

XXVIII

**CADERNOS**  
**ESPÍNOZANOS**  
Estudos sobre o século XVII

ISSN 1413-6651

São Paulo - 2013

**Editora Responsável Institucional**

Marilena de Souza Chaui

**Editora Responsável**

Silvana de Souza Ramos

**Comissão Editorial**

Celi Hirata, Daniel Santos, Douglas Barros, Fernando Bonadia, José Luiz Neves, Tessa Moura Lacerda

**Conselho Editorial**

Atilano Domínguez (Univ. de Castilla-La Mancha), Diego Tatián (Univ. de Córdoba), Diogo Pires Aurélio (Univ. Nova de Lisboa), Franklin Leopoldo e Silva (USP), Jacqueline Lagrée (Univ. de Rennes), Maria das Graças de Souza (USP), Olgária Chain Féres Matos (USP), Paolo Cristofolini (Scuola Normale Superiore de Pisa) e Pierre-François Moreau (École Normale Supérieure de Lyon).

**Pareceristas**

Pareceristas: André Menezes Rocha, Cíntia Vieira da Silva, David Calderoni, Edmilson Menezes, Eduardo de Carvalho Martins, Eduino José de Macedo Orione, Ericka Marie Itokazu, Fernando Dias Andrade, Herivelto Pereira de Souza, Homero Santiago, Isadora Bernardo Prévêde, Julio Miranda Canhada, Luciana Zaterka, Luís César Oliva, Marcos Ferreira de Paula, Mônica Loyola Stival, Patrícia Aranovich, Roberto Bolzani Filho, Sérgio Xavier Gomes de Araújo.

**Publicação do Grupo de Estudos Espinosanos e de Estudos sobre o Século XVII**

**Universidade de São Paulo**

Reitor: Prof. Dr. João Grandino Rodas

Vice-Reitor: Prof. Dr. Hélio Nogueira de Cruz

**FFLCH - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas**

Diretor: Prof. Dr. Sérgio França Adorno de Abreu

Vice-Diretor: Prof. Dr. João Roberto Gomes de Faria

**Departamento de Filosofia**

Chefe: Milton Meira do Nascimento

Vice-Chefe: Caetano Ernesto Plastino

Coord. do Programa de Pós-Graduação: Alberto Ribeiro de Barros



**Endereço para correspondência:**

Profa. Marilena de Souza Chaui

A/C Grupo de Estudos Espinosanos

Departamento de Filosofia – USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 – São Paulo-SP – Brasil

Telefone: 0 xx 11 3091-3761 – Fax: 0 xx 11 3031-2431

e-mail: cadernos.espinosanos@gmail.com

site: <http://www.fflch.usp.br/df/espinosanos>

Projeto Gráfico: Taynam Bueno /// [taynam@caracoldesign.com](mailto:taynam@caracoldesign.com) /// Tiragem: 500 exemplares

A Comissão Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou rerepresentar o original ao autor com sugestões de mudanças.

Ficha Catalográfica

*Cadernos Espinosanos / Estudos Sobre o século XVII*  
São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 1996-2013.  
Periodicidade semestral. ISSN: 1413-6651

**Imagem da Capa:**

*Agnus Dei*

Francisco de Zurbarán

1635-1640

Acervo: San Diego Museum of Art

---

---

## APRESENTAÇÃO

---

---

O Grupo de Estudos Espinosanos do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, em 2004, completou 10 anos. Ao longo deste período, diversas atividades foram desenvolvidas e procurou-se fazer o registro delas para, como diz Espinosa, tentar contornar as forças do “tempo voraz que tudo abole da memória dos homens”. Os Cadernos Espinosanos se inspiram nesse propósito.

Desde o número X, dedicado ao Professor Lívio Teixeira, os Cadernos estão dedicados também a Estudos sobre o século XVII, seu subtítulo. O que, na verdade, expressa algo que já acontecia na prática, pois textos acerca de vários outros filósofos do período sempre estiveram presentes a cada edição.

O objetivo destes Cadernos continua sendo publicar semestralmente trabalhos sobre filósofos seiscentistas, constituindo um canal de expressão dos estudantes e pesquisadores deste e de outros departamentos de Filosofia do país.

Porque destinados a auxiliar bibliograficamente aos que estudam o Seiscentos, tanto para os trabalhos de aproveitamento de cursos, quanto para a elaboração de outros projetos de pesquisa, estes Cadernos também publicarão, regularmente, ensaios de autores brasileiros e traduções de textos estrangeiros, contribuindo com o acervo sobre o assunto.

Esperamos que esta iniciativa estimule os estudos sobre os filósofos daquele período a que esta publicação é inteiramente dedicada e permita criar ou ampliar a comunicação entre os que estão envolvidos com a pesquisa desses temas, incentivando, inclusive, outros departamentos de Filosofia a colaborar conosco no desenvolvimento deste trabalho.

**Franklin Leopoldo e Silva**

---

---

## SOBRE ESTE NÚMERO

---

---

Neste número, o leitor encontra artigos sobre a presença de Espinosa na Alemanha, sobre a experimentação política a partir da amizade, contribuições para a reflexão acerca da liberdade segundo a fenomenologia de Sartre e o conatus de Espinosa, uma apreciação da metafísica de Leibniz, além de uma resenha da recém-editada versão brasileira do *Breve Tratado*, de Espinosa.

Boa leitura!

**Os Editores**

---

---

## SUMÁRIO

---

---

|                                                                                                                                                                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| A PRESENÇA DE ESPINOSA NA ALEMANHA DURANTE O PERÍODO DO NACIONAL-SOCIALISMO – ESPINOSA COMO ‘CONTRA-EXEMPLO’ DA INFLUÊNCIA DESTRUTIVA DO JUDAÍSMO SOBRE O ESPÍRITO ALEMÃO?<br>(Tradução de Sérgio Luís Persch)<br>Manfred Walther..... | 11  |
| EXPERIMENTAÇÃO POLÍTICA DA AMIZADE A PARTIR<br>DA TEORIA DOS AFETOS DE ESPINOSA<br>Lívia Godinho Nery Gomes & Nelson da Silva Júnior.....                                                                                              | 39  |
| GENEALOGIA DO PSÍQUICO. ENSAIO SOBRE A <i>TRANSCÊNDENCIA DO EGO – ESBOÇO DE UMA DESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA</i> , DE JEAN-PAUL SARTRE, PRIMEIRA PARTE<br>Alexandre de Oliveira Carrasco.....                                              | 59  |
| SPINOZA: O CONATUS E A LIBERDADE HUMANA<br>André Paes Leme.....                                                                                                                                                                        | 109 |
| BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A METAFÍSICA DE LEIBNIZ<br>Rafael Zambonelli Nogueira.....                                                                                                                                                  | 129 |

|                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| NOTÍCIA DA EDIÇÃO BRASILEIRA DO <i>BREVE TRATADO DE DEUS, DO<br/>HOMEM E DO SEU BEM-ESTAR</i> , DE B. ESPINOSA |     |
| Mauricio Rocha.....                                                                                            | 147 |
| NOTÍCIAS.....                                                                                                  | 151 |
| INSTRUÇÃO PARA AUTORES.....                                                                                    | 153 |
| CONTENTS.....                                                                                                  | 155 |

---

---

A PRESENÇA DE ESPINOSA  
NA ALEMANHA DURANTE O PERÍODO DO  
NACIONAL-SOCIALISMO: ESPINOSA COMO  
'CONTRA-EXEMPLO' DA INFLUÊNCIA DESTRUTIVA  
DO JUDAÍSMO SOBRE O ESPÍRITO ALEMÃO?\*

---

---

Manfred Walther\*\*

*Enquanto para o completamente não típico alemão  
Espinosa, a personalidade não possui valor próprio nem  
liberdade, ela é concebida por Leibniz  
fundamentalmente como microcosmo.  
Hermann Glockner (11, p.22)*

### 1. O “problema-Espinosa”<sup>1</sup>

A luta do Nacional-Socialismo [N.S.] pelo revigoramento do povo alemão destinado a dominar o mundo, bem como do espírito alemão, puseram duas tarefas aos intelectuais que figuram entre os – numerosos – seguidores do sistema N.S.: a primeira consiste em evidenciar aqueles poetas e pensadores, mas também os cientistas que figuram na história alemã, nos quais o espírito alemão, não falsificado por influências estranhas, recebeu a sua mais pura expressão. Nesse contexto, Leibniz desempenha, como mostram as contribuições a este volume, um papel central, como o “pensador mais alemão dentre os alemães”.

---

\*Tradução de Sérgio Luís Persch, professor da Universidade Federal da Paraíba.

\*\* Professor aposentado da Leibniz Universität Hannover.

