

Projeto de Pós-Doutorado na Universidade de São Paulo (USP)

Proponente: Ulysses Pinheiro

Período: de 01/03/2015 a 30/06/2015

Supervisora: Marilena Chaui

O tema das passagens na filosofia de Spinoza

“L’esprit n’est pas seulement capable de les connaître, mais encore de les trouver en soi, et s’il n’avait que la simple capacité de recevoir les connaissances ou la puissance passive pour cela, aussi indéterminée que celle qu’a la cire de recevoir des figures et la table rase de recevoir les lettres, il ne serait pas la source des vérités nécessaires”

Leibniz, *Nouveaux essais*, I, 1.

1- Objetivo:

O tema da *passagem* (da servidão à liberdade, da ignorância à sabedoria, da essência à existência) é um *topos* filosófico tradicional, tendo sido muitas vezes frequentado para se tentar definir a função e a dignidade da própria filosofia. Ele nunca deixou, entretanto, de constituir um de seus principais problemas, tanto no que diz respeito à sua possibilidade lógica e ontológica quanto no que se refere ao modo como a razão promoveria essa transformação ou aperfeiçoamento. No caso da filosofia de Spinoza, porém, os problemas multiplicam-se na proporção mesma em que eles se defrontam com seu necessitarismo universal. De fato, como uma teoria segundo a qual todos os eventos são logicamente necessários pode, por exemplo, adotar uma linguagem *ética* prescritiva, a qual parece pressupor que certas coisas e ações, meramente possíveis, podem ou não se tornarem atuais? E como uma *política* pode ensinar aos homens a melhor forma de conduzir o Estado, se tudo o que acontecerá já está desde sempre determinado a acontecer? Não temos o direito de fazer, segundo Spinoza anuncia no início do *Tratado político*, tudo aquilo que temos o poder (*potestas*) de realizar? Não seria igualmente um paradoxo, além disso, mostrar, sob a forma de um método e de uma teoria *epistêmica*, de que forma os homens podem evitar o erro e buscar a verdade? As ideias obscuras e confusas não se seguem umas das outras com a mesma necessidade com que as premissas de uma dedução implicam sua conclusão? Finalmente, de um ponto de vista *metafísico*, “realidade” e “perfeição” não designam, para Spinoza, a mesma coisa? O necessitarismo universal não implica que tudo o que

pode ser realizado é real? O que significaria, nesse contexto, apontar para uma distância qualquer entre a existência e a essência, e admoestar os homens a percorrer essa distância, a eliminar essa separação?

E, entretanto, a filosofia de Spinoza está comprometida com o perfeccionismo ético, epistêmico e político – o próprio título de seu principal livro o indica. Neste projeto, pretendo percorrer diversos trechos de sua obra para mostrar como ela pode resolver essa tensão constitutiva. Veremos, então, que o tema da *passagem* é uma espécie de fio condutor que lhe confere uma unidade peculiar, na medida em que é sempre através de um mesmo tipo de raciocínio que Spinoza pretende manter sua linguagem prescritiva e garantir a verdade do necessitarismo. Ao final do trajeto, espero chegar a uma visão panorâmica da filosofia spinozana, entendida como uma teoria geral dessas diversas passagens ou transformações.

2- Determinação do tema da pesquisa:

Como deve ter ficado claro, pretendo elaborar uma interpretação abrangente da filosofia spinozana – ou, ao menos, de sua versão final (presente na *Ética*, no *Tratado teológico-político* e no *Tratado político*¹) – a partir de uma solução unificada para um problema comum aos campos metafísico, ético, político e epistêmico. Seguirei a ordem adotada pelo próprio Spinoza na *Ética*, abordando o mencionado problema, primeiramente, no nível metafísico, para só então aplicar sua solução aos demais níveis. Tal aplicação será, portanto, por um lado, uma interpretação da ética, da política e da teoria do conhecimento à luz da ontologia fundamental, mas também, por outro lado, uma espécie de comprovação *a posteriori* dessa última por meio da constatação de sua presença nos demais níveis.

O problema central desta pesquisa é, como vimos acima, o da compatibilização da noção de aperfeiçoamento com uma filosofia que elimina de seu horizonte teórico as noções de “ser em potência” e de “contingência”. Denominemos essa filosofia, para efeitos de síntese, de doutrina “atualista”, onde “atualismo” significa que tudo o que é possível é, foi ou será atualizado – ou, em outras palavras, que este mundo é o único mundo logicamente possível. Não há dúvida de que Spinoza é, nesse sentido, adepto do

¹ Ainda que essa obras mais tardias sejam privilegiadas, será importante entender também o modo como o tema da passagem foi tratado em livros anteriores, principalmente o *Tratado da emenda do intelecto* e o *Curto tratado*.

atualismo; entretanto, até que ponto as diversas interpretações de sua teoria propostas pelos seus inúmeros comentadores conseguem se livrar inteiramente do uso do conceito de “ser em potência”? Em um livro recente, publicado em 2005², Pascal Sévérac afirma que a maioria das interpretações disponíveis, embora admitindo o atualismo de Spinoza, reintroduz sub-repticiamente, em suas exegeses, o apelo a disposições, potencialidades ou virtualidades. Até mesmo Gilles Deleuze, o comentador que, segundo Sévérac, mais radicalizou o atualismo spinozano, não teria, segundo ele, escapado dessa armadilha. Contra o estado da arte do spinozismo contemporâneo, Sévérac propõe levar às últimas consequências o atualismo. Segundo Sévérac, que faz do ponto de vista ético o centro de seu comentário, o “percurso” em direção à liberdade caracteriza-se propriamente como o reconhecimento de que não há qualquer distância a ser percorrida entre o “ser” e o “dever ser”: todas as coisas são atualmente tão perfeitas quanto podem ser, e é o pensamento imaginativo que constrói modelos fictícios do homem, comparando sempre a realidade efetiva com aquilo que ela supostamente poderia e/ou deveria ser³. Se há aperfeiçoamento (moral, político, cognitivo) na filosofia de Spinoza, a interpretação de Sévérac deveria caracterizá-lo de modo inteiramente *negativo*: passar a um maior grau de perfeição não equivaleria, segundo ele, a percorrer uma distância qualquer entre o que *é* atualmente e o que *poderia ser* potencialmente, mas apenas a eliminar as ficções imaginativas que instauram tal distância.

