas complexas e *paradoxais* com o mundo.

Spinoza assinala que, de fato, as coisas, e particularmente os homens, trabalham muitas vezes para a sua servidão como se fosse para a sua salvação... E também é através da estratégia mais perfeita da qual são capazes que os ignorantes podem agir em seu próprio prejuízo! No universo necessitarista e radicalmente imanentista da filosofia de Spinoza, nada existe em si mesmo nem à parte. Isso significa que cada coisa persevera nas e pelas suas relações afetivas (a qualidade e a diversidade de suas relações), mas também que a morte virá de fora, através de relações paradoxais e destrutivas (seguidamente nas mesmas relações afetivas que a faziam viver...). A vida e a morte seguem então, no pensamento de Spinoza, os mesmos caminhos

da perseverança relacional, os do *affectio* (para o corpo) e do *affectus* (para a alma). Aliás, a noção de *conatus* (que, com *appetitus*, corresponde tradicionalmente à tradução latina do *ormè* estoico) já fora historicamente utilizada nas grandes obras latinas no contexto *guerreiro* do confronto de forças (em Cesar, Tito Lívio ou Cícero). Spinoza (através dos conceitos de *conatus* e de *fortitudo*) – segundo a noção operatória de “estratégia” que eu introduzi no comentário – insere-se, a partir de Maquiavel (e do conceito de *virtú*), na linhagem *polemológica* da noção latina de *conatus*.

## Esforço de perseverança

Ao que parece, Spinoza só introduziu o *conatus* na sua metafísica no momento da retomada da redação de *Ética*, após 1670 (na superação prática dos conflitos políticos e religiosos nos quais se envolvia ao escrever o *Tractatus theologico-politicus* e também após a sua leitura de Hobbes). É a partir de uma ontologia dinâmica da potência que o *conatus*, para Spinoza, adquire um significado muito peculiar, segundo o qual a própria ideia (ma-

quiavélica) de “estratégia” e a ideia de “esforço de perseverança” (ou de *conatus*) *identificam-se* radicalmente, no cerne mesmo da existência relacional e atual de cada coisa, no e pelo seu esforço de perseverança em seu ser.

Para Spinoza, a “coisa” é a singularidade múltipla e determinada, constituída por vários indivíduos que por “concorrerem para uma mesma ação [...], são todos juntos *causa* de um mesmo efeito” (*Ética* II, definição 7). O *conatus*, entendido como essencialmente estratégico, permite uma nova abordagem ontológica deste processo *causal* de determinação e/ou de individuação. Este processo é o de uma *determinação continuada*, no sentido de que uma coisa singular envolve em si mesma, e enquanto nela é potência (*quantum in se est*), a causa ou a razão imanente do seu esforço (ou da sua duração como continuação indefinida da existência). Quando Spinoza constrói sua teoria do *conatus* ressurgem significativamente na sua escrita as noções de perseverança e de *quantum in se est* da formulação cartesiana. A teoria do *conatus* da *Ética* III é então construída no ponto de encontro da física dos corpos individuais da *Ética* II com a metafísica da potência da *Ética* I.

O esforço de perseverança é, pois, uma afirmação dinâmica *consistente*: é a constituição da coisa ou a coisa como constituição, disposição, afeição que é perseverante. É também uma afirmação dinâmica *insistente*: a coisa persevera na e pela sua disposição ou identidade consigo mesma (a relação dinâmica que lhe é própria na comunicação do movimento entre suas partes) do real de um ser singular. Trata-se, enfim, de uma afirmação dinâmica *resistente*: resistente na e pela sua afirmação.

Desenvolvi essas teses essencialmente na introdução à minha edição do *Traité politique*, “De la prudence des corps. Du physique au politique” (p. 9 a 101, ed. Le Livre de Poche), e em *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza* (ed. Vrin, Paris, 1996), recentemente reeditado, em 2012, e cuja tradução para o Brasil será publicada em 2013 pela editora Autêntica, na Coleção Espinosiana (tradução de José Marcelo e Marcos Ferreira de Paula).

### IHU On-Line – Em que medida a filosofia spinoziana esclarece o processo de antropogênese e seus impasses históricos (“automação” e “animalização”)? E em que sentido o spinozismo constitui atualmente uma alternativa político-ética original e libertadora?

**Laurent Bove** – Na minha obra publicada no Brasil, *Spinoza e a psicologia social. Ensaio de ontologia política e antropogênese* (editora Autêntica, Belo Horizonte, 2010), tentei mostrar que a questão política em Spinoza confundia-se totalmente com a questão ética da construção das formas de “vida humana”. Os homens, de fato, não desejam ser dominados por seus iguais-semelhantes. E podemos ler em Spinoza uma filosofia da resistência à dominação que é o próprio motor da antropogênese, ou seja, da construção dos Estados (“cujo fim é a liberdade”, e não a redução dos homens ao estado de “bestas brutas e de autômatos”, *TTP* XX [6]) e, de modo mais geral, daquilo que Spinoza denomina “uma vida humana”. No *Tratado político*, Spinoza escreve que “o melhor Estado é aquele onde os homens passam suas vidas na concórdia” e ele esclarece: “entendo por isso uma vida humana [*vitam humanam intelligo*], uma vida que não se define pela circulação do sangue nem por outras funções comuns a todos os animais, mas, acima de tudo, pela verdadeira vida do espírito, pela razão e pela virtude” (*TP* V, artigo 5). Esta reflexão spinoziana sobre a diferença antropológica nos permite lançar um olhar ao mesmo tempo singular e esclarecedor sobre o estado contemporâneo do mundo.

Em “La politique comme guerre: Formule pour une démocratie radicale?”, um artigo publicado no número 9 da revista *Multitudes* [que ainda pode ser lido no site desta revista], Miguel Vatter apontava os dois adversários históricos do liberalismo contemporâneo: a ortodoxia e a democracia. Na ortodoxia e na democracia, o liberalismo identifica, segundo Vatter, dois focos de guerra que ele deve constantemente vigiar e dominar. De tal modo que a política do liberalismo concebese ela mesma “como guerra” contra essa guerra larvada que incubam indefinidamente a ortodoxia e a demo-

cracia, que não param de ameaçar o Estado de direito. Para o liberalismo, a verdadeira “paz”, que inaugura o espaço público de uma política totalmente administrada pela racionalidade jurídica, não poderá ser senão o fim vitorioso (ou a realização vitoriosa) de uma guerra imposta pelos restos ideológicos dos tempos antigos. Ora, a tese de Miguel Vatter é a de que, longe de serem simples resíduos antipolíticos, a ortodoxia e a democracia são os verdadeiros adversários alternativos do Estado de direito contemporâneo, no sentido em que expressam em si mesmas outra visão da política, uma visão da política como guerra, a política sendo guerra.

### Radicalidade democrática

Podemos partir desta importante reflexão de Miguel Vatter em filosofia política (que escrutina o âmago da nossa modernidade), mas projetando sobre o trinômio “liberalismo, ortodoxia, democracia” um enfoque *spinoziano*. Foi isso o que propus num artigo publicado no número 22 de *Multitudes*. A filosofia de Spinoza pensa também, na verdade, uma radicalidade da “ortodoxia” e uma radicalidade “democrática” fora de uma concepção jurídica do político. Mas a perspectiva spinoziana nos conduz antes a pensar que, se a democracia é o verdadeiro adversário assimétrico da política do Estado moderno, a política *moderna* (para Spinoza, aquela de Hobbes), no entanto, constrói-se na sua verdade efetiva, em simetria perfeita com um modelo de ortodoxia (para Spinoza, a teocracia). Trazer à tona essa (curiosa) equivalência tem a vantagem de permitir hoje a leitura da inquietante possibilidade que o liberalismo tem de tomar uma via explícita de erradicação histórica (ou pós-histórica) radical do seu adversário democrático e, por conseguinte, do processo de antropogênese. Esta via lhe é oferecida por um modelo de ortodoxia que já soube responder adequadamente ao problema da reivindicação democrática. Este modelo perfeito da *obediência radical* é o que Spinoza descobriu e estudou, em seu *Tractatus theologico-politicus*, através da teocracia hebraica antiga, modelo de ortodoxia (a-histórico e/ou do fim da história) do qual o Estado monárquico hobbesiano (com o

qual nos defrontamos hoje na figura jurídico-política da democracia liberal) poderia ser apenas a expressão racional moderna (pós-histórica).