A outra tarefa igualmente importante consiste em descobrir as influências destrutivas do judaísmo sobre a vida espiritual germânica na Alemanha, na filosofia e na literatura, mas também nas ciências particulares – desde a matemática até as ciências sociais –, com o intuito de poder “eliminá-las” completamente para os tempos futuros. A alegação de que o desmantelamento do povo alemão nos tempos de Weimar tenha ocorrido, sobretudo, “graças” à influência do judaísmo mundial, atuando já há séculos e destruindo o espírito do povo e a substância hereditária dos alemães através do materialismo, do liberalismo, do pensamento legalista, do internacionalismo e do pacifismo, a saber: esse Anti-semitismo de fundamentação racista tem uma grande importância, uma vez que se trata de uma espécie de filosofia da história capaz de tudo esclarecer e emprestar consistência aos elementos heterogêneos da Ideologia N.S.

Agora, dessa conjuntura resulta um grande problema, que coloca em perigo todo aquele empreendimento, a saber, o fato de que Espinosa exerceu uma influência tão gigantesca sobre “poetas e pensadores” genuinamente alemães – desde Lessing, Herder e Goethe, passando por Fichte, até Hölderlin, Schelling e Hegel, para nomear apenas os mais importantes – e isso se mantinha quase de todo presente para muitos alemães, principalmente entre os mais cultos. Estavam esses heróis alemães, portanto, igualmente “infestados pelo judaísmo”? Mas o que, então, restava da grande e genuína substância alemã?

No que se segue, apresentarei alguns exemplos de como foi travada essa luta em torno do “problema-Espinosa”, e quais resultados produziu. Para tanto, é preciso ter presente de antemão os diversos retratos de Espinosa que foram produzidos no período pós-idealista até 1932. Entretanto, o retrato de Espinosa delineado pelo ‘alemão culto’ não foi cunhado somente, nem mesmo sequer no que possui de essencial, pela história da filosofia e da ciência, mas – e nisso Espinosa ocupa igualmente

uma posição privilegiada – pelos numerosos produtos literários, nos quais Espinosa ora se encontra no centro, ora desempenha um papel importante – desde a poesia de Schiller dedicada a Espinosa, de 1782, até a meia dúzia de romances e dramas sobre Espinosa, que apareceram nas três primeiras décadas do século XX na Alemanha.<sup>2</sup> Por isso é preciso levar em consideração esses textos literários, principalmente os romances sobre Espinosa, no esboço dos retratos de Espinosa que se difundiram no período anterior ao nacional-socialismo.<sup>3</sup>

## 2. Retratos de Espinosa no período anterior a 1933

Ao longo de todo o século XIX e até 1932, travava-se na Alemanha um debate animado para se saber se Espinosa deveria ser considerado um filósofo judeu. A seguir serão apresentados em ligeiro esboço, e ilustrados através de citações exemplares, alguns retratos de Espinosa que são típicos do período em questão, dos quais resulta claro o quanto foi dura a luta dos ideólogos do N.S. contra o filósofo ‘judeu’ Espinosa.

### 2.1 Uma vez judeu, sempre judeu

Muitos daqueles filósofos que não têm procedência judaica, os quais se opõem à filosofia de Espinosa não somente de maneira crítica, mas inclusive recusando-o, acentuam que o pensamento dele sem dúvida é tipicamente judeu, apesar da sua excomunhão da comunidade judaica de Amsterdam no ano de 1656, inclusive com o mais severo veredicto de excomunhão que desde sempre fora ali pronunciado.<sup>4</sup> Tendo por objetivo identificar Espinosa como um pensador judeu e com isso, ao mesmo tempo, desqualificá-lo filosoficamente, Eduard von Hartmann (1842-1906) assevera, por exemplo, de um lado, o caráter total e estritamente formal, que não dá mostras de qualquer conteúdo substancial, da sua filosofia, e do outro lado, remetendo-o a Giordano Bruno, nega-lhe toda originalidade

relativa ao surgimento do panteísmo moderno (Hartmann 14). Assim ele se mostra como que em duplo sentido irrelevante.

A plausibilidade medíocre da interpretação de Hartmann, em vista da história do impacto de Espinosa na Alemanha, é óbvia.<sup>5</sup>

## 2.2 Espinosa, enquanto filósofo, “não mais é judeu”

Dentre aqueles que apreciam sobremaneira a filosofia de Espinosa, evidencia-se o esforço em livrá-lo de qualquer inspiração judaica.

a) O superintendente geral de Weimar, Johann Gottfried Herder (1744-1803), em virtude da distinção entre o conceito de causalidade imanente, de Espinosa, e a causalidade emanatista da tradição cabalística, entre a linguagem filosófica de Espinosa e a linguagem metafórica da Cabala, que ele estabeleceu em prol da reabilitação de Espinosa em seu livro, promotor da assim chamada Renascença de Espinosa, *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System (Deus. Alguns diálogos acerca do sistema de Espinosa)*, e tendo em vista o caráter fundamental dessa distinção, logo acrescenta: “Caso contrário, ele teria permanecido um judeu”. (Herder 26, p.96).

b) Em seu artigo *Die Judenfrage (A questão judaica)*, o filósofo da esquerda hegeliana, crítico da religião, Bruno Bauer (1809-1881), descreve o trabalho de longos séculos na formação da Europa, para então assinalar: “Não há como citar um único judeu” (Bauer 4, p.49). Porém, imediatamente acrescenta: “Espinosa já não era mais judeu, quando construiu o seu sistema” (*Idem ibidem*).

c) Também o professor de direito público de Heidelberg e filósofo do direito marcado pelo ressentimento anti-semita (Seen 28 p.372-405), Johann Caspar Bluntschli (1808-1881), no 1º volume da sua *História das ciências na Alemanha*, a saber, na *Geschichte der neuern Staatswissenschaft, Allgemeines Staatsrecht und Politik (História da ciência moderna do*

*Estado, do direito civil em geral e da política)* (Bluntschli 5, p.131), quando se refere à exclusão de Espinosa da comunidade de Amsterdam, afirma imediatamente a seguir: “Ele não era mais judeu”, para então expor com muita perspicácia o que há de específico no pensamento de Espinosa acerca do Direito.

Ao longo de todo o século XIX, é essa postura que muitos assumem, na medida em que têm um apreço especial por Espinosa e, ao mesmo tempo, combatem o ‘judaísmo’.

d) A esse contexto dos esforços em apresentar Espinosa, com base em sua importância acentuada para a filosofia e a literatura do período clássico, como um pensador que teria se emancipado inteiramente da sua procedência judaica, pertencem também dois romances sobre Espinosa, escritos no começo do século XX.

- O escritor de orientação anti-semita Otto Hauser (1875-1944), de Österreich, após interromper os seus estudos das línguas orientais e da teologia evangélica, publicou em 1907 a obra *Spinoza. Roman* (Hauser 15), na qual desenvolve a “dupla oposição frontal de Espinosa, de um lado, ao judaísmo mundano-comercial (contra o judaísmo do seu pai) e, do outro, ao judaísmo da fidelidade à religião e à lei (contra o judaísmo da comunidade)” (Kilcher 20, p.87).

- Apenas um ano depois, aparece *Amor Dei. Ein Spinoza-Roman (Amor Dei. Um romance sobre Espinosa)*, do alemão-húngaro Erwin Guido Kolbenheyer (1878-1962) (Kolbenheyer 21), o qual dispõe de conhecimentos muito mais detalhados que os de Hauser acerca da comunidade holandesa do tempo de Spinoza e das pesquisas biográficas acerca de Espinosa.<sup>6</sup> Enquanto estudioso zoólogo, psicólogo e filósofo (Dr. Fil., Viena 1905), ele acentua, com uma tendência básica similar à de Hauser, a “condicionalidade do Eu afetada por impulsos” (triebhafte Ich-Bedingtheit) da vida humana e faz Espinosa descobrir Giordano

Bruno e, abandonando a tradição judaica, entrar no círculo de van den Ende. Kolbenheyer descreve Espinosa, ao lado do artista (Rembrandt) e do homem de ação (Jan de Witt), como um desses homens que vivem plenamente o seu *amor fati*. No entanto, Espinosa excede os dois outros, na medida em que, “affranchi de la servitude de la foule comme de la tyrannie”, ele formula enquanto filósofo, isto é, enquanto “spectateur froid et lucide de la destinée politique”, as leis do “antagonisme irréductible entre la foule, la masse, la populace, l’humanité médiocre” de um lado e, do outro, as do “individu du génie” (Lagny 22, p.480-481).