O resultado das análises propostas por Sévérac é desafiador, mas, a meu ver, não totalmente satisfatório. Minha pesquisa não se concentrará, porém, em uma “refutação” de sua interpretação (embora isso não implique que não dialogará com ela). Indo, de certa forma, contra Sévérac e, ao mesmo tempo, contra os que ele critica, pretendo mostrar que é possível formular uma interpretação *inteiramente atualista* para a filosofia de Spinoza que não abra mão, entretanto, de uma concepção *positiva* de aperfeiçoamento. Contra Sévérac, mostrarei que Spinoza pode manter uma linguagem prescritiva, que pressupõe a distinção entre o que um homem *é* e o que ele *pode ser*, sem abdicar do atualismo; contra a maioria dos demais intérpretes, aceitarei as críticas que Sévérac lhes dirigiu, e mostrarei que eles falharam justamente porque, não adotando um atualismo radical, não conseguiram identificar corretamente o modo como Spinoza

² *Le devenir actif chez Spinoza* (Paris, Honoré Champion).

³ Sévérac desenvolve suas conclusões no item 2 de seu Capítulo 6 (“*Devenir actif*”), pp. 355-430. A construção de um “modelo da natureza humana”, no Prefácio da Parte IV da *Ética*, não seria um procedimento imaginativo, segundo o autor, justamente na medida em que tal construção é um objetivo deliberado e consciente, enquanto a imaginação, em seu estado natural, produz modelos reificados, “esquecendo-se” de seu processo construtivo.

figura as relações entre a existência temporal e a essência eterna dos homens, usando implicitamente, em suas interpretações, a noção de “ser em potência”. Se essa última noção deve ser descartada por introduzir um sentido muito forte para a noção de “possibilidade” no interior de um sistema filosófico determinista, a noção de “possibilidade” defendida por Sévérac é, como pretendo mostrar, muito fraca: ela deve se limitar a afirmar que não é logicamente contraditório que um indivíduo passe de uma menor a uma maior perfeição, não dando conta, porém, de um sentido vital para o conceito spinoziano de possibilidade, a saber: o de que a possibilidade em questão envolve a ideia de que “está em meu poder” aumentar meu grau de potência. Como disse, porém, a pesquisa não se dirigirá primariamente aos comentários da obra de Spinoza, mas antes à obra em si mesma⁴; todo diálogo dar-se-á em paralelo, na medida em que minha interpretação for sendo elaborada.

A hipótese central da presente pesquisa consiste em articular uma certa compreensão da relação entre (1)- a *essência formal* e a *existência temporal* dos modos finitos com (2)- uma noção atualista de possibilidade. Em linhas gerais, tal articulação pode ser descrita da seguinte maneira: as essências formais dos modos finitos são entidades reais, dotadas das propriedades da eternidade e da infinitude; se a mente humana pode ter uma “parte” eterna, isso ocorre porque suas ideias adequadas, sendo finitas e temporais, representam a essência eterna de seu corpo, unindo-se, dessa maneira, a Deus através da relação de *representação*. Ou seja, em um primeiro momento, a mente é dita ser eterna “por representação”, em um sentido análogo à tese de Descartes, apresentada nas suas *Meditações metafísicas*, de que a ideia de Deus contém em si uma realidade objetiva infinita. Essa analogia com a filosofia cartesiana, porém, é apenas uma etapa da teoria spinozana sobre a parte eterna da mente: ela deve explicar também por que a representação de um objeto eterno e infinito qualquer, por parte de uma mente finita e temporal, distinto da essência eterna e infinita do corpo que essa mesma mente finita e temporal também representa (tomemos, como exemplo de um tal objeto eterno e infinito distinto da essência eterna e infinita do corpo dessa mente, a representação das leis de movimento e de repouso que governam os objetos extensos em geral), não é suficiente para “tornar” a mente eterna. Em outras palavras:

⁴ Essa expressão é enganadora, pois parece supor uma espécie de positivismo textual, segundo o qual haveria algo como “o” sentido da obra de Spinoza a ser descoberto pelo leitor diligente. Contra tal positivismo, pretendo desenvolver um estilo de leitura que não aceite a ideia de um sentido “dado” (nem mesmo “dado” como ideal regulador da interpretação). Portanto, neste contexto, a expressão “a obra em si mesma” indica apenas a delimitação de um *corpus* para a pesquisa.

por que é preciso que a “parte eterna da mente” seja explicada pela união representativa entre sua existência temporal e a essência eterna de seu *corpo próprio*? Afinal, ao provar que temos em nós uma realidade objetiva infinita, nem por isso Descartes conclui que *somos* infinitos. A resposta a essa dificuldade consiste em mostrar que, para além da relação de *representação*, a qual também explica a união da parte temporal da mente com a existência de seu corpo próprio na duração⁵ (E2P13)⁶, a união da parte eterna da mente com a essência formal de seu corpo próprio também envolve a relação de *causalidade*, em termos da qual a relação de instanciação entre essência e existência deve ser explicada⁷. Com esse complemento, Spinoza poderá estabelecer uma relação determinada e unívoca entre um item temporal (a parte eterna da mente) e um item eterno (a essência formal de seu corpo).

Há, entretanto, uma dificuldade adicional a ser superada antes de poder enunciar completamente a hipótese central desta pesquisa, a saber: não seria contraditório afirmar que a parte *eterna* da mente é *finita*? Tudo o que é eterno, mesmo que não seja eterno por si mesmo, mas apenas por sua causa, não deve, por isso mesmo, ser infinito, tal como atestam as demonstrações das Proposições 21 a 23 da *Ética*? Tal dificuldade pode ser eliminada uma vez que recordemos que a parte eterna da mente é constituída unicamente por ideias adequadas, as quais, por sua vez, são partes eternas do intelecto infinito de Deus. Ou seja, o intelecto infinito de Deus tem, como suas partes, ideias *finitas* (finitas no que diz respeito a sua realidade formal, para manter a distinção cartesiana) e *eternas* (no que diz respeito a sua realidade objetiva). Não há nada de equivalente a essa *permanência eterna do finito* no atributo extensão, precisamente porque a extensão não contém em si o aspecto representativo ou intencional do pensamento⁸: todos os corpos finitos são destruídos e têm uma duração determinada.