Foram as bases teóricas dessa inquietante configuração, quanto às futuras perspectivas históricas que ela traz à tona, que examinamos a partir do interior da filosofia política democrática de Spinoza, em seu confronto contínuo com a mistificação jurídica hobbesiana. Em síntese, Spinoza pensa que a teocracia hebraica antiga, fazendo de Deus o soberano, resolveu perfeitamente o principal problema com o qual o Estado se defronta, aquele da obediência (na medida em que os homens são naturalmente rebeldes no sentido de que não desejam submeter-se aos seus semelhantes e, por esse motivo, a reivindicação de igualdade e de liberdade é um fator permanente de subversão e de desestabilização do Estado). Ora, se o Estado hebreu conseguiu obter uma perfeita adesão, foi correspondendo efetivamente às necessidades e aos desejos do povo, tanto no plano imaginário como no real (os dois sendo absolutamente indissociáveis). O que a análise spinoziana do Estado hebreu mostra explicitamente, na verdade, é que a perfeição da dominação só será realmente alcançada se as crenças impostas provarem sua utilidade efetiva na prática, se elas satisfizerem verdadeiramente as necessidades e os desejos. Ora, para isso, *a dominação radical dos corpos e das mentes precisa apoiar-se numa auto-organização democrática do corpo coletivo que implica necessariamente o fato de que o direito de natureza de cada um, longe de ter sido realmente transferido ou abandonado a quem quer que seja, possa, ao contrário, afirmar-se como princípio dinâmico e continuado da própria vida do corpo comum*. O exemplo hebreu prova algo totalmente paradoxal e lógico ao mesmo tempo em relação à ideia de que a soberania é efetivamente a potência do múltiplo, ou seja, que o poder soberano pode fazer de seus súditos quase o que quiser, mas isso só é realmente possível reconhecendo-se a *impossibilidade* da eliminação da cooperação humana, da resistência dos homens à tristeza e do ódio sempre sentido por aqueles que são a causa dessa tristeza. Ou, em últi-

“No universo necessitarista e radicalmente imanentista da filosofia de Spinoza, nada existe em si mesmo nem à parte. Isso significa que cada coisa persevera nas e pelas suas relações afetivas”

ma análise, reconhecendo-se a impossibilidade da eliminação das paixões e da resistência insistente de todos os homens à dominação pelos seus semelhantes. É por essa razão que a dominação integral (e/ou a heteronomia radical das mentes totalmente dominadas pelos preconceitos) precisa ser fundada numa auto-organização democrática efetiva de seu próprio imaginário (bem como das práticas e das satisfações que lhe são correlativas), auto-organização esta que deve resistir *a toda e qualquer outra forma de vida, vivenciada como coerção e dominação por forças estranhas*. De tal maneira que a reivindicação implícita, inerente a toda cooperação e que resiste secretamente de fato (e com vingança) a qualquer dominação *extrínseca*, torna-se, entre os hebreus, a resistência explícita, política e ideologicamente instituída. Nesse caso, a relação de poder e de obediência absoluta que ela requer deixa de ser, portanto, no sentido restrito, animalizante (como numa ditadura comum). Na igualdade, na fraternidade e na solidariedade efetivas fortemente mi-

méticas que a teocracia engendra, na liberdade comum que ela atualiza, a *humanitas* dos hebreus não deixa dúvida, *mas esta humanidade é aquela de um povo fadado a um estado de infância perpétua*.

### Automação e animalização

Se, por um lado, a relação de poder não é (no sentido da dominação brutal que Spinoza encontra entre os turcos) “animalizante”, por outro, ela é aqui totalmente “automatizante”. Em primeiro lugar, porque ela fixa de uma vez por todas *uma* forma de vida em maneiras singulares de afetar e ser afetado. Depois, porque determina, para a eternidade, os laços cooperativos em regime de heteronomia radical, cuja dinâmica é então aquela de uma perfeita reprodução uniforme de uma clausura identitária, territorial, política, corporal e mental. Os hebreus vivem no contentamento da fixidez, da particularidade e da uniformidade de suas disposições, numa forma de oblação integral de sua existência comum a um Deus tido por seu Rei. Na ausência “de causas que possam fazer com que [sua] imaginação seja flutuante” (*Ética* II, 42 sc.; e III def. 4 dos afetos, expl.), a dúvida, neles, é por disposição (corporal e mentalmente) impossível. É por esta razão que, entre os hebreus, essa vida de satisfação na “obediência não devia mais parecer servidão, e sim liberdade”, fazendo com que consequentemente “ninguém desejasse o que era proibido, mas [somente] o que era ordenado” (*TTP* XVII [25]). No Estado hebreu, existiria, pois, um *controle anônimo e absoluto da socialização*, isto é, pela economia das instituições teocráticas, uma comunicação do movimento entre as partes do corpo coletivo que sempre se efetua necessária e indefinidamente segundo os mesmos afetos recíprocos. Esta solução de controle total, que faz da obediência “uma segunda natureza” (*TTP* XVII [23]) e do futuro o *continuum* de um eterno presente, liquida integralmente a liberdade e a criatividade da potência do múltiplo. A tal ponto que o mandamento do soberano (a Lei) identifica-se à necessidade mesma da vida ou do desejo do próprio sujeito, sem possibilidade de variação nem crítica, sendo então perfeita a automação dos indivíduos. Em suas mais se-

cretas reivindicações, cada cidadão é o melhor garante da ortodoxia. A ideia de automação, então, vai muito além daquela de animalização. De fato, na automação o regime de heteronomia diz respeito à instrumentalização da integralidade *das funções humanas*, não somente a todo o dispositivo dos afetos, mas também à razão, que é, em cada hebreu, o aparelho teocrático feito homem. Revela-se assim, indiretamente, nessa figura particularizada da humanidade que se dá como o modelo de ortodoxia de uma vida “verdadeira”, a nova norma imanente de um homem tão perfeitamente animalizado ao qual não faltaria nem inteligência nem sentimentos ajustados ao seu próprio esforço para viver (satisfazer os seus desejos e as suas necessidades), mas que, nesta e por esta nova “prudência” do animal social-histórico, seria privado de qualquer possibilidade de interrogação *radical* sobre a sua própria vida e, de maneira mais geral, privado de um pensamento livre de todo e qualquer poder. Na medida em que são instrumentalizadas, na e pela economia do pensamento e da vida (e/ou das reivindicações) de um grupo humano determinado *que existe com o sentimento da sua liberdade e da perfeição da sua humanidade*, as funções humanas tornam-se assim as forças produtivas da animalização dos homens. E essa animalidade não é mais aquela de seres reduzidos à posição das “bestas brutas” ou das *pécoras* das tiranias religiosas, e sim a dos homens com funções de “homens” cuja prudência/potência “humana” (ou a “liberdade”) é absorvida, sem resto, no sujeito da obediência racional. *É então para o homem atual que a nova animalidade acena.*