2.3 Espinosa como pensador que supera todas as estruturas nacionalistas: o (primeiro) universalista

A discussão alcança um nível totalmente distinto, assim que a emancipação de Spinoza, da sua procedência e do universo do pensamento judaico, passa a ser vista como exemplar para aquela tarefa com a qual se depara a Europa no contexto da modernidade. O dado biográfico que serve como ponto de partida para tal é o fato de que Espinosa, após ter sido banido da comunidade judaica, não ter se filiado a nenhuma outra religião positiva ou denominação religiosa.

a) A perspectiva trazida à tona pela Aufklärung, de que os homens, sem prejuízo para as suas respectivas procedências, poderiam chegar a um acordo mútuo em prol de uma coexistência duradoura e pacífica, seguindo uma orientação universalista baseada na ideia de uma verdade única, influencia o traçado do retrato de Espinosa após o término da filosofia idealista, sobretudo, em primeiro lugar, no contexto judaico. Essa perspectiva parece bastante promissora para o futuro, sobretudo porque não promete apenas uma emancipação dos *judeus* da sua existência fechada em gueto, mas porque se concebe, ao mesmo tempo e na mesma medida, como pós-cristã. Somente depois de rompido o poder das ortodoxias de *todas* as

tradições é que a emancipação particular dos judeus poderá se estender à humanidade toda. O que se oferece, mais nessa perspectiva enquanto ponto de orientação do que no exemplo propriamente dito de Espinosa, que se emancipou da sua procedência judaica, não como um cristão, mas sim, de toda a positividade religiosa?

Essa perspectiva conhece um primeiro retrato impressionante e, devido à grande disseminação da obra, eficiente, no romance *Spinoza*<sup>7</sup> de Moses Baruch, mais tarde Berthold Auerbach (1812-1882), que também traduziu para o alemão e publicou uma edição em vários volumes das obras de Espinosa e se tornaria conhecido de um público leitor ainda mais vasto com os seus *Contos de aldeia*. Após o relato das lutas internas e externas que Spinoza teve que travar em seu processo de maturação supostamente precoce, Auerbach conclui: “Baruch já não era o filho de Israel, ele era o filho da Humanidade”(Auerbach 2, p.101). E, numa conversa fictícia de L. Meyer com o herói, Auerbach também confere ao caso uma explicação, por assim dizer, *sociológico-científica*, de que tenha sido aquele um judeu que se tornou o primeiro filho da humanidade. Nessa conversa, Meyer diz o seguinte:

“O judeu que, além do mais, libertou-se da sua própria tradição dilacerada, é o estrangeiro propriamente desembaraçado no mundo, provido de todas as armas do espírito humano; não obstante, examinar e compreender o mundo todo, tal como é dado na história, com um olho intacto de criança, eis uma vantagem e uma liberdade que ninguém outro há de alcançar facilmente”. (Auerbach 3, p.230)

Essa é, decerto, a formulação mais concisa disso que os protagonistas da consciência emancipatória judaica tomam por evidente no século XIX.

b) Tão plausível quanto seja essa interpretação de Espinosa no contexto do esforço que fizeram os intelectuais judeus para se colocar *al pari* do que há (segundo a opinião deles) de mais avançado na cultura, na filosofia e na ciência modernas, tão surpreendente vem a ser que essa mesma interpretação se encontre também num filósofo alemão do século XX, que se propusera justamente a tarefa de provar que as marcas características das diversas filosofias, na Europa, devem-se aos respectivos espíritos nacionalistas. O habilitado fisiólogo (Heidelberg, 1857) e, posteriormente, filósofo e psicólogo Wilhelm Wundt (1832-1920), em sua monografia *Die Nationen und ihre Philosophie. Ein Kapitel zum Weltkrieg (As nações e suas filosofias. Um pretexto para a guerra mundial)* (Wundt 39)<sup>8</sup>, relativamente à influência de Descartes, diz o seguinte:

“Eis que se mostra muito significativo, para as ações recíprocas dos povos que tomam parte na cultura dessa época, o fato de que o homem que resolveu o problema colocado pelo filósofo francês, não de maneira definitiva [...], mas conforme o espírito do tempo e de acordo com a situação que apresentam os pressupostos assumidos nas ciências, *não pertence a nação alguma, ou, melhor dizendo, pertence simultaneamente aos povos diversos que, naquele tempo, tomavam parte no trabalho espiritual*. Esse homem é *Espinosa* [...]. Uma vez que Espinosa pertenceu, de nascimento, àquele ramo do povo judeu que, por sua formação e inteligência, transpôs largamente os limites do judaísmo oriental, e depois, em terreno holandês, foi influenciado pela cultura germânica presente na nação que o abrigou, e, por intermédio das relações internacionais, travou contato com a ciência italiana, francesa e alemã [surpreendentemente o contexto inglês não é referido, M. W.], a sua filosofia é, num sentido bastante próprio, *inter-nacional* [...]. Se ali, nesse contexto de pensamentos que vieram amadurecendo durante um período prévio nas mais diferentes nações da Europa,

originou-se uma visão de mundo que, por conferir uma unidade a todos esses elementos, talvez seja *a expressão mais perfeita da complexidade de pensamentos daquela época*, todavia, ela não foi capaz de se reconhecer nesse sistema”. (Wundt 39, p.25-27, os itálicos não estão no original).

#### 2.4 A (meia) incorporação de Espinosa no circuito cultural alemão

No ano de 1890 aparece um escrito, no qual o autor exorta os alemães para que, em consideração retrospectiva da peculiaridade dos alemães enquanto o povo dos individualistas e como recusa do mecanicismo e do materialismo, retornem novamente para aquela unidade da cultura artística e filosófica, que veio quase a sucumbir, especialmente sob a influência destrutiva dos judeus. O autor, Julius Langbehn (1851-1907) alegava que, para tanto, um papel central cabia especialmente à cultura da baixa Alemanha – incluindo-se os holandeses – e que o pintor Rembrandt, o qual, “dentre todos os artistas alemães, é, porém, [...] o mais individualista”, ou ainda, “o mais alemão de todos os artistas alemães”, poderia e deveria servir como um “protótipo do gênio alemão” e, assim, como “figura exemplar do renascimento nacionalista” (Schewe 25, p.1084) – o que rendeu ao autor o apelido de ‘Rembrandt Alemão’. Trata-se do *Rembrandt als Erzieher (Rembrandt como educador)* de Julius Langbehns (23), do qual, somente nos primeiros dois anos, foram impressos 39.000 exemplares. Nesse ‘escrito para um despertar’, Espinosa também não desempenha um papel insignificante, o que não admira, por causa do que se considera acerca da contribuição do pensamento dele para o ápice da cultura alemã. Langbehn toma como ponto de partida o fato de que Rembrandt e Espinosa viviam ao mesmo tempo e pouco distantes um do outro no quartel judeu de Amsterdã. Ele vê, para o seu projeto, outras várias semelhanças significativas entre ambos. Por isso, dedica uma alínea do seu livro à “Relação [de Rembrandt] com Espinosa” (Langbehn 23, p.48-50).<sup>9</sup>

“Nesse sentido [a saber, com referência ao fato de que Rembrandt trouxera tudo ‘numa relação direta com o mundo, o homem, o coração’], ele é tocado, de modo bastante peculiar, pelo seu grande companheiro do tempo, de nação e inclusive de procedência, Espinosa; neste se condensa em uma personalidade singular pura o judaísmo originariamente aristocrático<sup>10</sup> que Rembrandt destaca tão diversamente em sua arte” (Langbehn 23, p.50).

É verdade que, logo em seguida, lemos: “O judeu oferece a sabedoria do além-mundo, e o alemão, a sabedoria do cotidiano; e por isso, a sabedoria melhor, a mais acessível e mais aprazível” (Langbehn 23, p.51). Após indicar que ali houve “uma influência mútua frutífera de dois domínios distantes e aparentemente opostos um ao outro”, segue, sob a expressão capitular de “ação recíproca”, enquanto uma expressão que designa “um conceito bem especificamente alemão”, a alusão ao fato de que,

“(em) meio à arte culta [...], uma relação semelhante, que dois homens significativos mantêm entre si, encontrou a sua melhor e, poderia dizer-se, mais insuperável expressão através do duplo retrato de Schiller e Goethe em Weimar, de Rietschel [em frente ao Teatro Nacional]. Poeta e pensador, que ali se transmutam ambos um sobre o outro, sustentam conjuntamente uma coroa de honra” (Langbehn 23).

E o autor continua: “Da mesma forma, Rembrandt e Espinosa, em que o poeta e o pensador se transmutam um sobre o outro de maneira ainda mais abrangente do que aqueles, sustentam também conjuntamente uma coroa de honra; chama-se: liberdade holandesa” (Langbehn 23, p.50).