⁵ Pretendo mostrar que não há, a rigor, uma relação de *identidade* entre mente e corpo, mas antes uma *união*, tomando esse último termo em um sentido semelhante ao que ele tem na filosofia cartesiana – com a diferença importante que, para Spinoza, tal união é necessária, e não contingente.

⁶ Doravante, usarei as seguintes abreviaturas para me referir às passagens da *Ética*: E4P35 = Parte IV, Proposição 35. Referências às Demonstrações, Escólios, Corolários, Definições e Axiomas de cada uma das Partes e/ou Proposições assumirão a seguinte forma: D, Es, C, Def, A (assim, por exemplo, o Escólio da Proposição 3, Parte II, será referido pelo signo E2P3Es). Seguirei, algumas vezes, a tradução de Tomaz Tadeu (*Ética*, edição bilingue Português-Latim. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008), mas as modificarei em diversas ocasiões, para dar conta do que julgo ser uma maior fidelidade ao texto original de Spinoza.

⁷ A prova de que há uma relação causal entre essência e existência dos modos finitos envolverá, em primeiro lugar, estabelecer que as essências formais envolvem a existência a não ser que algo as impeça de existir. Já no caso da união da parte temporal da mente com a existência de seu corpo próprio na duração, não há, como Spinoza repete mais de uma vez, relação causal.

⁸ É por isso que, em E2P7Cor, Spinoza afirma que “a potência de pensar de Deus é igual a sua potência atual de agir”: todos os atributos e seus modos, incluindo aí o próprio atributo Pensamento, são

Veremos, nesse sentido, que o paralelismo é rompido precisamente lá onde Spinoza o anuncia: a partir da Proposição 21 da Parte 5 da *Ética* (lembramos que, no final do Escólio de E5P20, ele avisa ao leitor que passará a tratar “da duração da mente sem relação com o corpo”)⁹.

3- Enunciação da hipótese da pesquisa:

Dados esses elementos, a hipótese central desta pesquisa pode ser explicitada da seguinte forma: há, entre cada ponto da duração de nossa existência temporal e sua essência eterna, uma relação tal que estamos realizando sempre *menos* nossa essência do que *poderíamos* realizar; nós somos sempre menos do que podemos ser, devido à pressão das demais coisas existentes na duração, as quais, todas elas, se esforçam para atualizar ao máximo suas respectivas essências formais. Para caracterizar essa “distância” que separa existência e essência e explicar a ideia de um aperfeiçoamento *positivo*, não é preciso, porém, introduzir a noção de “ser em potência”; tudo de que precisamos é da relação entre dois domínios do ser, *ambos atuais*: o das existências temporais e o das essências eternas. Chamemos, por comodidade, tal hipótese de explicação “platônica” de Spinoza. Segundo essa explicação platônica, a essência temporal e a essência eterna são dois indivíduos numericamente distintos; a essência eterna se temporaliza, se instancia em um indivíduo temporal, dotado de afecções temporais. Ainda segundo essa interpretação platonizante de Spinoza, para cada momento do tempo de existência de um modo finito, ele encontra, em sua essência eterna e infinita, um excedente de potência não realizada, ainda que a ordem comum da natureza constitua uma cadeia *determinista*, de tal forma que, desde toda a eternidade, cada existente possa realizar exatamente tanta potência quanto realiza (ou seja, não é preciso introduzir indeterminismo e contingência no nexos causal transitivo das existências para dar conta da noção de possibilidade em jogo aqui). O que é importante notar nesse ponto é que tal coincidência entre o que é e o que pode ser não é explicada pela identificação entre essência e existência, tal como quer Sévérac, mas pelo nexos infinito das causas transitivas: do ponto de vista da relação entre essência e existência, é possível manter a tese de que há sempre uma distância entre o que um certo indivíduo é e o que ele pode ser; é essa distinção que permitirá explicar os aumentos no grau de

representados pela potência infinita de pensar de Deus.

⁹ Sobre os limites do paralelismo na filosofia de Spinoza, cf. meu artigo “A heresia oculta de Espinoza” <REFERÊNCIA>.

potência futuros a partir de uma maior realização da essência eterna desse indivíduo. Tomemos como exemplo a relação de um homem, modo finito existente na duração, com seu futuro: embora suas ações estejam pré-determinadas desde toda a eternidade, se for o caso que ele aumente sua potência de existir em algum momento do futuro por meio de uma causalidade adequada, diremos que sua essência eterna foi a *causa ou razão* desse aumento e, portanto, que estava em seu poder aumentar seu grau de potência. A noção de “possibilidade” usada aí não se reduz, pois, ao sentido de “ser logicamente possível”, mas envolve o sentido mais forte de “estar em seu poder”.

É ainda segundo essa mesma explicação “platônica” que devemos entender a tese spinozana sobre a essência das coisas singulares não existentes em ato na duração (enunciada em E2P8), segundo a qual também elas existem *em ato*, compreendidas nos atributos de Deus. Tampouco aqui é preciso introduzir a noção de “ser em potência” – pois, do fato de que a *ocorrência de uma essência* na duração seja necessária não se segue que essa *essência* seja inteiramente instanciada a *cada* momento do tempo; na verdade, daí não se segue nem ao menos que ela seja inteiramente instanciada em *algum* momento do tempo. O atualismo é preservado, portanto, em primeiro lugar, porque todas as essências logicamente possíveis são instanciadas (i.e., elas existiram, existem ou existirão no tempo¹⁰), e, em segundo lugar, porque o “reino das essências” corresponde a um domínio de objetos eternos e infinitos que existe em ato.