O reino monárquico e anônimo do mercado, a presença mágico-religiosa da mercadoria, que devora o presente vivo do nosso desejo (reduzindo-o à escolha das mercadorias possíveis e/ou à escolha dos meios para adquiri-las), não seria, na mais profunda servidão, a ilusão estrutural da liberdade e de seus direitos, oferecidos aos cidadãos-eleitos como objetos de consumo corrente e como horizonte político insuperável e privilegiado da política liberal? Segundo o mesmo modo do modelo primitivo da ortodoxia! Pois é justamente pela re-

lação de amor (a adesão) com a mercadoria e/ou com Deus e pela renovação da alegria sentida diante da sua ideia que se exerce o poder anônimo de maneira imanente na quase inutilidade de um poder explícito direto, ou mesmo no apelo reiterado a obedecer a Deus que os hebreus inscreveram entre os olhos, nas mãos, nas portas das casas, e que encontramos também todos os dias (através das *palavras de ordem* da comunicação) em nossa correspondência, nas nossas roupas, nos muros, nos jornais, nas telas e, em última instância, nas próprias exigências da estratégia de nossos desejos e de suas necessidades. De fato, o novo tipo antropológico supõe a dupla redução tendencial do desejo humano à forma-necessidade e do objeto desejado à forma-mercadoria. Nessa operação, o que está sendo eliminado não é a potência do desejo em si (sem esta potência imanente, não haveria mais mercado capitalista nem poder!), e sim sua versatilidade ontológica e a multiplicidade histórica de suas vias de atualização. O que se veem reduzidos são o campo dos possíveis da constituição do mundo e o duplo processo que lhe é correlativo, a individuação (de um devir humano *autônomo*) e a individualização (de um devir humano *singular*). Como se nossa pós-modernidade combinasse as duas formas matriciais da servidão radical, as quais se reforçam mutuamente. Pela privatização da sua vida (a “solidão” política dos turcos) e pela ilusão da liberdade do desejo (a dos hebreus), o homem atual trabalha para a sua solidão como se fosse para a sua salvação. A possibilidade inquietante de um fechamento (por certo, nunca definitivo) da história não é, portanto, um absurdo. Ela só pode ser descartada do nosso horizonte através da capacidade das resistências de encontrar formas de expressão que fujam da ordem monárquica do regime liberal universal de ortodoxia sob suas aparências capciosas de democracia.

**IHU On-Line – Quais são os aspectos dos escritos de Spinoza que oferecem elementos para uma compreensão do ensinamento de Cristo a partir de uma perspectiva política, materialista e revolucionária?**

**Laurent Bove** – Mostrei em vários artigos – um deles foi publicado no Brasil, na *Revista Conatus, Filosofia de Spinoza*, intitulado “Cristo e o Império” (Fortaleza, Ceará, 2011) – que, na obra de Spinoza, encontramos uma possibilidade de leitura do ensinamento de Cristo na perspectiva de uma Teologia da Libertação<sup>1</sup>. Ante a decadência e a dissolução do Estado judaico, que vai favorecer (e acelerar) a invasão das tropas romanas, Spinoza mostra, com efeito, que duas atitudes religiosas e políticas pareciam então possíveis: ou recusar essa dissolução, percebida como um processo negativo e, por conseguinte, desejar uma reterritorialização dos antigos valores, ou então afirmar estrategicamente essa dissolução para fazer dela um meio de transvaloração de todos os antigos valores: este segundo caminho, segundo Spinoza, será o escolhido por Cristo. Recusar a dissolução significava não fazer um pacto com o inimigo, uma vez que isso é um pecado. Tratava-se então de defender a qualquer preço a ordem simbólica judaica centrada no Templo de Jerusalém. Os zelotes (Spinoza não os designa explicitamente, mas é justamente ao irresistível fanatismo destes na defesa de Jerusalém que ele se refere – via Tácito), fariseus por sua ideologia religiosa, defenderam o Templo, centro vital do campo simbólico judaico, com obstinação durante toda a guerra, principalmente em seu último episódio (contra Tito), quando todos morreram. O Templo foi totalmente destruído e, com ele, o Estado de Israel.

Segundo Spinoza, Cristo havia previsto este desaparecimento definitivo (de 70). Cerca de cinquenta anos antes desse colapso definitivo do Estado hebreu, Cristo ensina uma segunda atitude (religiosa “e” política) ante a dissolução da ordem simbólica judaica

<sup>1</sup> **Teologia da libertação:** escola importante na teologia da Igreja Católica, desenvolvida depois do Concílio Vaticano II. Surge na América Latina, a partir da opção pelos pobres, e se espalha por todo o mundo. O teólogo peruano Gustavo Gutiérrez é um dos primeiros que propõe essa teologia. A teologia da libertação tem um impacto decisivo em muitos países do mundo. Sobre o tema confira a edição 214 da IHU On-Line, de 02-04-2007, intitulada *Teologia da libertação*, disponível para download em <http://bit.ly/bsMG96>. (Nota da IHU On-Line)

e a invasão romana. Em seu aspecto universal, o ensinamento de Cristo, fazendo a distinção entre a função necessária e vital da lei a que se deve obedecer e o seu conteúdo circunstancial discutível, revela a natureza paradoxal da relação simbólica. Cristo faz essa distinção de maneira explícita demarcando o seu ensinamento, essencialmente ético, fora de toda e qualquer cumplicidade política *particular*. *Ele ensina que o sagrado é o laço social*, a comunidade dos homens em si mesma, e não a lei deste ou daquele Estado particular, seja ele um Estado religioso. Através dessa demarcação, Cristo conserva o *essencial* da lei de Moisés, isto é, o espírito de fraternidade entre judeus que esse Estado ensinava. Mas a fraternidade passa a ser então ensinada a todos os homens sem exceção. Extraindo o espírito de fraternidade do seu contexto histórico e político particulares (a teocracia hebraica), Cristo separa, sem dúvida, o seu ensinamento de qualquer política particular e do nacionalismo judeu sobre o qual se apoia a resistência zelote, mas tal ensinamento, que constitui no amor pelo próximo o cimento mais forte de toda vida comum, *permanece inseparável do ideal político de igualdade social, de fraternidade e de liberdade coletiva, o qual lhe deu origem e cuja promessa ele sempre carrega consigo*.

### Potência dos corpos

Na verdade, o que Cristo ensina, numa situação histórica que, segundo ele, não oferece saída política para o Estado hebreu, é *um retorno aos princípios* desse Estado. Ora, tal retorno envolve paradoxalmente não a salvação do Estado hebreu, mas o seu desaparecimento. No entanto, esse desaparecimento do Estado, na superação da sua particularidade teocrática ligada às suas origens bárbaras, se dá em proveito da realização universal dos princípios democráticos desse Estado, adaptados a homens já engajados no processo civilizatório. Pois, aqui, o “retorno aos princípios” é retorno aos próprios princípios da socialidade. Nessas condições, o espírito da abordagem “política” de Cristo tem algo maquiavélico. Diante da mutação radical imposta pela fortuna romana, trata-se, por certo, de abandonar pro-

## “A filosofia de Spinoza pensa também, na verdade, uma radicalidade da ‘ortodoxia’ e uma radicalidade ‘democrática’ fora de uma concepção jurídica do político”

visoriamente o lugar fixo do poder, mas isso é para suscitar a resistência/a insurreição da força da vida para a apropriação de um tempo e de um espaço históricos coletivos fora das relações de dominação. Ao contrário da ilusão zelote, o retorno aos princípios não pode ser então uma reterritorialização nacionalista, podendo ser apenas, inversamente, uma universalização ou uma internacionalização dos princípios democráticos que orientaram a criação desse Estado e, aliás, de qualquer Estado. Cristo, com efeito, substituindo o templo, tornou-se o produtor do novo espaço do Filho do homem coletivo, fora das relações de dominação. Pois o que é projetado são a extensão e a expansão ilimitadas da força do corpo social para fora do fetichismo dos códigos supersticiosos e das lógicas de poder: é a ressurreição coletiva dos corpos. Cristo, diz Spinoza, “tira seus discípulos do meio dos mortos desde que eles sigam o seu exemplo”, ou seja, desde que adotem essa prática poderosa de justiça e de caridade constitutiva de fraternidade, de igualdade e de prazer de viver em conjunto, que é a própria dinâmica da sua ressurreição. Isso significa que a benção dos corpos, em parte já libertados do fascínio do dinheiro e das

honras, libertados da superstição da Lei e do medo da morte, é imediata e material: é “a posse da eternidade”, o próprio gozo da liberdade coletiva no amor pelo próximo.