E mais para o final do livro, ainda consta isto:

“Essa dupla face [de claro e escuro] se encontra mais conjunta ainda especialmente no domínio espiritual; Espinosa,

o filósofo esclarecido, e Rembrandt, o pintor obscuro, mostram-se aqui novamente como o par gêmeo hostil, tais como foram reconhecidos acima. Espinosa, esse solitário polidor de lentes, no interior do seu pequeno quartinho de pensão, daria para Rembrandt o mais preciso objeto para uma gravura; esse último experimenta, no período após a sua falência, os efeitos penosos dela com uma calma e resignação filosófica, que teriam sido plenamente dignos do primeiro. Luz e sombra preenchem a ambos tanto interna quanto externamente; luz e sombra os sobrepõe um ao outro. Eles formam um par claro-escuro. *Espinosa tem algo da inflexibilidade alemã* em seu modo de pensar, e Rembrandt, algo da flexibilidade oriental em sua arte; cada um deles é tão significativo porque lhes foi possível, enquanto pessoa, compreender em si próprio alguma coisa que se opunha à sua raça e, dessa forma, fertilizá-las. Uma coisa somente se eleva à sua perfeição quando se transforma no oposto de si mesma; trata-se de uma sabedoria em lusco-fusco, mas é justamente no lusco-fusco que se pensa melhor.” (Langbehn 23, p.272; os itálicos não constam no original).

Foi assim que Espinosa, ao lado e em contraposição a Rembrandt, apesar da sua proveniência oriental, acabou sendo introduzido de alguma forma no circuito da cultura alemã.

Quando Alfred Wenzel (1865-?) escreve, no 1º (e único) volume da sua monografia sobre Espinosa, de 1907, que, enquanto judeu, Espinosa justamente “trouxe a vida espiritual da raça germânica à mais perfeita florescência” (Wenzel 36, p.33), isso soa como um reflexo – mais uma vez aumentado – do duplo retrato de Langbehn.

Quanto às dissonâncias cognitivas e afetivas que esses retratos de Espinosa assaz diversos são capazes de produzir, inclusive nos homens que se encontram próximos do Nacional-Socialismo, seja mencionado aqui apenas isso que tem a dizer acerca de Espinosa, em 1932, o então Oficial

da Marinha e Comandante do Corpo de Voluntários. Tendo terminado seu doutorado em 1923, o escritor Bogislav von Selchow (1877-1943), o qual então se tornaria membro da Academia do Direito Alemão fundada pelo Nacional-Socialismo no ‘Terceiro Reich’, afirma o seguinte:

“A doutrina de Espinosa não é tão significativa pelo fato de que o curso de seus pensamentos o conduzem, ele o solitário e incompreendido, muito para além da consciência do seu tempo, mas sim, pelo fato de que o conflito originário de toda a filosofia recebeu com ele a mais clara expressão, o conflito entre o impulso humano do pensamento, dirigido à derradeira unidade, e a matéria que se lhe opõe [...] Não restam dúvidas de que Espinosa falha [...] E mesmo assim há que se continuar admirando em Espinosa a maneira como a vontade desatenta do pensamento sempre se dobra de novo ante um sentido forte da realidade (Selchow 27, seção sobre Espinosa, p.224-232)

Na medida em que concebe o surgimento do Estado “a partir de energias impulsivas elementares, ele recupera ideias que, na Filosofia do Direito, foram relegadas ao esquecimento desde os tempos da Alta Escolástica...” (Selchow 27, seção sobre Espinosa, p.224-232). Isso, não obstante as complexas influências que ligam Espinosa com o Renascimento e o Humanismo, com Descartes e Hobbes:

“Se ele permanece solitário e estranho e incompreendido entre os seus contemporâneos, fundamentalmente isso se deve menos à grandeza e à fertilidade dos seus pensamentos para o futuro, do que à espiritualidade de constituição inteiramente diversa, pela qual não se pode negar a sua proveniência do Gueto. A sutileza talmúdica, o fio condutor do pensamento afiado como uma faca, o domínio do formal, o caráter abstrato gelidamente estranho, tudo isso

o liga ao modo de pensar judeu [...]. A mais profunda fé na vida, a confiança absolutamente inesgotável na realidade divina de todo ser e, ao lado disso, dura e estranhamente, uma objetividade destituída de ilusões, tudo isso, em última instância, só pode ser esclarecido da constituição do espírito tipicamente semita”.

Entretanto, imediatamente a seguir consta mais uma vez: “Em Espinosa, que nunca deixou de afirmar a felicidade da alma nas mais críticas circunstâncias, uma parcela, a mais nobre do judaísmo, ganhou forma simbólica”. (Selchow 27, seção sobre Espinosa, p.224-232).

Esse texto de 1932 articula de modo particular expressões típicas da polêmica caracterização do pensamento “judaico” com acentuada fertilidade do pensamento de Espinosa para o futuro, inclusive com surpreendente reconhecimento. É evidente o dilema em que se encontra o autor no que diz respeito à contribuição do pensamento de Spinoza.

### 3. A presença de Espinosa no período NS

O interesse por Spinoza também é intenso durante o ‘Terceiro Reich’: o *Rembrandt como educador* de Langbehn, que somente nos dois primeiros anos foi publicado em 39.000 exemplares – a partir da 13ª edição, de 1890, numa versão bem mais ampliada, a partir da 37ª edição, de 1891, com numerosas inserções e mudanças – teve a sua publicação renovada em 1934, 1935, 1936 e, como 85ª-90ª tiragem (nova edição) foi novamente publicada em 1943, em certa medida como edição popular. O leitor pode ler nela sobre o “parentesco de almas” entre Espinosa e Rembrandt, o “mais alemão de todos os artistas alemães”, algo comparável com o par de gênios personificado na Estátua Schiller-Goethe de Weimar, e sobre o fato de que Espinosa possui alguma coisa “da inflexibilidade alemã”.<sup>11</sup>

O Spinoza-Roman de Kolbenheyer foi republicado em 25.000 exemplares entre 1933 e 1943, ainda que Kolbenheyer, tanto pelas suas publicações e atividades, quanto pelas distinções que obtém no período NS,<sup>12</sup> seja um autor ‘insuspeito’, para quem Espinosa é diretamente paradigmático à emancipação radical do judaísmo.

E o escrito de Wilhelm Wundt, *Über die Nationen und ihre Philosophie (Sobre as nações e sua filosofia)*, que havia aparecido em oito edições antes de 1933, é assistida com mais edições em 1935, 1941 e 1944, dentre as quais a última ainda mantém a glorificação de Espinosa, citada acima, de maneira totalmente inalterada (cf. Wundt 40, p.25-27).

O grande interesse por Espinosa, cuja larga existência é atestada por essas indicações, esclarece também o que à primeira vista surpreende:

A obra principal de Spinoza, a *Ética*, deve ter sido editada de novo, tanto em 1939 na edição de Kröner, quanto também na edição da Reclam, aqui obviamente sem que o tradutor Jakob Stern tenha sido avisado, ainda que, obviamente, não tenham aparecido nas vitrines das livrarias.

E o volume de Kuno Fischer sobre Espinosa, da sua grande *Geschichte der neuern Philosophie (História da filosofia moderna)*, uma das mais editadas monografias em língua alemã sobre Spinoza, que cunhou o retrato de Espinosa para várias gerações, foi “liberada para ‘venda sem propaganda’”, na reedição de Carl Gebhardt, por meio do 1º Ofício de Aprovação da Câmara da Literatura do Reich, de 27.1.1944(!) “em caráter excepcional, devido ao seu [do livro] caráter rigorosamente científico” – que naturalmente se faria acompanhar da edição, “desde que vos seja possível suprimir algumas passagens que contêm uma tendência pró-judaica excessivamente acentuada, como principalmente a página 109”.<sup>13</sup> A editora universitária Carl Winter, em Heidelberg, não se vê na possibilidade de cobrir com tinta preta essa passagem na folha já impressa

e, com isso, renuncia à publicação de uma versão censurada, e o volume aparece logo após o fim do ‘Terceiro Reich’, em 1946.

Além do mais, aparecem vários escritos acadêmicos sobre Espinosa, que são publicados mediante as condições de censura, e apresentam da mesma forma um retrato bastante positivo de Espinosa. Sejam apresentados com mais pormenores, três exemplos.

a) Como primeiro exemplo, há que se referir à monografia sobre Espinosa, em quatro volumes, do Jesuíta Stanislaus von Dunin-Borkowski (1864-1934), cujos volumes apareceram em separado entre 1933 e 1936 – um dos livros mais abrangentes sobre Espinosa, que jamais foram publicados (Dunin-Borkowski 7). Uma vez que Dunin-Borkowski, que dispõe de um conhecimento impressionante, toma uma postura assaz crítica frente a Espinosa e, além disso, encontra-se sob a proteção da Igreja Católica, praticamente não há motivo algum para impedir a publicação.