4- Justificação da hipótese da pesquisa:

Examinemos brevemente a Proposição 8 da Parte II para melhor fundamentar nossa hipótese central; seu enunciado é o seguinte:

“As idéias das coisas singulares, ou seja, dos modos não existentes, devem estar compreendidas na idéia infinita de Deus da mesma maneira que as essências formais das coisas singulares, ou seja, dos modos, estão contidas nos atributos de Deus”¹¹.

Essa Proposição pretende dar conta de um problema deixado em suspenso pela Proposição 7, relativo às idéias de coisas não-existentes, a saber: se a cada corpo corresponde uma idéia (e vice-versa), e se toda idéia compõe um único ser com o corpo

¹⁰ É por isso que a definição de “essência” na *Ética* (E2D2) enuncia uma equivalência entre a coisa e sua essência: cada uma é a condição necessária e suficiente da outra (desde que por “condição suficiente” não se entenda aqui que a essência dos modos envolve a existência, mas apenas que, sendo dado o conjunto das existências na duração, cada essência existe desde que nada impeça sua existência).

¹¹ “*Idea rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea ac rerum singularium sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur*”.

que ela representa, então, aparentemente, cada idéia só pode existir durante o tempo em que o corpo a ela correspondente existe; como dar conta, nesse contexto, das idéias de coisas não-existentes?¹²

Spinoza é, neste momento, mais clássico do que muitos comentadores gostariam de admitir¹³: ele usa, embora de forma adaptada a seu sistema estritamente necessitarista, a oposição entre existência e essência compreendida como a oposição entre o que é dado em ato e o que é possível, ou seja, compreendida pela relação de instanciação (embora, como dissemos acima, a relação de instanciação seja ela mesma compreendida como uma relação causal¹⁴). Nossa tarefa será, pois, a de propor uma versão atualista para o conceito de possibilidade aqui suposto. O primeiro aspecto de tal versão atualista do conceito de possibilidade é o fato de ele só ter sentido quando, do ponto de vista da série temporal, relacionamos os modos finitos aí existentes com suas essências eternas. Vejamos como isso pode solucionar as tensões presentes no interior de E2P8.

Notemos, primeiramente, que a regra que comanda o uso das expressões “essência” e “existência” na filosofia de Spinoza é uma classificação da existência por gênero e espécie¹⁵, a qual, ao se tornar explícita, nos dá o seguinte resultado: o que poderíamos chamar de “existência em geral” é o gênero supremo, o qual se subdivide em existência em ato ou possível. A existência em ato pode ser temporal ou eterna. A existência temporal em ato é aquela na qual o começo e o fim da coisa dita existente, bem como a duração do intervalo entre o surgimento e a destruição da coisa, são

¹² Um exemplo de tais idéias seria, talvez, o das essências matemáticas, mas é preciso tomar cuidado para não confundir o tema da Proposição 8, que diz respeito às idéias de essências no intelecto infinito de Deus, com a questão epistemológica e psicológica sobre como uma mente finita pode pensar em coisas que não existem mais, que não existem ainda ou que não existiram nem existirão nunca (i.e., o passado, o futuro e as ficções). Nesse último caso, diria Spinoza, as idéias imaginativas desses entes correspondem a modificações cerebrais, e a postulação de sua existência na mente não põe em risco, portanto, o paralelismo enunciado na Proposição 7. O caso das idéias claras e distintas de essências é diferente, mesmo do ponto de vista do intelecto finito: quando pensamos em uma idéia adequada (digamos, de uma essência matemática ou de uma espécie natural), essa idéia é exatamente a mesma idéia tal qual ela existe no intelecto infinito de Deus. Nesse caso, psicologia e ontologia se confundem em uma única questão. O problema epistemológico se complica quando incluímos a questão das idéias abstratas, ou seja, de coisas que não somente não existem, mas *não podem* existir (como talvez seja o caso das idéias da matemática).

¹³ Charles Ramond (1995), pp. 181-188, é exemplar: ele afirma enfaticamente que Spinoza rompe com todas as notas características do conceito de essência.

¹⁴ O que, aliás, reforça a presença de temas platônicos na filosofia de Spinoza. Sobre o platonismo de Spinoza, cf. a Introdução escrita por Alexandre Matheron para o livro *L'anomalie sauvage* de Antonio Negri.

¹⁵ A menção a “gêneros e espécies” não implica que Spinoza faça uso desses conceitos para definir as coisas existentes, mas apenas para definir o próprio conceito de existência – ou, ao menos, sustento que tal menção pode ser usada por nós de uma forma instrumental, para elucidar um esquema classificatório dos diversos significados do verbo “existir” presentes em sua obra.

determinados pelo nexu infinito de coisas singulares existentes na natureza, podendo ser medidas pelo tempo. A existência eterna em ato não tem começo nem fim e, portanto, não tem tampouco duração, nem pode ser medida pelo tempo (Spinoza muitas vezes se refere a essa última através da expressão “essência formal” contida na e derivada diretamente da essência existente de Deus, ou seja, de seus atributos). A existência possível, por sua vez, só tem sentido quando, de um ponto de vista temporal, relacionamos os itens existentes na duração com suas respectivas essências eternas. Esclareçamos melhor esse último ponto.