O que Cristo ensina é justamente uma prática da potência dos corpos, da insurreição coletiva da vida contra as lógicas mortíferas da dominação. Cristo (a potência da palavra que se fez “carne”) é, pois, o novo Templo, o novo centro simbólico, a nova lei que, transgredindo todas as fronteiras, ensina essa fraternidade universal que os hebreus, acreditando-se os únicos eleitos de Deus, tinham zelosamente reservado para si mesmos. O novo centro, portanto, está por toda parte e em lugar nenhum de maneira privilegiada, mas somente onde reina efetivamente “o espírito de Cristo”, ou seja, onde estão as *práticas* poderosas de Justiça e de Caridade e onde se pode dizer o que João disse a Cristo, onde “o Verbo se fez carne” – em outras palavras, práticas comuns de libertação. Essa é uma leitura possível da lição de Spinoza a respeito de Cristo.

### IHU On-Line – Sob que aspectos Spinoza retoma a querela dos universais em sua filosofia?

**Laurent Bove** – Desde o conflito, em Sófocles<sup>2</sup>, de Antígona com Creonte, ou mesmo desde a recusa de Sócrates<sup>3</sup> de obedecer às ordens do governo dos Trinta [Tiranos], o “indivíduo” é simbolicamente concebido como o que resiste ao poder do “Todo” (ou do Um/Como poder). O indivíduo reivindica, assim, uma potência singular, uma parte ativa constituinte da constituição do mundo. Historicamente podemos situar a emergência do indivíduo no movimento de um

2 **Sófocles:** dramaturgo grego. Viveu em Atenas, cerca de 400 anos antes da Era Cristã. Considerado um dos mais importantes escritores gregos da tragédia. *Édipo Rei* e *Antígona* e *Electra* são as suas peças mais conhecidas (Nota da IHU On-Line)

3 **Sócrates** (470 a. C. - 399 a. C.): filósofo ateniense e um dos mais importantes ícones da tradição filosófica ocidental. Sócrates não valorizava os prazeres dos sentidos, todavia escalava o belo entre as maiores virtudes, junto ao bom e ao justo. Dedicava-se ao parto das ideias (Maiêutica) dos cidadãos de Atenas. O julgamento e a execução de Sócrates são eventos centrais da obra de Platão (*Apologia* e *Crítion*). (Nota da IHU On-Line)

pensamento “imanentista” que, dentro do neoplatonismo e da problemática modelo/cópia, tende – a partir de Nicolaus Cusanus<sup>4</sup> – a radicalizar-se, separando-se do idealismo da emanção. A posição de Gillherme de Ockham<sup>5</sup>, por sua vez, é independente e paradoxal, na medida em que se trata de desvincular-se da problemática do modelo através da posição da onipotência da transcendência divina na criação do mundo: o mundo é então contingente e, por isso, possui suas próprias leis, que o espírito humano, fora da especulação teológica, pode explorar. Em política, por outro lado, como não há modelo teológico, a teocracia é ilegítima e cabe aos homens decidirem juntos o seu destino comum. É na radicalização da imanência que Spinoza encontra, por sua vez, a questão do singular ou da singularidade, que designa aquilo que expressa a dimensão mais estritamente individual de qualquer existência, recusando o primado do conceito sobre o indivíduo. É a questão maior do princípio interno de distinção entre os seres, questão esta que encontramos na era clássica, em Leibniz, tratada do ponto de vista de uma filosofia do sujeito (e/ou de uma monadologia), e, em Spinoza, que a trata no plano do múltiplo e da *determinação continuada* da potência (como *conatus*).

Em Spinoza, não somente a Natureza produz apenas indivíduos como também esses indivíduos são eles mesmos indivíduos de indivíduos, ou

4 Nicolau de Cusa (1401-1464): cardeal da Igreja Católica Romana e filósofo do Renascimento. Também autor de inúmeras obras sendo a principal delas *Da Doutra Ignorância*, publicada em 1440. (Nota da IHU On-Line)

5 William de Ockham (1285-1350): filósofo lógico, teólogo escolástico inglês, frade franciscano e criador da teoria conhecida como Navalha de Ockham (em inglês, Ockham’s Razor), que dizia que as “pluralidades não devem ser postas sem necessidade”. Considerado um dos fundadores do nominalismo, teoria que afirmava a inexistência dos universais, que seriam apenas nomes dados às coisas, e portanto produto de nossa mente sem uma existência prática assegurada. Por causa de suas ideias foi excomungado pela Igreja. O conceito, bastante revolucionário para a época, defende a intuição como ponto de partida para o conhecimento do universo. Ockham foi discípulo do filósofo Duns Scotus e precursor do empirismo inglês, do cartesianismo, do criticismo kantiano e da ciência moderna. (Nota da IHU On-Line)

seja, múltiplos convergentes. A questão da articulação do “Todo” e das partes ressurgem então, mas não mais sob a forma do Um subsumindo o múltiplo sob o seu poder, e sim como o múltiplo que encontra a potência de sua unidade nessa mesma multiplicidade e nessa mesma diversidade. Longe de ser então reduzida pela unidade, a multiplicidade encontra na unidade a própria afirmação da produtividade de sua potência: é uma metafísica da democracia segundo a qual o advento do indivíduo é correlativo àquele da “livre multiplicidade”. Em Spinoza, a participação torna-se assim *material*, no sentido de que o indivíduo é ele mesmo constituinte, parte ativa constitutiva e constituinte da potência divina.

### Positividade ontológica do infinito

Minha última obra<sup>6</sup> trabalha para a redescoberta e a reconstrução filosófica de um autor do século XVIII cujo nome conhecemos, mas desconhecemos sua verdadeira obra. Vauvenargues é, de fato, um meteoro que atravessou o céu da filosofia de maneira quase anônima e cujo rastro foi particularmente traído e depois, até os nossos dias, perdido. Vauvenargues é conhecido, sobretudo, como moralista e autor de *Réflexions* e de *Maximes*. Na verdade, foi também e acima de tudo um filósofo cujas ideias radicais foram forcluídas<sup>7</sup>. A única obra publicada em vida, *Introduction à la connaissance de l’esprit humain suivie de Réflexions et Maximes*, só podia ser realmente compreendida segundo premissas “spinozanas”, que foram cuidadosamente dissimuladas pelo próprio autor, assim como também foram posteriormente reprimidas e ignoradas na história da recepção, e isto, apesar das importantes descobertas de novos manuscritos que, hoje, permitem legitimamente inserir Vauvenargues na história do Livre Pensamento e das Luzes Radicais.

6 Vauvenargues e as Luzes Radicais “spinozanas” (*Vauvenargues ou le Séditieux. Entre Pascal et Spinoza, une philosophie pour la seconde nature*, editora Honoré Champion, Paris, 2010). (Nota do entrevistado)

7 O termo “forclusão” é da psicanálise e consiste num “mecanismo psíquico de rejeição das representações insuportáveis, antes mesmo de se integrarem no inconsciente ao indivíduo” (Houaiss). (Nota da IHU On-Line)

Émile Bréhier já assinalava, em *Histoire de la philosophie*, que os historiadores desconheciam “a importância e a profundidade do pensamento de Vauvenargues”, que era “um sistemático”, acrescentava Bréhier. Esta indicação de Bréhier infelizmente nada mudou quanto ao esquecimento e ao olhar que ainda hoje é lançado sobre esse jovem pensador, militar-filósofo, falecido aos 31 anos de idade, depois de ter escrito durante 10 anos, de 1737 a 1747, ano de sua morte.