Ao lado deste, há uma série de livros cujos autores são protestantes e que não permitem qualquer delator de inimizade a Espinosa. Dois deles sejam apresentados com mais precisão.

b) No ano de 1937, portanto, no quinto ano do domínio NS, aparece uma monografia sobre *Deutsche Klassik und Reformation (O Classicismo alemão e Reforma)*, de Erich Franz (Franz 9), a qual obtivera o prêmio da Academia Prussiana das Ciências em 1935. O prefácio – que os censores liam com constância e cuidado – salienta que

“as maiores criações espirituais [...] na verdade também (surgem), em todo caso, de condições raciais e culturais determinadas [...], mas segundo a sua pretensão de validade e a história dos seus efeitos, elas vão muito além da esfera limitada da sua pátria” (Franz 9, p. IX).

Porém, na mesma página se constata, em seguida,

“que os poetas e pensadores se elevam gradualmente do concreto, das satisfações vitais (sic!) do povo e da particularidade inerente à sua proveniência, em direção aos ideais universais da ‘humanidade’, do cosmopolitismo” (Franz 9, p.IX-X).

Poucas páginas adiante, porém, consta de novo:

“O idealismo alemão é a tentativa, levada a cabo mediante a convocação de gigantescas energias do espírito e do ânimo, de compreender conjuntamente em uma nova e grande síntese, a experiência dos valores destroçados, e harmonizar o conteúdo mais profundo da tradição religiosa com a liberdade e maioria do homem moderno” (Franz 9, p. X)

Podemos notar: O Prefácio está cheio de contradições que mal podem passar despercebidas e, dessa forma, consiste num exemplo típico daquilo que Leo Strauss, sob o tema *Persecution and the Art of Writing*, estabeleceu como máxima hermenêutica da sua interpretação do *Tratado teológico-político* de Spinoza (Strauss 30). Essas contradições são inteiramente conscientes ao leitor contemporâneo, e ele entende o que o autor quer partilhar dessa maneira.

Sobre esse pano de fundo, também não surpreende que na parte do texto principal acerca da significação acentuada do movimento em torno de Espinosa, com inclusão de Lessing, Goethe e Herder, é dedicada à cultura alemã (Strauss 30, p.403-407), não há nenhum indício de que o autor se distancia dessa elevada valorização de Espinosa pelos clássicos.

c) O terceiro exemplo é um livro de Hans Hölters, que se ocupa igualmente com a assim chamada Renascença de Espinosa em torno de 1800: *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi und der Gottesbegriff bei Spinoza (O conceito espinosista*

*de Deus em M. Mendelssohn e F. H. Jacobi e o conceito de Deus em Espinosa*), o qual aparece um ano após o trabalho de Franz (Hölters 18). Num prefácio, o editor da série, Siegfried Behn, pergunta: “[...] será que Espinosa, na sua forma peculiar, não permaneceu muito mais distante da vida espiritual alemã, ele não teve que ser mal compreendido para aparentemente ser apropriado?” (Hölters 18, não pag.). E ele percebe como sendo a essência da pesquisa de Hölters, ter ele contribuído para provar que “a intenção doutrinária particular de Espinosa [...] é totalmente distinta do ‘espinosismo’ alemão” (Hölters 18, prefácio, não pag.). Isso serve para aquietar os censores. Se nos voltarmos para o próprio trabalho de Hölters, de fato, descobrimos que o autor critica tanto Mendelssohn quanto também Jacobi, por terem compreendido mal a doutrina de Espinosa acerca dos modos de Deus, mas procuraremos em vão expressões anti-semitas na parte que trata do judeu Mendelssohn, e quando o autor explica a verdadeira doutrina de Espinosa acerca de Deus, não se encontra nenhuma referência a um possível distanciamento que Hölters toma com relação a essa doutrina. Na última frase, Hölters diz que ele pretende, com seu livro, contribuir para “o sentido eterno de filosofia”, a saber, “ao amor pela verdade” (Hölters 18, p.89).

Há, portanto, – assim é possível sintetizar o resultado – também durante o período NS, a possibilidade de realizar pesquisas sólidas sobre Espinosa e salientar o seu significado para a cultura alemã – naturalmente, pagando-se o preço de abrir mão de quaisquer artigos de fé, os quais, porém, nada têm a ver de distintivo com relação àquilo que o autor tem a dizer acerca de Espinosa.

Podemos notar: Espinosa está tão naturalizado na cultura alemã, que a censura, até mesmo no período NS, não ousou proibi-lo completamente, e que a pesquisa relacionada a temáticas de Espinosa podia ser realizada sem ressentimento anti-semita também na sombra da censura. Essa é a tarefa

de identificá-lo como um pensador judeu e, assim, excluí-lo do discurso que o faz objeto de luta em torno da reconquista do genuíno germanismo, uma vez que ali há uma série desses autores, cujos retratos de Espinosa foram referidos na 2ª parte, *que devem inequivocamente ser remetidos ao armazém ‘popular’*.

#### 4. Uma tentativa de indicar o caráter judaico da doutrina de Espinosa

O quão aferrada está a consciência do “problema-Espinosa” em vista do seu significado para o período clássico da filosofia e da poesia alemãs, para os cultos dentre os protagonistas ativos do Nacional-socialismo, é perceptível no seguinte detalhe:

No ano de 1936, o Grupo do Reich chamado Escolas Superiores da Aliança do Direito Autêntico, sob a direção do Professor de Direito Público Carl Schmitt, promoveu uma Jornada sobre “O Judaísmo na Ciência do Direito”, na qual se seguiu o rastro da influência funesta do judaísmo em todas as partes do domínio da dogmática do direito alemão. Na “entrevista” que acompanhava as conferências da jornada, também fez uso da palavra o “Dirigente de Comarca, o Procurador do Direito, Schroer” e fez exposições mais prolongadas sobre “A relação dos judeus com a lei”.<sup>14</sup> Na conclusão de sua conferência, Schroer passou a falar da “atitude filosófica da seleta comunidade culta no século XIX” (Schroer 26, p.21-22), especialmente do “humanismo” no qual se funda o “filosemitismo”. “O humanismo está estreitamente relacionado com a história do espírito judeu”. Após algumas observações sobre o “amigo dos judeus” do século XVI, Johannes Reuchlin, ele passa, sem que ainda subsistisse uma conexão com o tema da jornada, “Ciência do Direito”, a falar de Goethe, e diz dele o seguinte:

“É possível provar que, no humanismo tardio do tempo de Goethe, o espírito judeu, na figura de Espinosa, influenciou

decisivamente a vida espiritual do humanismo. Goethe, que reconhecidamente recusava o judaísmo, todavia não se livrou do veneno insidioso do modo de pensar judaico, que influenciava o universo do humanismo enquanto espinosismo, e com o qual Goethe” – ainda assim – “teve que lutar durante toda a sua vida. Judeus alegaram que Goethe teria sofrido de uma doença da alma e que teria encontrado a paz somente nos braços espirituosos de Espinosa.<sup>15</sup> Porém, conforme nos é garantido, Espinosa não é pensável sem o Talmude” (Schroer 26, p.21-22).

Ainda que o assunto propriamente dito se refira ao pensamento judaico em torno da lei, foi preciso que Schroer, no final das contas, chegasse a falar do “problema-Espinosa”, como algo que motivou a “comunidade culta” – e não somente, como ele bem sabe (veja o que foi tratado na segunda parte), “no século XIX”.

Agora bem, como se apresentam as tentativas, apesar dos retratos de Spinoza esboçados por Hauser, Kolbenheyer e Wundt, de apontar o caráter demasiadamente judaico da filosofia de Spinoza e, dessa forma, ‘eliminá-la’ definitivamente da história do pensamento alemão?

Eu seleciono três exemplos.