Como vimos acima, é polêmico afirmar que há, na *Ética*, espaço para uma doutrina das essências consideradas apenas como possíveis não-atualizados. Para Spinoza, só há um único mundo possível, o que significa que tudo o que é não apenas é necessariamente possível, mas também necessariamente em ato em algum momento do tempo. Falar de “seres possíveis” em sua teoria só pode significar, portanto, o modo de ser das essências eternas das coisas que são, foram ou serão instanciadas em ato no tempo. Isso não implica, entretanto, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, que é preciso excluir do sistema spinozista qualquer uso de conceitos modais além dos conceitos de “ser necessário” e de “ser atual”, desde que tenhamos em vista as restrições que tanto o atualismo quanto o “necessitarismo”¹⁶ impõem à interpretação do conceito de “ser possível”. De fato, o atualismo requer a exclusão do conceito de “ser em potência”, enquanto o necessitarismo implica que, levando em conta o nexu infinito das causas, todas as existências finitas são absolutamente determinadas a começar, operar e terminar exatamente da forma e nos momentos do tempo em que esses fatos acontecem – em outras palavras, o mundo é regido por um necessitarismo estritamente lógico. Se os conceitos de possibilidade e de contingência forem compreendidos como se designassem estados de coisas contrafactuais na duração, tanto um quanto o outro são apenas ilusões epistemológicas restritas às mentes finitas¹⁷. Em outro sentido, porém, podemos aplicar legitimamente o conceito de possibilidade: quando uma certa coisa finita não existe mais ou não existe ainda na duração, podemos afirmar que sua essência existe em ato contida nos atributos de Deus, ou seja, que ela é, do ponto de vista da série temporal, uma possibilidade de os atributos divinos se modificarem de uma forma precisa e determinada. Atribuindo ao conceito modal de possibilidade as modalizações

¹⁶ Uso esse termo no sentido dado a sua contraparte inglesa (“*necessitarianism*”) por Don Garrett (1991).

¹⁷ Cf. E4D3 e 4, nas quais Spinoza distingue contingência de possibilidade, mas reserva a ambas o estatuto de modalidades epistêmicas, sem realidade ontológica.

temporais (ou seja, distinguindo dois domínios da existência, o das coisas temporais e o das essências eternas, ambos compreendidos em termos estritamente atualistas), há um sentido claro e não-epistemológico em que uma essência é um ser possível. A introdução da noção de possibilidade no contexto de uma filosofia estritamente determinista e necessitarista como a de Spinoza só tem sentido, pois, referindo-a à série atual das coisas eternas. Uma vez feita essa distinção entre dois níveis ou domínios da existência (que é, precisamente, o que estou chamando aqui de interpretação “platonizante”), os “constrangimentos” a que os modos finitos são submetidos em suas diversas “operações”, sendo determinados a partir de “outra coisa”, é representado, pela imaginação, apenas a partir da ordem da “Natureza Naturada”, enquanto a união desses mesmos modos finitos com Deus, pela mediação da representação de sua essência eterna, os remete a sua autocompreensão a partir das ações de Deus, isto é, da Natureza Naturante.

A pesquisa, entretanto, deverá não apenas articular de forma inteligível o “platonismo” peculiar de Spinoza, mas também determinar, historicamente, a presença de doutrinas platônicas e neo-platônicas em sua obra, especialmente através do neo-platonismo renascentista (por exemplo, de Leão Hebreu). Se é verdade que o anti-platonismo é uma marca das leituras recentes de Spinoza¹⁸, deveremos mostrar, no entanto, que o fantasma do platonismo é um tema recorrente – embora muitas vezes não explicitamente articulado – dos comentários, como se ele nunca pudesse ser inteiramente conjurado.

5- Desenvolvimento e etapas da pesquisa:

A partir desse modelo geral fornecido pela metafísica, a pesquisa explorará sua aplicação na ética, na política e na teoria do conhecimento. Nessa última, veremos como a redefinição spinozista do conceito de verdade toma a forma de uma teoria holista do significado e da verificação, a qual pode explicar, em termos inteiramente atualistas, a

¹⁸ Ver, por exemplo, a resenha do livro de Sévérac feita por Pierre Macherey: “... *ce qui exclut définitivement de faire de la philosophie de Spinoza une lecture platonisante qui diviserait la réalité en deux parties inconciliables et inégales, l'une étant soumise à un principe de régularité et de perfection, alors que l'autre serait définitivement renvoyée au statut dégradé d'une nature inférieure, qui n'aurait d'ordre que le simulacre. L'un des efforts principaux de Spinoza a consisté à soustraire l'ontologie à une telle perspective hiérarchisée, qui dissocie des niveaux de réalité, et mesure ces niveaux en termes de plus et de moins : la Nature, en tous ses points, est tout ce qu'elle peut et doit être, c'est-à-dire parfaite, ce qui exclut la possibilité d'une comparaison externe entre le substantiel et le modal tout autant qu'entre les genres d'être corporel et mental*”.

<http://stl.recherche.univ->

[lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20052006/macherey01022006cadreprincipal.html](http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20052006/macherey01022006cadreprincipal.html)

noção de “privação” envolvida em sua caracterização do erro e da falsidade, sem precisar introduzir, para isso, nenhum compromisso com a ideia de “ser em potência”¹⁹. No domínio político, mostrarei que Spinoza pode articular uma teoria prescritiva para recomendar a democracia como melhor forma de governo mesmo diante de sua tese (particularmente explícita no início do *Tratado político*) de que cada um tem o *direito* de fazer tudo aquilo que tem o *poder* de realizar – o que, aparentemente, reduziria sua teoria política a uma descrição “sociológica” da realidade, destituindo-a de qualquer poder prescritivo, tal como já foi proposto por alguns comentadores²⁰. Tal reducionismo descritivo no domínio da política seria plausível ainda devido ao naturalismo spinozano: como a dimensão política é objeto de uma ciência da natureza humana, todas as suas proposições deveriam, aparentemente, limitar-se a explicar causalmente a servidão e a liberdade, sem que nenhuma norma pudesse ser inferida a partir dela. Finalmente, veremos que as últimas Proposições da Parte 5 da *Ética* só podem ser devidamente compreendidas quando a noção “atualista” de aperfeiçoamento for usada como fio condutor da prova da união entre o homem e Deus através do “amor intelectual” (o qual, como toda forma de amor, envolve a *representação* do objeto amado). Em particular, mostrarei que a descrição da *passagem* a uma maior perfeição, exposta em E5P31Es, embora pareça favorecer a leitura de Sévérac, na medida em que afirma que a ideia mesma de passagem a uma maior perfeição é apenas uma *ficção útil*²¹ (pois desde sempre já somos eternos), só pode ser compreendida quando levamos em conta que a eternidade das ideias adequadas *aumenta positivamente no tempo* o poder de existir e de agir do indivíduo que as tem. Embora a parte eterna da mente já esteja desde toda eternidade determinada, a existência temporal admite a noção positiva de aperfeiçoamento.