Foi justamente sobre a lógica da construção do “sistema” filosófico de Vauvenargues que eu trabalhei, pois esta construção é muito original e prospectiva. Vauvenargues, um grande leitor de Pascal, inventa uma filosofia para a “segunda natureza”, uma filosofia que lhe permite pensar, com Pascal, mas também contra Pascal, a positividade ontológica do finito. Para isso, ele aplica conceitos encontrados em Locke, Malebranche, Spinoza ou Boullainvilliers, cujo sentido, numa base pascaliana de segunda natureza, ele reconstrói totalmente. Foi então, a partir do exame dos conceitos de “potência de agir”, de “força ativa”, de “ordem imutável e necessária” e de “desejo sem objeto” que segui a lógica da construção do sistema de Vauvenargues, pois, através destes conceitos fundamentais, entre Pascal e Spinoza, ele abre caminhos filosóficos muito originais. Esta operação teórica que o conduz, antes de Diderot<sup>8</sup>, à construção de um imanentismo dinâmico serve, de fato, como matriz para uma abordagem ético-política singular de inspiração autenticamente maquiavélica, no cerne mesmo de uma modernidade da qual Vauvenargues se demarca radicalmente. Uma longa análise crítica do meu livro sobre Vauvenargues, da autoria de Bernardo Bianchi, será publicada em breve no Brasil.

8 Denis Diderot (1713-1784): filósofo e escritor francês. A primeira peça importante da sua carreira literária é *Lettres sur les aveugles à l’usage de ceux qui voient*, em que resume a evolução do seu pensamento desde o deísmo até ao cepticismo e o materialismo ateu, o que o leva à prisão. Mas a obra da sua vida é a edição da *Encyclopédie* (1750-1772), que leva a cabo com empenho e entusiasmo apesar de alguma oposição da Igreja Católica e dos poderes estabelecidos. (Nota da IHU On-Line)

Tema  
de  
Capa

**Destques  
da Semana**

IHU em  
Revista

## Artigo da Semana

# Contra Marx, apesar de Marx, além de Marx: ou o ressurgir da fórmula materialista da história

POR CARLOS A. GADEA

“**D**eve-se ‘descolonizar’ o ‘sujeito’ nas mãos dos que atribuem a si a capacidade de compreensão do mundo, daqueles que brincam de ‘descolados’ ao som de esconder sua fragilidade argumentativa sobre o presente”. A colocação é do historiador Carlos A. Gadea, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unisinos e pesquisador do CNPq, em artigo inédito enviado

à **IHU On-Line**. No momento, ele está realizando pós-doutorado no Center for Latin American Studies, na Universidade de Miami. Gadea cursou mestrado e doutorado em sociologia política na Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC com a tese *Teorias e paisagens da pós-modernidade. Cultura, política e sociabilidade na América Latina* (Itajaí: Univali, 2007).

Confira o artigo.

Têm coisas que não deixam de me surpreender. Com as diversas mobilizações em torno da Conferência Rio+20<sup>1</sup>, consignas ecologistas, ambientalistas, de gênero, dentre outras, tomaram forma sob aquilo que pareceu se derivar da reflexão dos neozapatistas do México dos anos 1990: “outro mundo é possível”. Bom lembrar que os indígenas do México falavam em “por um mundo que caibam outros mundos”, pois tinham plena consciência de que o mundo que habitam “é” o possível e melhorável. Ou seja, para eles, não é possível, do ponto de vista do tangível (até a religiosidade dos índios de Chiapas está impregnada de pragmatismo – daí que deuses que “não servem” se possam trocar por outros), um mundo fora deste. Os neozapatistas irromperam para justamente superar uma lógica emancipatória que busca fora de cada um a imagem de “um outro mundo” a ser descoberto e construído, uma sensibilidade que ainda parece pressa à lógica binária do “dentro e fora”, do

estou dentro mas também penso esse adentro me projetando para fora de onde penso.

A Rio+20 e as mobilizações pareceram ter permitido o despertar de algo adormecido, ao igual que amplamente internalizado, principalmente por processos de politização que têm formado parte dos nossos aprendizados políticos. O capitalismo tem sido o alvo, novamente, dos desvelos de muitos, mas esse “capitalismo do capital”, com algumas pinceladas de tímida e embrutecida teoria crítica, como quando o cultural se passeia no seu papel “secundário” nas relações sociais. Logo após ter usufruído do acesso a bens materiais e simbólicos por muito tempo, as sociedades europeias, por exemplo, se fazem conhecer na crise e no decorrente descontentamento daqueles que têm vivido, até o momento, em sociedades em que aos índios bolivianos, aos nordestinos brasileiros e aos jovens de muitas cidades latino-americanas se expulsava sem muitas explicações, ou se os estigmatizava com o devido silêncio das grandes majorias. Aqui, como eco tardio dessa indignação, assume-se uma crítica ao capitalismo sem ser muito tocado no colonialismo coadjuvante, embora para muitos as narrativas po-

líticas, que invertem o mapa da América (o norte no sul, no jogo visual do avesso), como metáforas se referem a uma inversão também do quadro do poder mundial em potencial. O anti-capitalismo resultante das mobilizações europeias se fundiu, com a sua nomenclatura própria, nos becos do Rio de Janeiro deste misterioso Brasil e suas fotografias.

No Rio de Janeiro pareceu ressurgir um “Marx clássico”, e cuja imagem polivalente deu para todos os gostos. No entanto, esta imagem parece dizer tantas coisas que termina não dizendo nada. É como vê-la no efeito de saturação de imagens que tanto falava Baudrillard, ou da “precessão dos simulacros”: a imagem que precede ao fato termina anulando a possibilidade de que “algo” aconteça. Frases de Marx sobre o capitalismo pulularam nas tendas de debates, que também, paradoxalmente, encobriam uma curiosa “divisão de classe” e, por que não, até de “luta de classes”. Dizem que colocaram os indígenas, por exemplo, nos lugares mais “ruinzinhos”, enquanto grandes pensadores do “outro mundo possível” formam postos em lugares compatíveis com seu prestígio muito bem ganho com auxílios da Fundação Ford ou Rockefeller. Mas isso não é o

1 Sobre a Rio+20 e a Cúpula dos Povos, leia a **IHU On-Line** número 384, de 12-12-2011, intitulada *Rio+20. Desafios e perspectivas* (disponível em <http://bit.ly/rKMxD7>) e um dossiê de avaliação do encontro publicado na **IHU On-Line** número 396, de 02-07-2012 (disponível em <http://bit.ly/NkzJ5S>) (Nota da **IHU On-Line**)

eixo do argumento aqui. O principal é que, de novo, pareceria que muitos têm caído seduzidos pela “fórmula mágica” que pelo menos nos explica “na sua totalidade” nossa existência cotidiana, tranquilizante e reconfortante acerca da nossa condição “material” (o que parece um paradoxo). Os bancos, as multinacionais, os depredadores do meio ambiente, o capitalismo em si, condensam-se numa imagem bem definida e estereofônica da protesta por aqueles que, bem intencionados, aspiram a “outro mundo possível”.

Tudo se apresenta como um filme interminável, com protagonistas que envelhecem, mas que se renovam em outros jovens ávidos de explicações sobre a realidade do mundo. Particularmente creio ter sido um fatal integrante de uma geração em que a imagem de Marx se desbotava frente à complexidade daquela sociedade que o analisou e criticou ao som da máquina têxtil. A “luta de classes” não explicava por que razão mulheres fugiam do Partido Comunista Francês para fazer parte da segunda onda feminista do século XX, ou por que o valor dos objetos tem adquirido capacidade simbólica de diferenciar subjetividades e pertencas a espaços de poder social. Lembro, a título de exemplo, como a militância de jovens comunistas no Uruguai dos anos 1980 tinha instaurada a moda da barba e os casacos de lã produzidos industrialmente pela bem sucedida microempresa “Manos del Uruguay”, casacos bem caros por sinal. Tinham coisas que já naqueles anos muitos jovens refletiam a respeito do capitalismo e da instrumentalidade da vida. Weber parecia explicar satisfatoriamente o auge e desenvolvimento do capitalismo na medida em que aparecia soldado a uma ética específica, a uma maneira de ser/estar no mundo, a uma espécie de “mentalidade” ou “sensibilidade”. E aí pareceria ter estado a chave para uma explicação mais complexa do fenômeno. Estar contra Marx era, então, uma maneira de redimensioná-lo.