4.1 O filósofo e psicólogo de Munique, Hans Alfred Grunsky (1902-1988) (Grunsky 13), filiado desde 1930 e, a partir de 1935, docente titular de filosofia do “Departamento de Política Cultural e Política de Vigilância” (“Instituto Rosenberg”), entende o sistema de Espinosa, baseando-se na falta de conexão dos atributos infinitos, apesar da alegação abstrata de sua unidade,<sup>16</sup> como uma compreensão nova e revolucionária do espírito talmúdico do judaísmo. Esse espírito permite a Espinosa, numa genuína demagogia rabínica, a partir da indicação de relações meramente formais entre os elementos particulares desconexos da realidade, conjuntar

o instinto vital desenfreado com o afeto intelectual do estudo do Talmude de maneira tal que a “coesão da lei mosaica” (Grunsky 13, p.112), que é capaz de isolar os judeus no mundo moderno, transcenda para uma lei universal da igualdade de todos os homens. Dessa forma, Espinosa não faz um trabalho de assimilação dele próprio e da tradição judaica aos não-judeus, mas pelo contrário, ds não-judeus aos judeus (cf. Grunsky 13, p.113). O fato de a filosofia alemã se mostrar tão fortemente influenciada por Espinosa deve-se a ele ter sido o primeiro a empreender a síntese, que começava a aflorar na história do pensamento, entre a ciência natural e a mística, e que seria a grande tarefa colocada para o pensamento ariano, mas ele a empreendeu antes do tempo e, portanto, de maneira prematura. Foi justamente isso que impressionou o pensamento ariano, de modo que “a invasão de Espinosa na filosofia germânica se seguiu a um momento em que esta se encontrava numa grande e ainda não resolvida crise de desenvolvimento”. Mas apesar disso, “o retrato pode ser subjugado por uma recusa instintiva(!)”, desde que “se combinem os juízos verdadeiros de nossos pensadores alemães sobre Espinosa, e não os juízos retocados e falsificados pelo judaísmo”: ali se encontra, pois, uma frente, “que começa em Leibniz, passa por Kant e chega até Hegel, Schopenhauer e Nietzsche” (Grunsky 13, p.115).<sup>17</sup>

Que Espinosa “seja o primeiro” a empreender uma tarefa, cuja solução será realmente obtida (somente) “com o pensamento ariano” – essa é uma resposta muito ambígua ao “problema-Espinosa”!

4.2 Aquilo que Grunsky ainda procurava esboçar por meio de argumentos se transforma, então, com o filósofo e decano temporário da faculdade filosófica de Giess, Hermann Glockner (1896-1979), em sua monografia *Vom Wesen deutscher Philosophie (Sobre a essência da filosofia alemã)* (Glockner 11, p.22), nestas observações lapidares: “Sobre o terreno

não alemão do espinosismo, a formação dessa doutrina da liberdade [i.e. da alemã] teria sido impossível. O judeu Espinosa é o mais significativo adversário e rival da filosofia alemã [...] Com o autêntico Espinosa, jamais alemão algum soube iniciar qualquer coisa; se bem que ainda, de vez em quando, a compaixão por esse homem, abandonado por seu povo e sua pátria, ajudava a pintar um retrato falso, ajustado ao sentimento alemão” (Glockner 11, p.23).

Maior “calúnia”, para exprimi-lo na terminologia corrente daquele tempo, mal podia ser perpetrada contra os heróis do autêntico germanismo, do que mostrar que a grande estima em que tinham Espinosa era condicionada apenas por um afeto, o da compaixão.

4.3 Um dos ideólogos chefes do Nacional-Socialismo, o propagandista do Nacional-Socialismo Alfred Rosenberg (1843-1964), e seu escrito combativo *Die Spur des Juden im Wandel der Zeiten (O rastro do judeu no decorrer dos tempos)*,<sup>18</sup> que foi editado pela primeira vez já em 1920 e foi três vezes reeditado no período NS, por último em 1943, fala acerca do tema o seguinte: “Mas a partir de Jowett, já não há mais dúvida de que Espinosa deve todos os seus efetivos pensamentos ao espírito de dois homens: Descartes e Giordano Bruno” (Rosenberg 24, p.130).

Se fosse assim – que Bruno seja o criador autêntico do panteísmo que se atribui falsamente a Espinosa, Rosenberg já podia ter lido em Eduard von Hartmann e no *Amor Dei* de Kolbenheyer, obra que foi antecedida por um romance sobre Bruno, do mesmo autor –, então esse argumento seria devastador para o que Rosenberg pretendia demonstrar, e num duplo sentido: de um lado, os grandes pensadores alemães após Kant teriam recolhido então apenas um epígono rotulado e, do outro, a filosofia de Espinosa, pelo menos em sua parte mais significativa, não teria nada a ver com o judaísmo!

Resultado: As tentativas de mostrar Espinosa como um corpo

estranho, judaico-destrutivo, na história da autêntica cultura alemã mostram-se singularmente desamparadas ou, no mínimo, discordantes. Elas não são capazes de oferecer ao “problema-Espinosa” uma solução construída de modo argumentativo e que, de antemão, já não estejam convencidas do resultado que pretendia alcançar.

Entretanto, no período que se segue ao fim da 2ª Guerra Mundial, essa estratégia de exclusão teve certo ‘êxito’ tardio, quando, pelo menos na Alemanha Ocidental, demorou mais de 20 anos<sup>19</sup> até que Espinosa voltasse a ser objeto de trabalho filosófico monográfico – e nessa retomada desempenharam um papel importante e estimularam novos interessados, sobretudo, aqueles professores acadêmicos que haviam sido academicamente socializados ainda no tempo de Weimar.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. AUERBACH, B. *Ein historischer Roman. (Espinosa. Um romance histórico)*. Stuttgart: Scheible, 1837.
2. \_\_\_\_\_. *Spinoza. Ein Denkerleben, (Espinosa. Uma vida de pensador)*, 1º vol. Stuttgart; Augsburg, 1858 (Obras completas de Berthold Auerbach, primeira edição completa, 10).
3. \_\_\_\_\_. *Spinoza. Ein Denkerleben. Com uma introdução de Anton Bettelheim*. Leipzig, Hesse & Becker, sem data. [1913]
4. BAUER, B. *Die Judenfrage (A questão judaica)*, *Deutsche Jahrbücher* Nr. 274 (1842).
5. BLUNTSCHLI, J. G. *Geschichte der neuern Staatswissenschaft, Allgemeines Staatsrecht und Politik (História da ciência moderna do Estado, do direito civil em geral e da política)*, München u. a.: Oldenbourg, 1881 (Repr. Aalen: Scientia, 1964).
6. BRACH, M. “Spinoza, Herr von Hartmann um der Antisemitismus” (Spinoza, o Senhor de Hartmann e o Antisemitismo). In: *Allgemeine Zeitung des Judentums* 54 (1890).
7. DUNIN-BORKOWSKI, S. *Spinoza*. Münster: Aschendorff, 1933-1936, 4 volumes, somando no total mais de 2000 páginas.
8. FISCHER, K. *Spinozas Leben, Werk und Lehre, (Vida, obra e doutrina de Espinosa)* 6ª Ed., Heidelberg: Winter, 1946. [Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie (História da filosofia moderna)*].
9. FRANZ, E. *Deutsche Klassik und Reformation (O Classicismo alemão e Reforma)*, Halle/Saale: Niemeyer, 1937. (*Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Buchreihe; 22.) (Publicação trimestral alemã sobre Ciência da Literatura e História dos Espíritos).
10. GLASENAPP, G. “Spielarten jüdischer Identitätsbestimmung im frühen 19. Jahrhundert. Berthold Auerbachs Spinoza-Roman”, (A variedade de determinações de identidade na primeira metade do século XIX. O Spinoza-Roman de Berthold Auerbach), in: *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte. (Espinosa na história do espírito europeu)*. H. Delf; J. H. Choeps; Ma. Walther (Hg.) Berlin: Hentrich, 1994 (*Studien zur Geistesgeschichte*; 16): 289-304.
11. GLOCKNER, H. *Vom wesen der deutschen Philosophie (Da essência da filosofia alemã)*. Stuttgart; Berlin: Kohlhammer, 1941.
12. GRAU, W. *Die Judenfrage als Aufgabe der neuen Geschichtsforschung (A questão judaica enquanto tarefa da nova pesquisa histórica)*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 29 p.) [1920, como artigo na revista *Deutsches Volkstum (Povo alemão)*]
13. GRUNSKY, H.A. “Baruch Spinoza”. In: *Forschungen zur Judenfrage (Investigações sobre a questão judaica)*, Vol 2 (Atas da Segunda Divisão da Divisão de Pesquisa acerca da Questão Judaica do Instituto do Reich para a História da Nova Alemanha, de 12 a 14 de maio de 1937). Hamburg, 1937, p.88-117.
14. HARTMANN, E. *Judentum in Gegenwart und Zukunft (Judaísmo no presente e no futuro)*. Leipzig; Berlin: Friedrich, 1885
15. HAUSER, O. *Spinoza. Roman*, Stuttgart: Bonz, 1907 (2ª edição: 1907; 3ª e a 4ª edições: 1924).
16. HELMES, G. *Spinoza in der schönen Literatur: Bilder aus der Zeit zwischen Vormärz und Weimarer Republik. (Espinosa na bela literatura: retratos do período entre Vormärz e a República de Weimar)*. In: *Studia Spinozana*, 5 (1989) (*Spinoza and Literature*), p.119-149.
17. HERDER, J. G. *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System (Deus. Alguns diálogos acerca do sistema de Espinosa)*. *Herders Werke*. Heinrich Dünzer