Não poderei, no espaço restrito deste Projeto, explorar longamente todas as hipóteses que desdobrarão a solução unificada da metafísica spinozana nos domínios da teoria do conhecimento, da política e da ética. Apenas para efeito de ilustrar como o atualismo pode ser usado para oferecer tal solução global, exporei a seguir um resumo de cada uma das partes do trabalho.

¹⁹ Ver, sobre esse tema, meus artigos “Ideia e asserção na teoria da mente de Spinoza” (Revista *Analytica*, v.3, 1998, p.101-127) e “Sonâmbulos, crianças, loucos, sonhadores. A teoria do erro de Spinoza” (Revista *Ítaca*, Número 25, 2014, pp. 49-59).

²⁰ Cf. Geismann (1991). Para minha interpretação atualista da teoria política de Spinoza, cf. meu artigo “Spinoza e o leitor da posteridade. Exame crítico da interpretação de Leo Strauss do *Tratado teológico-político*”. Revista *Kléos*, No. 15, 2011, pp. 115-133.

²¹ “... *ipsam, tanquam jam incipere esse, & res sub æternitatis specie intelligere jam inciperet, considerabimus, ut huc usque fecimus*”.

5.1- *Introdução histórica: Spinoza e o neo-platonismo renascentista.*

Trata-se, neste momento, de justificar historicamente minha interpretação “platonizante” da filosofia de Spinoza, através de um estudo de fontes platônicas do spinozismo, especialmente através da figura de Leão Hebreu, cujo livro *Diálogos de amor*, como sabemos, era um dos itens da biblioteca de Spinoza (como, de resto, também na de muitos outros filósofos e cientistas da época). Tal justificação mostra-se tão mais necessária quanto mais minha interpretação afasta-se das leituras marcadamente anti-platonizantes de Spinoza presentes nos comentários contemporâneos de sua obra (ainda assim, pretendo explorar certos tópicos platônicos da interpretação de Deleuze, relacionando-os, especialmente, com aquilo que ele retém do platonismo em *Diferença e repetição*, livro publicado no mesmo ano que *Spinoza e o problema da expressão*).

5.2- *A noção de possibilidade no contexto de uma filosofia atualista.*

Neste segundo momento, tratarei de expor a solução metafísica geral para dar conta de um sentido relevante de *passagem* da possibilidade à atualidade em uma filosofia que aceita o atualismo – isto é, que recusa a noção mesma de “ser em potência”. Como expus acima, a maneira para dar conta dessa passagem é relacionar duas séries *atuais* da realidade (a essência e a existência), de tal modo que o aumento da potência de um indivíduo na duração remeta sempre às possibilidades de atualização de propriedades reais inscritas em sua essência. A maneira spinozana de reformular a noção de passagem da potência ao ato estará, assim comprometida com o que chamei de “platonismo”, na medida que é sempre na relação entre a realidade das coisas existentes e sua realidade essencial, compreendida ela mesma como um ser em ato, que a possibilidade pode ser caracterizada.

5.3- *Acrasia, metamorfoses e o suicídio de Sêneca.*

Este item justificará a importância central de tratar do tema da *passagem* na filosofia de Spinoza através de uma análise da Parte IV da *Ética*. Mostrarei que as 18 primeiras Proposições dessa parte, ao explicitar a forma geral da servidão, caracterizam essa última a partir do modelo clássico (platônico e aristotélico) da acrasia. A superação da situação acrática em direção ao domínio de si será o principal objetivo ético de Spinoza. A principal tese deste item da pesquisa será a de que, embora a solução

spinozana para o problema da acrasia seja similar à solução socrática – ou seja, embora ambos neguem a realidade do fenômeno da acrasia –, Spinoza dá conta de sua eficácia peculiar em termos de uma explicação original de como fenômenos ilusórios (tais como o livre arbítrio e, no caso que nos interessa aqui, a própria acrasia) podem ter efeitos reais. O principal problema a ser enfrentado por Spinoza neste momento diz respeito à possibilidade de dar conta de um sentido para a tese de que um indivíduo pode agir *contra* sua própria natureza. Como isso é impossível em termos literais – e o exemplo do suicídio, explorado em E4P20, será usado aqui como um caso extremo da ideia ilusória de autonegação –, a assimilação da acrasia ao modelo das metamorfoses – um tema de Ovídio que percorre a filosofia spinozana – nos dará a chave de compreensão dessa sua solução original para caracterizar a servidão.

5.4- *Sonâmbulos, crianças, loucos: teoria da verdade e da falsidade.*

A partir deste item, seguirei a ordem de exposição adotada pelo próprio Spinoza em sua *Ética*. Sendo assim, o estudo do tema metafísico da *passagem* (abordado na Parte I da *Ética*) dará lugar, neste item, à abordagem epistêmica da mesma questão (abordado na Parte II). Trata-se, neste momento, de explicar a *passagem* da falsidade para a verdade, dando conta, assim, do aspecto normativo da epistemologia spinozana. Mostrarei que Spinoza aborda o conceito de verdade a partir de uma concepção holista²² da asserção: não aceitando a teoria cartesiana da distinção entre duas faculdades – o intelecto e a vontade – responsáveis por dois tipos de atos mentais – as ideias e os juízos –, ele explica a unidade necessária entre ambos a partir de um exemplo privilegiado (exposto em E2P49Es), o do menino em cuja mente encontra-se uma única ideia (a “ideia do cavalo alado”). Através desse exemplo extremo²³, ele ilustra como uma espécie de “mecanismo” mental faz com que, da mesma forma como não podemos deixar de assentir (a não ser de modo meramente verbal) a uma ideia clara e distinta da razão, tampouco podemos deixar de dar nosso assentimento às ideias obscuras e confusas da imaginação. Essa mesma solução holista – isto é, como pretendo demonstrar, *atualista* – de conhecimento será usada para explicar em que sentido a falsidade é, para Spinoza, um tipo de privação (deve-se notar que o conceito de “privação”, interpretado, em termos cartesianos, como a ausência de uma perfeição que

²² Sobre o tema do holismo na filosofia de Spinoza, cf. Della Rocca (1996).