O anticapitalismo atual, acompanhado da imagem de Marx em doses homeopáticas ou *slogans* de rápida digestão, tem “colonizado” ao “sujeito”, embora muitos acreditem no contrário. Refiro-me à narrativa que pretende explicar a realidade de maneira crítica do capitalismo. Aqui, em absoluto, pretende-se negar as características negativas

que tal sistema produz nas suas consequências humanas imediatas. O tema é outro. A narrativa que acompanha este “anticapitalismo” tem um renovado ar de “superioridade” autoimposta. Para ele, o “sujeito” é uma reserva de idiotice manipulável ou um repositório de banalidades pequeno-burguesas. O “importante” está “escondido”, não ao alcance dos simples mortais, e seria isso o que se deve tornar transcendente. Obviamente, não se trata de argumentar a favor de dizer, muito submissamente, que o “sujeito também” se deve considerar, como espécie de exceção que não pode se negligenciar na hora de analisar e interpretar a realidade. Há aprendizados, também, que não se podem tirar pela borda pelo simples ressurgir de uma lógica emancipatória que domina no grito e na imposição. A lucidez requer se alimentar a cada dia, sem prejuízo de embarcar-se na necessidade de “ter que compartilhar” o agir existencial de alguns: as mobilizações em torno a Rio+20 geraram algo interessante na sua forma, mas não no seu conteúdo.

### Marx e o sujeito

Voltando a Marx e ao “sujeito”, parece-me oportuno lembrar o economista Eugen Böhm-Bawerk e as suas críticas à explicação de Marx do capitalismo. Em grandes linhas, ele afirmava, no fim do século XIX, que o grande erro de Marx tem como origem o fato de que o valor das coisas não é intrínseco nem depende de quantas horas de trabalho ou capital tenha demandado, mas sim na subjetividade dos indivíduos. Gostaria, aqui, de explicar isso me valendo de simples práticas da vida cotidiana. Por exemplo, alguém trocaria uma nota de 10 reais por uma de 20? A provável resposta seria: depende! De fato, todos os intercâmbios comerciais se baseiam no intuito de que, o que para um vale 10 reais, para outro pode valer 12, e por isso o comprem. Ou poderia valer 8 reais, e decidem não comprá-lo. Por exemplo, o pão que tem um padeiro na sua padaria custa 20 reais o quilo, mas na real não vale isso. Para você vale mais do que essa quantia, por isso é capaz de se desprender do dinheiro e pagá-lo. De fato, você não caminharia 8 quadras para trocar 20 reais por outros 20. A gratificação que lhe brinda o pão faz a diferença. Para o padeiro, acontece o mesmo, mas de forma inversa. Como tem a sua loja cheia de pão, mas a sua caixa registradora vazia, entrega-lhe o seu pão a troco de duas notas de

10 reais. Não existe nenhum intercâmbio desigual porque você não compraria o pão no valor de 500 reais, a menos que a diferença se compense com outros ingredientes, como sabor ou a escassez. Nesse caso, o pão valeria mais dos que os 500 lhe solicitam pagar. Por ser assim, teremos compreendido que a “troca de equivalências” não pode continuar sendo sustentada. Por isso estudiosos como Böhm-Bawerk encontraram que aquilo que para Marx eram simples “exceções” à sua teoria (de que o valor de troca estava determinado pela quantidade de trabalho incorporado), eram substanciais para estabelecer uma teoria sobre o valor. Em conclusão, é falso que o valor dos bens trocados seja fruto exclusivo do trabalho, é falso que ele seja a única característica que os faz passível de intercâmbio. Se for assim, sugiro que se tente vender gelo no polo norte! Finalmente, também é falso que o trabalho complexo seja igual ao trabalho simples, mas potenciado. Na economia moderna isso é substancial: quem pode estabelecer que duas horas de concerto de um cantor de rock tem a mesma “substância” que 50 horas de trabalho de um enfermeiro ou que duzentas horas de trabalho de um vendedor de loja? Ou quem estabelece que um show de Pink Floyd tenha a mesma “substância” de um show de Ivete Sangalo? Por qual dos dois shows desembolsa mais dinheiro tem toda a diferença. Cadê Marx em todo isso? Por isso deve-se “descolonizar” o “sujeito” nas mãos dos que atribuem a si a capacidade de compreensão do mundo, daqueles que brincam de “descolados” ao som de esconder sua fragilidade argumentativa sobre o presente.

### Leia mais...

>> Carlos Gadea já concedeu entrevistas para a IHU On-Line.

Confira:

- *Como não perder ou sacrificar as conquistas da revolução?* Eis o desafio. Publicada na edição número 252, de 31-03-2008, disponível em <http://bit.ly/RsD7IY>
- *Os movimentos sociais e o lulismo.* Publicada na edição número 352, de 29-11-2010, disponível em <http://bit.ly/hoglbA>



## Digitalização e audiovisual alternativo: desafios e perspectivas

POR ANDRES KALIKOSKE <sup>1</sup>

A comunicação alternativa tem sofrido mudanças circunstanciais no Brasil desde o início dos anos 1980, quando o vídeo popular começou a ser difundido entre os movimentos sociais. Ainda nessa década, registros de reivindicações, notadamente protagonizadas por sindicalistas engajados, começaram a constituir um padrão de produção que se distanciava do hegemônico, desde seu conteúdo até suas lógicas de propagação. Os chamados “sem tela” enfrentavam as mais diversas dificuldades, tais como deficiência organizacional de seus movimentos, ausência de capital para concorrer às concessões de emissoras de TV e falta de condições técnicas para produzir. Somado a tais fatores também estava a imagem polêmica dos movimentos sociais frente à opinião pública.

No âmbito do audiovisual, desde a popularização do vídeo até o advento da TV paga, algumas brechas garantiram a mediação dos movimentos sociais. Um exemplo da segunda metade dos anos 1990 são os canais comunitários – em tese responsáveis pela difusão de questões não contempladas

por grupos comunicacionais hegemônicos. Posteriormente, no início dos anos 2000, equipamentos digitais de captação de som e imagem colaboraram para o ampliamen- to da produção alternativa no Brasil. Nesse momento o cenário se altera completamente: o audiovisual torna-se acessível e possível de ser realizado por grupos alternativos, especialmente a partir de experimentações em universidades, escolas, associações de bairro, centros comunitários e organizações de níveis diversos. Assim, notadamente por seu conteúdo um padrão alternativo possibilitado a partir do paradigma digital começa a se constituir.

### Padrões de produção audiovisual

Para uma melhor compreensão sobre os modelos de produção audiovisual, recorre-se a uma rápida genealogia acerca da noção de “padrão tecnoestético”. Em primeiro lugar, trata-se de uma terminologia cunhada pelo pesquisador francês Dominique Leroy a partir de sua observação sobre a adoção de estruturas tecnoeconômicas (desenvolvimento tecnológico) e socioe-

<sup>1</sup> Coordenador da especialização Televisão e Convergência Digital na Unisinos. Doutorando em Ciências da Comunicação na mesma instituição e membro do Grupo de Pesquisa Cepos (apoiado pela Ford Foundation). E-mail: <kalikoske@hotmail.com>.

conômicas (recursos humanos especializados) empregadas para agregar unidade ao espetáculo teatral francês, no final da década de 1970. É Leroy quem concebe que a combinação de determinadas estéticas com certas estruturas econômicas passa a constituir sistemas tecnoestéticos integrados. Tal compreensão foi o ponto inicial para um desenvolvimento analítico do entrelaçamento entre tecnologia e estética no âmbito da Economia Política da Comunicação (EPC), especialmente entre pesquisadores brasileiros da primeira geração desta interdisciplina.

Assim, parte do pesquisador César Bolaño, em estudos realizados nos anos 1980, a correlação sobre as transformações concorrenciais vigentes no mercado brasileiro de televisão, especialmente a partir da década de 1970. Em suma, Bolaño atualiza e caracteriza o padrão tecnoestético como uma configuração de técnicas, formas, estratégias e determinações estruturais definidoras das normas de produção historicamente determinadas por uma empresa. Ainda, este padrão funcionaria como interface entre barreiras à entrada e poder simbólico, explicitando a fidelização de parte significativa dos telespectadores, transformada posteriormente em audiência passível de ser transacionada no mercado publicitário.