- (Ed.) Berlin 1994.
18. HÖLTERS, H. *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi und der Gottesbegriff bei Spinoza (O conceito espinosista de Deus em M. Mendelssohn e F. H. Jacobi e o conceito de Deus em Espinosa)*. Emsdetten: Lechte, 1938. (Universitäts-Archiv; 97.)
  19. KATZ, J. “Spinoza und die Utopie einer totalen Assimilation der Juden”. (Espinosa e a utopia de uma total assimilação dos judeus). In: Id., *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden. Ausgewählte Schriften. (Sobre a assimilação e emancipação dos judeus. Textos escolhidos)*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, p.199-209.
  20. KILCHER, A. B. “Spinoza als Apokalyptiker. Theologisch-politische Konstellationen in den Spinoza-Romanen der Moderne” (Spinoza como apocalíptico. Constelações teológico-políticas nos romances dos modernos sobre Spinoza), in: *Ein neuer Blick auf die Welt. Spinoza in Literatur, Kunst und Ästhetik. (Um novo olhar sobre o mundo. Spinoza na Literatura, na Arte e na Estética)*. Editado por M. Bollacher, T. Kisser e M. Walther. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010 (Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft; 14) (p.83-101).
  21. KOLBENHEYER, E. G. - *Amor Dei. Ein Spinoza-Roman*, München: Müller, 1908.
  22. LAGNY, A. “Spinoza personnage de roman chez B. Auerbach (*Spinoza. Ein Denkerleben*) et E. G. Kolbenheyer (*Amor Dei*)”. In: *Spinoza au XX<sup>e</sup> siècle*. Olivier Bloch (dir.). Paris: Presses Universitaires de France, 1993 (Philosophie d’aujourd’hui).
  23. LANGBEHNS, J. *Rembrandt als Erzieher (Rembrandt como educador)* Leipzig: Hirschfeld, 1890 (citado de acordo com a 12<sup>a</sup> Edição do mesmo ano).
  24. ROSENBERG, A. *Die Spur des Juden im Wandel der Zeiten (O rastro do judeu no decorrer dos tempos)*, München 1920[depois seguem mais quatro edições, dentre as quais, três na Editora Central da NSDAP e, por fim, na 34.-53. Tsd. München 1943].
  25. SCHEWE, M. ‘Langbehn, August Julius’. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Vol. IV (1992).
  26. SCHROER. “Das Judentum in der Rechtswissenschaft” (“O judaísmo na ciência do direito”), *Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist. (A ciência do direito alemão em luta contra o espírito judeu)*. Berlin: Deutscher Rechts-Verlag, sem data, p.18-22.
  27. SELCHOW, B. *Die Not unseres Rechts. Eine Wegschau. (A miséria do nosso Direito. Vista de um caminho)*. Leipzig 1932.
  28. SENN, M. “Rassistische und antisemitische Elemente im Rechtsdenken Johann Caspar Bluntschlis”. (Elementos racistas e antisemitas no pensamento sobre o direito de Johann Caspar Bluntschli). In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung* 110 (1993)
  29. SPINOZA, *Lebensbeschreibungen und Dokumente*. Nova edição ampliada com comentário editado por Manfred Walther. Tradução da Lebensbeschr. de Carl Gebhardt. Hamburg: Meiner, 1988 (Philosophische Bibliothek; 96b), Dokument 53 (com comentários).
  30. STRAUSS, L. “Anleitung zum Studium von Spinozas theologisch-politischem Traktat” (Introdução ao estudo do Tratado teológico-político de Spinoza). In: *Texte zur Geschichte des Spinozismus. (Textos sobre a história do espinosismo)*. Norbert Altwicker (Ed.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 197, p.300-361. (Apareceu primeiro como: How to Study Spinoza’s Theological-Political Treatise. In: *Proceedings of the American Academy for Jewish Studies* XVIII (1948), p. 69-131. Renovado em: Strauss, *Persecution and the Art of Writing*. New York 1952, p. 142-201.)
  31. WALTHER, M. *Das Leben Spinozas: Eine Bibliographie. (A vida de Spinoza: uma bibliografia)*. Hannover: Uni-Verlag Witte 1996.
  32. \_\_\_\_\_. *Spinoza in Literature in Studia Spinozana* 6 (1986), p.377-380.
  33. \_\_\_\_\_. *Spinozas Philosophie der Freiheit eine “jüdische Philosophie”?* (A filosofia spinozana da liberdade, uma “filosofia judaica”?) In: *Edith Stein Jahrbuch* 3 (1997) (*Das Judentum*).
  34. \_\_\_\_\_. Spinoza und das Problem einer jüdischen Philosophie. (Spinoza e o problema de uma filosofia judaica). In: *A atualidade da tradição judaica*. Ed. por Werner Stegmeier. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
  35. \_\_\_\_\_. *Was Spinoza a “Jewish philosopher”?* *Spinoza in the struggle for a modern Jewish cultural identity in Germany. A meta-reflection*, in: *Studia Spinozana* 13 (1997, publicado em 2003) (*Spinoza and Jewish Identity*).
  36. WENZEL, A. *Die Weltanschauung Spinozas (A visão de mundo de Espinosa)*. Vol.1: *Spinozas Lehre von Gott, von der menschlichen Erkenntnis und von dem Wesen der Dinge. (A doutrina espinosana de Deus, do conhecimento*

- humano e da essência das coisas*). Leipzig: Engelmann, 1907 (ND Aalen: Scientia, 1883)
37. WERTHEIM, D. “The Symbolic Meaning of a Presumed Relationship. Rembrandt and Spinoza in German Literature, 1890-1934”. In: *Ein neuer Blick auf die Welt. Spinoza in Literatur, Kunst und Ästhetik*. M. Bollacher; T. Kisser u. M. Walther (Hg.). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010 (Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft; 14), p.73-81.
38. WOLFF, H. M. *Spinozas Ethic. Eine kritische Einführung (A Ética de Espinosa. Uma introdução crítica)*, Francke in Bern: 1958.
39. WUNDT, W.- *Die Nationen und ihre Philosophie. Ein Kapitel zum Weltkrieg (As nações e suas filosofias. Um pretexto para a guerra mundial)*, Leipzig: Kröner, 1915. Citado segundo a Edição de 1944 (!).
40. \_\_\_\_\_. *Über die Nationen und ihre Philosophie (Sobre as nações e sua filosofia)*, que havia aparecido em oito edições antes de 1933, é assistida com mais edições em 1935, 1941 e 1944

## NOTAS

1. “No estrito domínio da história do espírito, a mediação judaica de Aristóteles no Ocidente e o problema-Spinoza na história europeia poderiam ser esclarecidos sob o ponto de vista do judaísmo” (Grau, 12, p.26), lemos no escrito programático *Die Judenfrage als Aufgabe der neuen Geschichtsforschung (A questão judaica enquanto tarefa da nova pesquisa histórica)* de Wilhelm Grau, que aparecera, já em 1920, como artigo na revista *Deutsches Volkstum (Povo alemão)*, e que lista detalhadamente quais temas deveriam ser trabalhados “no ponto de corte que separa as esferas de vida alemã e judaica” (Grau 12, p.9).
2. Uma visão geral, de maneira alguma completa, das publicações desses gêneros diversos que apareceram em alemão, de 1782 a 1935 (e dali para frente), é apresentada por Manfred Walther, *Das Leben Spinozas: Eine Bibliographie. (A vida de Spinoza: uma bibliografia)* (Walther 31, p.83-86); a mesma também na *Studia Spinozana 6* (1986) (*Spinoza in Literature*) (Walther 32, p. 377-380).
- Outros mais títulos correspondentes ao assunto, encontramos na Bibliografia-Online [www.spinoza-bibliografie.de](http://www.spinoza-bibliografie.de), quando, sob o ícone “Literatursorte” entramos com a expressão de busca “Lyrik, Prosa, Filme, Kunst”, no período “1875-1932”, e selecionamos a língua “deutsch”.
3. Autores de procedência judaica, exceto um nome, não são levados em consideração,

uma vez que o(s) seu(s) retrato(s) de Spinoza, na medida em que se mostram como obstáculos a serem superados na luta contra Spinoza durante o período NS, não suscitam interesse.

A discussão “intrajudaica” em torno de/com Spinoza aparece nos meus trabalhos seguintes:

- a. Spinozas Philosophie der Freiheit eine “jüdische Philosophie”? (A filosofia spinozana da liberdade, uma “filosofia judaica”?) (Walther 33, p.99-113, seções 3.2-3.3, p.111-121).
- b. Spinoza und das Problem einer jüdischen Philosophie. (Spinoza e o problema de uma filosofia judaica).(Walther 34, p. 281-330).
- c. Was Spinoza a “Jewish philosopher”? Spinoza in the struggle for a modern Jewish cultural identity in Germany. A meta-reflection, (Walther 35,p. 207-237, Seção III. The patterns of locating Spinoza in relation to Jewishness: The “Jewish” discourse, p. 211-218; Seção VI, p. 222-226).