²³ Assim como no exame da acrasia, no qual Spinoza a assimila a um caso extremo de autonegação, o suicídio, vemos aqui novamente ele dispor do mesmo procedimento de “radicalização dos exemplos” ao apelar para casos extremos de modo a ilustrar e provar uma tese.

me é devida, é tão problemático, à primeira vista, para uma filosofia atualista quanto o conceito de “ser em potência”, do qual o primeiro é uma instância). Também mostrarei, neste item, que a relação entre mente e corpo não deve ser interpretada, como sugerem muitos intérpretes²⁴, como uma relação de identidade, mas antes como uma relação de união, também em moldes cartesianos (a diferença entre Descartes e Spinoza, no que diz respeito ao tema da união entre mente e corpo, é o fato de que, para o primeiro, tal união é contingente, ao passo que, para o segundo, ela é necessária). Esse tema metafísico é intimamente ligado, como veremos, ao tema epistêmico deste item da pesquisa²⁵.

5.5- Spinoza e o leitor da posteridade: política e verdade.

Um dos temas centrais da filosofia spinozana é a *passagem* da servidão política para a liberdade civil. Mostrarei, neste tópico, e ainda seguindo a ordem sugerida pela *Ética* (a qual trata da política em sua Parte IV²⁶), como Spinoza não se limita a elaborar uma espécie de “sociologia” *avant la lettre*²⁷, mas, ao contrário, propõe uma teoria política normativa, que exorta os homens a realizar essa passagem para a liberdade. Privilegiarei, neste item, as relações entre a *Ética* e o *Tratado teológico-político*. Mostrarei que esse último, visando à salvação do vulgo, não o tem, no entanto, como seu destinatário; o verdadeiro leitor para quem o livro foi escrito é o filósofo racionalista, que corre o perigo de se perder entre o dogmatismo e o ceticismo. Na verdade, como mostrarei, a questão central do livro é: como um filósofo deve se portar diante do domínio não-filosófico? O leitor a quem o livro é endereçado tem, de certa maneira, uma deformação oposta à do vulgo: ele delira ou sonha com a razão, por uma espécie de desmedida que o faz, ao estudar racionalmente a imaginação, querer racionalizá-la e eliminar dela sua lógica de articulação própria. Nesse sentido, tanto o teólogo, que submete a razão à fé, quanto o filósofo racionalista, que submete a fé à razão, erram. De um extremo ao outro desse erro, as posições vão do ceticismo teológico ao dogmatismo filosófico: “Um com razão, outro sem ela, vão ambos, por

²⁴ Um exemplo recente é o próprio Della Rocca (1996).

²⁵ O tema da união mente e corpo e o tema epistêmico são, como reconhece Della Rocca (1996), vinculados entre si – como atesta claramente o fato de que ambos constituem os temas centrais da Parte II da *Ética*.

²⁶ Deve-se notar, além disso, que tanto o *Tratado teológico-político* quanto o *Tratado político* foram escritos após a composição das Partes I e II da *Ética*.

²⁷ Cf. Geissman (1991).

certo, ensandecer”²⁸. O que causa estranheza ao leitor do *Tratado* é justamente a duplicidade de registros de leitura que ela requer: trata-se sempre de entender racionalmente a imaginação, preservando as regras imanentes dessa última, mas, ao mesmo tempo, de compará-la às verdades descobertas pela razão pura, medindo seu sucesso a partir dessas últimas. A escrita dessas verdades é sem dúvida tortuosa e difícil, mas não necessita de nenhum aparato metodológico para revelar um suposto nível esotérico de leitura: mostrarei que, ao contrário do que afirmam alguns intérpretes²⁹, Espinosa não dissimula suas intenções ao escrever.

Nesta análise da política spinozana, examinarei também o *Tratado político*. Meu principal interesse, nessa obra, é entender as relações entre estado natural e estado civil, mostrando como a continuidade entre eles não o impede, porém, de caracterizar uma *passagem* importante na constituição do cidadão livre.

5.6- *A superação da política: ética como salvação individual.*

Não é incomum encontrar comentários que enfatizam os aspectos políticos da ética spinozana, tanto no que se refere à suas condições de possibilidade quanto no que diz respeito a seu exercício mesmo³⁰. Sem negar esse duplo aspecto da ética spinozana, enfatizarei, no entanto, seu aspecto, se podemos dizer assim, “solipsista” (novamente aqui rementendo-o a Descartes). Assim, a *passagem* da servidão ética à liberdade (abordada por Spinoza na Parte V da *Ética*) será descrita em termos da individualidade humana: ser livre é algo que depende *apenas* de mim, é um poder ou uma potência ética que decorre de *minha* união com Deus através de *minha* essência eterna. O sábio spinozista, assim como o sábio estóico, não depende da cidade para realizar sua perfeição. Neste tópico final, voltarei aos temas metafísicos tratados no item 5.2, para mostrar como a estrutura circular da *Ética* dá conta da liberdade individual, unindo o

²⁸ *Tratado*, Cap. XV, p. 224. O “sonho dogmático” spinozano duplica-se, assim, em um “sonho cético”, na exata medida em que ambos são reflexos simetricamente inversos do mesmo erro originário.

²⁹ É curioso notar que, no final do século XVII, a idéia de que Spinoza teria usado estratégias de dissimulação ao escrever o *Tratado* já era adotada por muitos – o que vai junto com uma leitura unilateral do livro, como se ele defendesse o ateísmo puro e simples. Pierre Bayle é exemplar nesse sentido; em seu *Dictionnaire historique et critique*, Tome Troisième, Seconde Edition, Revue, corrigée & augmentée par l’Auteur, Remarque Z, p. 2785, ele termina o verbete “Spinoza” com a conclusão de que a filosofia spinozana sofre sobretudo de um problema lingüístico: “Si l’on n’entend pas ce qu’il veut dire par là, c’est sans doute parce qu’il a joint aux mots une signification toute nouvelle sans en avertir ses lecteurs. C’est un grand moien de devenir inintelligible par sa propre faute”.