### Possibilidades do alternativo

Com o advento da digitalização, pode ser produzido por indivíduos a partir de equipamentos não profissionais, e sua distribuição pode ocorrer via internet a fim de atingir usuários dos mais diversos níveis socioeconômicos e de diferentes faixas etárias. Sua produção envolve os seguintes elementos:

a) conteúdo social a partir da realização e veiculação de material que contenha dimensão libertadora, portanto diferenciando-se do sistema hegemônico, independentemente de tratar de questões políticas ou de outra ordem;

b) baixo custo, uma vez que se encoraja o usuário doméstico a controlar todas as fases de produção de maneira a poder ser desenvolvida por comunidades e organizações de segmentos diversos, otimizando recursos públicos envolvidos e buscando não excluir através de taxas de acesso;

c) múltiplas plataformas a partir de reconstruções e respostas dos usuários ao audiovisual originalmente produzido, que pode ocorrer a partir da produção de um novo audiovisual ou mesmo com o processamento coletivo do original em escolas ou comunidades, efetivando assim o debate do conteúdo;

d) produção descentralizada, a partir da disseminação do audiovisu-

al entre agentes que tradicionalmente não integram esta cadeia de valor. Compreende-se que, para que isso possa ocorrer, é necessário financiamento, preparação dos usuários através de treinamento específico e utilização de plataformas amigáveis;

e) interação, estimulando a organização de debates nas comunidades, posteriormente a exibição dos conteúdos. Deve-se, portanto, ir além dos limites tecnológicos disponíveis cuja utilização também deve ser encorajada;

f) criatividade, incentivando o espírito inventivo do brasileiro não somente como resposta para as limitações técnicas, mas no conjunto das ações que envolvem a produção audiovisual (formato, recursos humanos, logística, cenografia, locações, etc).

Assim, o padrão tecnoestético alternativo pode ser compreendido como o audiovisual que se afasta dos padrões hegemônicos. Por seu baixo custo, muitas vezes é sinônimo de produção caseira ou amadora, como as produções de usuários da internet, a partir de softwares gratuitos com plataformas amigáveis. Seus diversos formatos diferem-se esteticamente, com alto grau de experimentação e inovação. Contudo, para a efetivação de tais ações, considera-se necessária a participação do Estado em sua promoção a partir de leis e incentivos.



# ACESSE AS REDES SOCIAIS DO INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS - IHU

## FACEBOOK



## BLOG



## TWITTER



**Tema  
de  
Capa**

**Destques  
da Semana**

**IHU em  
Revista**

# Sofia Inês Albornoz Stein

POR THAMIRIS MAGALHÃES



Em frente à Harvard University

“**R**ealmente, tenho uma natureza que é de ordem filosófica”, admite a professora do curso de Filosofia da Unisinos Sofia Inês Albornoz Stein, em entrevista concedida pessoalmente à **IHU On-Line**. Há quase 20 anos lecionando Filosofia, Sofia, que é filha de filósofo e casada com professor de Filosofia, se considera uma pessoa que, no fundo, gosta muito de tranquilidade. “Têm momentos em que o que mais gosto é

ficar sozinha, refletindo, pensando na vida, na existência e nos outros, nas pessoas que me rodeiam e que rumo a vida delas está seguindo”, frisa. E continua: “Mas, mesmo assim, sou uma pessoa que também gosta de estar em grupos, de se divertir, tomar um bom vinho, conversar, trocar ideias”. Conheça um pouco mais suas vivências pessoais, profissionais e acadêmicas.

**Origem** – Nasci dia 25 de abril, em Porto Alegre, e vivi alguns anos na Alemanha, durante a infância, e em Santana do Livramento, fronteira, onde parte de minha família vive ainda hoje. Atualmente moro em Porto Alegre. Retornei para cá depois de ficar dez anos trabalhando em Goiânia, na Universidade Federal de Goiás – UFG. Estou no Rio Grande do Sul, de volta, há oito anos.

**Família** – Meus pais moram em Porto Alegre. Tenho duas irmãs professoras. A Moira trabalha na Universidade Federal de Pelotas – UFPel e é professora de teatro. A outra irmã, a Marília, é formada na área da psicologia, mas trabalha com música, em etnomusicologia. Sou casada. Tenho dois filhos grandes. A mais nova, a Elissa, 22, estuda na Unisinos, no curso de Audiovisual, com especificidade em Cinema. Meu filho, o Carlos, 29, está morando na Suíça e trabalha com neurocomputação. Meu marido, Adriano Naves de Brito<sup>1</sup>, é professor

de filosofia também. Nos conhecemos durante os anos de estudos. Somos casados há 25 anos. Boa parte da minha família é das ciências humanas. Minha mãe se formou em Ciências Sociais na PUCRS e meu pai é advogado e estudou filosofia, se doutorando nesta área. Em parte, meu nome vem daí. Meu pai, Ernildo Stein<sup>2</sup>, está

o mestrado pela UFRGS, tendo feito, durante o curso, intercâmbio discente na Unicamp. Coordena o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos e dirige a Sociedade Brasileira de Filosofia Analítica - SBFA. Concedeu as seguintes entrevistas à revista **IHU On-Line**: *10 anos do PPG em Filosofia da Unisinos: desafios, avanços e perspectivas*, publicada na edição 379, de 07-11-2011, disponível em <http://bit.ly/sdRzXt>; *Cirne-Lima, um filósofo com grande respeito pelas ciências*, publicada na edição 261, de 09-06-2008, disponível em <http://bit.ly/aN0tOK>; *O esgotamento da filosofia analítica*, publicada na edição 363, de 30-05-2011, disponível em <http://migre.me/63cwj>. É autor de *Ética e sentimentos morais*, número 52 dos Cadernos **IHU Ideias**, em parceria com Thomas Kesselring, disponível em <http://bit.ly/aN0tOK>. Adriano foi entrevistado no **IHU Repórter** da edição 211 da revista **IHU On-Line**, de 12-03-2007, disponível em <http://migre.me/63cctp>. (Nota da **IHU On-Line**)

**2 Ernildo Stein**: filósofo brasileiro, graduado em Filosofia e Direito, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. cursou doutorado, na mesma universidade, em Filosofia, e pós-doutorado na Universität Erlangen - Nürnberg. Atualmente, é docente da

com 78 anos de idade, e continua trabalhando. É professor da PUCRS e foi durante muito tempo docente na Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS.

**Sofia Inês** – Meus pais decidiram colocar esses dois nomes por causa

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUC-RS e membro do corpo editorial das publicações *Reflexão*, *Problemata*, *Natureza Humana e Ágora*. Publicou dezenas de livros, entre eles *Seminário sobre a verdade: lições introdutórias para a leitura do parágrafo 44 de Ser e Tempo* (Petrópolis: Vozes, 1993); *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997), *Diferença e metafísica* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000); *Compreensão e finitude* (Ijuí: Unijuí, 2001); *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002); *Mundo Vivido: Das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004) e *Seis estudos sobre Ser e Tempo* (3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005). Concedeu as seguintes entrevistas à **IHU On-Line**: *Narrativas de Deus são fragmentárias como era pós-metafísica*, edição 309, de 14-09-2009, disponível em <http://bit.ly/9vuQ8s>; *A superação da metafísica e o fim das verdades eternas*, edição 185, de 19-06-2006, disponível em <http://bit.ly/bp5jvr>; *Depois de Hegel: “o mais original diálogo entre Filosofia analítica e dialética”*, edição 261, de 08-06-2008, disponível em <http://bit.ly/adOcrP>; *O abismo entre a ética da psicanálise e o discurso ético universal*, edição 303, de 10-08-2009, disponível em <http://bit.ly/aAqdpj>. (Nota da **IHU On-Line**)

<sup>1</sup> **Adriano Naves de Brito**: professor titular da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos desde 2005. É doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. cursou doutorado na Universidade de Bielefeld, Alemanha, país em que também cumpriu estágio pós-doutoral, em Filosofia, na Universidade de Tübingen. Concluiu



No Museu de Louvre, em Paris, em frente à Mona Lisa de Leonardo da Vinci



Centro de Boston

da etimologia. A origem de Sofia é sabedoria, em grego. E Inês significa simplicidade.