³⁰ Novamente aqui, Sévérac (2005) pode servir como exemplo paradigmático, na medida em que ele enfatiza a dimensão *coletiva* da beatitude. De fato, como, em sua interpretação, o “aumento” de potência é, a rigor, impossível (cada coisa sendo eternamente o que ela desde sempre esteve determinada a ser), a beatitude consiste *apenas* na eliminação dos modelos transcendentais imaginativos e na liberação de nossa capacidade de associação (de afecções entre si, de outros indivíduos conosco).

que é mais universal (Deus) ao que é mais singular (este ou aquele homem em particular). Trata-se, em suma, de identificar, já na Parte I do livro, os temas éticos que serão desenvolvidos na sua Parte V, mostrando, em especial, que a teoria das essências eternas (E1P21-25) já carrega, em seu vocabulário aparentemente “neutro” da metafísica, diversas conotações propriamente éticas.

6- Cronograma e resultados esperados:

Ao longo do período solicitado para o Pós-Doutorado, concluirei um livro sobre a filosofia de Spinoza que já está elaborado, em sua primeira versão, contando, atualmente, com cerca de 250 páginas. As pesquisas para o aperfeiçoamento dessa primeira versão, a redação final e as discussões com minha supervisora na USP, a Professora Doutora Marilena Chaui, uma das maiores especialistas na filosofia spinozana no país, ocuparão minhas atividades durante o próximo semestre.

Bibliografia básica:

Há diversas edições e traduções das obras de Spinoza disponíveis. A edição padrão, sob a responsabilidade de Carl Gebhardt, foi publicada originalmente no final do século XIX. Atualmente, as Presses Universitaires de France (PUF) estão empenhadas na publicação de traduções bilíngues das obras completas de Spinoza, acompanhadas de amplo aparato crítico. Enumeramos abaixo as principais obras de Spinoza a serem trabalhadas ao longo da pesquisa.

SPINOZA, B. 1972. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaft herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 4 Vol.

SPINOZA, B. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*.

SPINOZA, B. *Tratado político*.

SPINOZA, B. *Tratado da emenda do intelecto*.

SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*.

SPINOZA, B. *Tratado breve*.

SPINOZA, B. *Correspondência*.

Bibliografia secundária a ser pesquisada³¹:

- BELTRAN, M. – “Spinoza: de la alegría”. *Pensamiento*, Jl.-Sep. 1990, 46 (183).
- BICKNELL, Jeanette – “An overlooked Aspect of Love in Spinoza’s *Ethics*”. *Iyyun*, Já 1998, 47.
- BOSANQUET, R. G. – “Remarks on Spinoza’s *Ethics*”. *Mind*, 1945, 54.
- BRANDOM, Robert – “Adequacy and the Individuation of Ideas in Spinoza’s ethics”. *Journal of the History of Philosophy*, Apr. 1976, 14.
- DELLA ROCCA, M. – *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1996.
- FLOISTAD, Guttorm – “Mind and Body in Spinoza’s *Ethics*”. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, Oct.-Dec. 1977 (8).
- GARRETT, Don – “Spinoza’s Necessitarianism,” in *God and Nature: Spinoza’s Metaphysics*, edited by Yirmiyahu Yovel (Leiden: Brill, 1991).
- GEISMANN, Georg – “Spinoza – Beyond Hobbes and Rousseau”. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, No. 1 (Jan.-Mar. 1991), pp. 35-53.
- KRISTELLER, Paul - “Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza’s *Ethics*”. *History of European Ideas*, 1984 (5).
- LACHTERMAN, David R. – “The Physics of Spinoza’s Ethics”. *Southwestern Journal of Philosophy*, Fall 1977, 8.
- LOPTSON, Peter – “Spinozist Monism”. *Philosophia*. Apr. 1988, 18.
- MASON, R.V. – “Spinoza on the Causality of Individuals”. *Journal of the History of Philosophy*, Apr. 1986, 24.
- Alexandre Matheron para o livro *L’anomalie sauvage* de Antonio Negri
- MATSON, Wallace – “Death and Destruction in Spinoza’s Ethics”. *Inquiry*, Winter 1977, 20.
- NADLER, Steven - "Eternity and Immortality in Spinoza's Ethics". *Midwest Studies in Philosophy* (2002), 26.
- NOONE, John B. – “Spinoza’s World-View”. *Southern Journal of Philosophy*, Summer 1969, 7.
- PARCHEMENT, Steven – “The Mind’s Eternity in Spinoza’s ethics”. *Journal of the History of Philosophy* - Jl. 2000, 38 (3).
- RAMOND, Charles – *Quantité et qualité dans la philosophie de Spinoza*. Paris: PUF, 1995.
- RICE, Lee – “Spinoza and Highway Robbery”. *Archiv. Fuer Geschichte der Philosophie*, 1998, 80 (2).
- ROSENTHAL, Michael A. - "Tolerance as a Virtue in Spinoza's Ethics". *Journal of the History*

³¹ Listo aqui apenas os livros que citei neste projeto ou que consultei durante sua elaboração; a bibliografia secundária efetivamente utilizada no livro é muito extensa, e não caberia citá-la aqui.

of Philosophy - Oct. 2001, 39 (4).

RUTHERFORD, D. 2008. "Spinoza and the Dictates of Reason". *Inquiry* 51/5, pp. 485-511.

RUTHERFORD, Donald – "Salvation as a State of Mind: The Place of 'Acquiescentia' in Spinoza's Ethics". *British Journal for the History of Philosophy* – Oct. 1999, 7 (3).

SÉVÉRAC, P. 2005. *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris: Honoré Champion.

TALBERT, Matthew – "Virtue and Intellectual Love of God: Freedom in Spinoza's Ethics". *Kinesis*, Fall 1999, 26 (2).

WETLESEN, Jon – "The Sage and the Way: Studies in Spinoza's Ethics of Freedom". Universidade de Oslo, 1976.

Rio de Janeiro, 20 de outubro de 2014.

Ulysses Pinheiro
Professor Associado do Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio de Janeiro