**Formação** – Estudei graduação e mestrado em Filosofia na UFRGS e o doutorado na Universidade de São Paulo – USP, na área de Filosofia da Ciência. Estou há três anos lecionando na Unisinos. Antes disso, trabalhei cinco anos na Universidade Caxias do Sul – UCS. No ano passado tive a oportunidade, com apoio da Unisinos e da Capes, de desenvolver um estágio pós-doutoral na Universidade de Pittsburgh, uma experiência maravilhosa. Sou há quase 20 anos professora de filosofia. E o que mais me alegra é esse contato com os alunos, muitas vezes egressos. É um legado que vou deixando como professora e pesquisadora, que é uma realização importante na vida.

**Academia e projetos** – Sou professora, pesquisadora da pós-graduação, tenho grupo de pesquisa montado, oriento vários alunos do mestrado, doutorado e de Iniciação Científica. Publiquei um livro sobre Willard Quine<sup>3</sup> três anos atrás e tenho trabalhado com traduções de clássicos da filosofia. Comecei a estabelecer convênios com vários lugares. Estamos iniciando um com a Universidade de Londres e já temos um com a Universidade de Buenos Aires. Ademais, estamos iniciando um diálogo com o PPG em Psiquiatria da UFRGS.

**Filosofia** – Meu marido e eu trocamos muitas ideias. Mas o trabalho filosófico é bastante solitário. Agora, nós do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGfil) estamos tentando constituir equipes. O trabalho em conjunto é algo novo na Filosofia.

**Grupo de Pesquisa** – Integro um grupo de pesquisa, o Qualia, o qual

coordeno. Nesse grupo, lemos e estudamos literatura recente sobre filosofia da mente, filosofia da linguagem e ciências cognitivas. Aos poucos, estamos refletindo e elaborando planos de como participar de um futuro laboratório em Ciências Cognitivas, que será montando aqui no prédio, com verba da Finep. No segundo semestre, o laboratório deve ser construído e, em março do ano que vem, deve começar a funcionar.

**Lazer** – Não sobram muitas horas. A filosofia e a academia consomem bastante tempo. Mas nas horas que tenho livres gosto de caminhar. Gosto de, pelo menos uma vez ao ano, ir à praia, adoro mar. Durante certos anos gostei muito de nadar; fazia natação. Ademais, aprecio a natureza e caminhadas. E dentro de casa gosto de um bom filme.

**Filme** – Gosto de alguns diretores, muito aceitos, como Ridley Scott, que continua fazendo sucesso. Quando foi lançado um de seus primeiros filmes, o *Blade Runner*, já virei sua fã. Outro diretor de que gosto muito é o Roman Polanski, e um dos filmes desconhecidos dele, *A dança dos Vampiros*, me impactou muito há uns 20 anos. Ou seja, gosto de um bom roteiro e um diálogo esperto, inteligente, além, é claro, de fotografia e músicas que emocionem.

**Livro** – Hoje tenho lido menos literatura do que gostaria. Mas acho *Cem anos de solidão*, de Gabriel García Márquez, um livro impressionante, também *Os miseráveis*, de Victor Hugo, e gostava de ler *Balzac* uma época. Aprecio Érico Veríssimo e *Agatha Christie*. *Esses são alguns dos autores que eu lia e tinha prazer em ler.*

**Religião** – Opto por ser agnóstica.

**Sonho** – Continuar trabalhando, dando aula, pesquisando e um dia ter mais tempo para viajar. Comprei há pouco um piano, pois quero voltar a tocar. A música é uma coisa à qual

desejaria dedicar mais tempo. Aprendi a tocar piano na infância. Além disso, queria ter mais tempo para escrever. A academia permite pesquisar, orientar, dar aulas, desenvolver trabalhos etc. Mas o tempo para escrever ainda é insuficiente. Também pretendo voltar a pintar.

**Unisinos** – É uma oportunidade de desenvolver muitas atividades que considero, inclusive afetivamente, importantes na minha vida. Nunca nos dedicamos a algo sete dias por semana, doze horas por dia, se não gostarmos do que fazemos. Então, a Unisinos é uma oportunidade de ter o apoio necessário e o ambiente já constituído para fazer pesquisa e interpretação de material bibliográfico que considero muito importantes atualmente. Isso tem me permitido apresentar meu trabalho em âmbito internacional. Também me realizo ensinando, observando a resposta que os alunos de graduação e pós-graduação dão às exigências que coloco, como professora e pesquisadora. Aprecio esse contato com os alunos.

**Autodefinição** – Sou uma pessoa que, no fundo, gosta muito de tranquilidade. Têm momentos em que o que mais gosto é ficar sozinha, refletindo, pensando na vida, na existência e nos outros, nas pessoas que me rodeiam e que rumo a vida delas está seguindo. Realmente, tenho uma natureza que é de ordem filosófica mesmo. Mas, mesmo assim, gosto de estar em grupos, de me divertir, tomar um bom vinho, conversar, trocar ideias. A minha natureza é bastante contemplativa, de contemplar e refletir sobre o que acontece.

**Frase** – Se o nosso cérebro fosse tão simples que apenas uma teoria conseguisse explicá-lo, nós não seríamos complexos o suficiente para compreender em que ele consiste (Andy Clark).

3 Willard Van Orman Quine (1908-2000): um dos mais influentes filósofos e lógicos norte-americanos do século XX, considerado o maior filósofo analítico da segunda metade deste século. (Nota da IHU On-Line)

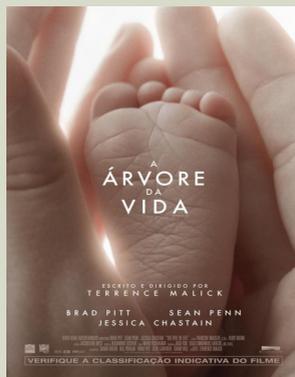
# Cinema, música e cultura em destaque no XIII Simpósio Internacional IHU

Durante a realização do XIII Simpósio Internacional IHU, 2 a 5 de outubro, haverá inúmeras atividades, como conferências, minicursos, audição comentada e exibição de filmes. Confira os destaques da programação cultural do evento:

2 de outubro - 9h30min

Exibição de Filmes

O Sacrifício (Andrei Tarkovski, 183 minutos, 1986)



A Árvore da Vida (Terrence Malick, 139 minutos, 2011)



Fonte: [http://www.fotolog.com.br/gabi\\_baterai/](http://www.fotolog.com.br/gabi_baterai/)

14h30min às 16h30min  
Semânticas do Mistério na Música. Audição comentada de três concertos de Beethoven (com a Profa. Dra. Yara Caznok – Unesp/SP):

- \*Concerto para Violino e Orquestra em Ré Maior, opus 61;
- \*Concerto Triplo para Piano, Violino e Violoncelo em Dó Maior, opus 56;
- \*Concerto para Piano e Orquestra nº 5, em Mi bemol Maior, - “Imperador” - opus 73, de Ludwig van Beethoven

Semânticas do Mistério no cinema. Aproximações entre O Sacrifício e Árvore da Vida (com o Prof. Dr. Joe Marçal – PUCRS)

4 de outubro - 14h30min às 16h30min



Fonte: <http://programareitigare.blogspot.com.br/>



Semânticas do Mistério no cinema (com o Prof. Dr. Massimo Pampaloni – Pontificio Istituto Orientale/Roma)

Quando realizada, a inscrição é válida para todo o Simpósio. Confira a programação completa do evento e as regras de matrícula em nosso site: [www.ihu.unisinos.br](http://www.ihu.unisinos.br)