Certas passagens de um ou outro desses trabalhos foram usadas no presente texto.

4. O texto pode ser encontrado em tradução alemã, além de outros, no: Baruch de Spinoza, *Lebensbeschreibungen und Dokumente*. Nova edição ampliada com comentário editado por Manfred Walther. (Spinoza 29).
5. Ela vem destacada, p. e., em Moritz Brach, Spinoza, Herr von Hartmann um der Antisemitismus (Spinoza, o Senhor de Hartmann e o Antisemitismo). (Brach 6, p. 566-569).
6. Para isso e para a biografia de Kolbenheyer antes, durante e depois do período NS, confira Lagny 22, p.459-482 (470-475, 478). Em relação a Kolbenheyer, veja também Kilcher 20, p. 84-85, 87, 88), e Wertheim 37, p. 77.
7. Auerbach 1. A partir da 2ª Ed., intensamente reformulada, Auerbach 2. Submetida a novos estudos na edição estereotipada Mannheim: Bassermann e Mathy, 1854, muitas vezes reimpressa. Eu tenho à disposição várias reimpressões da 7ª edição. Sobre o Romance-Spinoza de Auerbach, confira também: Günter Helmes 16,p.119-149 (123-129); Lagny 22 ,p. 461-470; Glasenapp 10 p.289-304. Uma breve caracterização do retrato de Espinosa e, respectivamente, do auto-retrato de Auerbach também nos é dada por Katz 19, p.200-201.
8. Esse escrito, publicado também ao mesmo tempo numa versão de livros de bolso, é muitas vezes reeditado; em 1929 já aparece a 8ª edição.
9. No que diz respeito ao retrato de Spinoza feito por Langbehn, veja também

Wertheim 37, p. 74-76.

10. Relativamente a esse “judaísmo originariamente aristocrático”, torna-se manifesto ao mesmo tempo, também, em Langbehn, até que nível despencara o novo judaísmo que vivia na Alemanha e arrastara consigo a cultura alemã.

11. Somente em 1944 aparece com Fritzsche em Berlim uma nova Edição, preparada por Gerhard Krüger, na qual todas as referências positivas a Espinosa são removidas.

12. 1937: Prêmio Goethe da cidade de Frankfurt am Main; 1938: Escudo da Águia do Império Alemão; 1941: Plaqueta-Kant da cidade de Königsberg; 1944: Prêmio-Grillparzer.

13. Ofício da Câmara Oficial do Reich para esclarecimento popular e propaganda, dirigido à Livraria Universitária Carl Winters, de 27.1.44.

A passagem incriminada começa da seguinte maneira: “Jamais ao longo da Idade Média o judaísmo desenvolvera um ramo tão imponente do povo decaído e espalhado pelo mundo, um florescimento tão elevado da cultura e da prosperidade, da ciência e do trabalho artístico, quanto na Espanha”. (Fischer 8, p.2.)

14. A sua contribuição para o debate está publicada no 1º dos, ao todo, 9 cadernos da Série abrangente sobre “Das Judentum in der Rechtswissenschaft” (“O judaísmo na ciência do direito”), que traz o título: *Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist. (A ciência do direito alemão em luta contra o espírito judeu)*. O caderno também contempla a abertura e a conferência de encerramento de Carl Schmitt.

15. Isso não foi algo que “judeus alegaram”, mas o próprio Goethe o falou acerca do efeito da sua leitura da *Ética* de Spinoza!

16. Isso soa fortemente a uma retomada, p. ex., da crítica que Eduard von Hartmann formulou contra Espinosa (veja acima, na seção 2.1).

17. Sobre a diferença fundamental entre Espinosa e Nietzsche, veja lá na p. 95, anotação 2, sobre o caráter judaico da doutrina da multidão de Cantor e a física de Einstein, p.103, anotação 1, e p.107.

18. Primeiro em München 1920; depois seguem mais quatro edições, dentre as quais, três na Editora Central da NSDAP e, por fim, na 34.-53. Tsd. München 1943.

19. Somente a *Spinozas Ethic. Eine kritische Einführung (A Ética de Espinosa. Uma introdução crítica)* de Hans M. Wolff aparece já em 1958, em Francke in Bern. Wolff, jurista promovido com fortes inclinações para literatura e filosofia; após o seu segundo doutorado em Germanística, leciona na Brown University, em Providence, na Ilha de Rhode, e não retorna mais para a Alemanha. Ele morre em 1958. Ver Karl S. Guthke, Hans M. Wolff – em vez do *Monatshefte* necrológico 51,4 (1959): 193-196.

---

---

## EXPERIMENTAÇÃO POLÍTICA DA AMIZADE A PARTIR DA TEORIA DOS AFETOS DE ESPINOSA

---

---

Lívia Godinho Nery Gomes\*

Nelson da Silva Júnior\*\*

**Resumo:** A amizade é concebida neste estudo como tendo um sentido político, pois uma condição necessária do exercício político é aquela de considerar a opinião do outro. Em seu sentido político, a amizade favorece o questionamento de pontos de vista fixos e a irrupção de ações inovadoras. A experimentação política da amizade constitui uma relação agonística, de abertura ao outro na qual os corpos estão dispostos a afetar e serem afetados, implicados em contribuir com o aumento da capacidade de reflexão e ação do amigo. Este artigo tem como objetivo discutir a experimentação política da amizade a partir da teoria dos afetos de Baruch Espinosa: o corpo é essencialmente relacional e é na relação com seus outros, na maneira como afeta e é afetado por eles que se dá a condição de possibilidade da resistência à tristeza e afirmação da alegria – compreendida como aumento da potência de pensar e agir.

**Palavras-chave:** amizade, experimentação, política, afetos, Espinosa.

A amizade compreendida em sua qualidade política, ou seja, enquanto vínculo agonístico que permite transformações no registro da subjetividade, diz respeito à potência dos encontros e às forças mobilizadas por estes. Neste sentido, a questão da experimentação política da amizade

---

\* Professora Adjunta do departamento de Psicologia da Universidade Federal de Sergipe. O presente artigo refere-se a uma parte da tese de doutorado, intitulada “Implicações políticas das relações de amizades mediadas pela internet”. A pesquisa foi realizada com apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

\*\* Professor Livre Docente do Departamento de Psicologia Social e do Trabalho do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

pode ser remetida à noção espinosana de força dos afetos, em sua *Ética*. Pensar amizade à luz da filosofia espinosana dos afetos, mais do que um caminho apropriado, parece-me uma oportuna escolha elucidativa. A experimentação política da amizade condensa em si um dos principais postulados da filosofia de Espinosa: “o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras não tornam sua potência de agir nem maior nem menor” (E.III. postulado 1. p. 163). Pois a compreensão da amizade em sua qualidade política designa um vínculo privilegiado de abertura à alteridade, que permite ao corpo experimentações de afetar outros corpos e por eles ser afetado, cujos efeitos podem suscitar transformações no registro da subjetividade, ou ainda da potência de agir. O presente artigo, que corresponde a uma parte de uma tese de doutorado em Psicologia Social sobre as Implicações políticas das relações de amizades mediadas pela internet, tem como objetivo discutir a experimentação política da amizade à luz da teoria dos afetos em Espinosa.

### **É Preciso estar atento e forte**

A *Ética* espinosana é a exaltação da ética da alegria que nos conduz à ideia adequada de nós mesmos e de Deus. Ela concerne a uma maneira de ser que nos convoca a buscar união com as coisas e seres que fortalecem nosso corpo e alma, ao invés de permanecermos ao acaso dos encontros. A *Ética* envolve uma experimentação implicada com a elucidação de questionamentos de ordem prática: se a consciência é também o território das ilusões e é natural ter ideias confusas, incertas, como se tornar consciente de si mesmo e de Deus? Como passar das paixões tristes às paixões alegres a partir das quais passamos aos afetos ativos? Como se tornar causa adequada, ou seja, como chegar a ser causa total dos efeitos de nossos afetos?

Segundo Espinosa, a possibilidade da ética encontra-se na conservação do *conatus* como fundamento único da virtude. “A virtude é a própria potência humana, que é definida exclusivamente pela essência do homem, isto é, que é definida pelo esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar em seu ser” (E. IV, demonstração da proposição 20, p. 289). Logo, a chave da ética está no esforço para fortalecer o *conatus*, o que supõe uma abertura para afetar de múltiplas maneiras outros corpos e por eles ser afetado, compondo relações que visem a contribuir ao aperfeiçoamento da potência de agir dos outros corpos e também por eles ser revitalizado. Em outras palavras, a virtude supõe uma disposição afetiva, um gosto para relacionar-se com a capacidade para pensar e interpretar seus próprios apetites e desejos nesses relacionamentos, passando das ideias inadequadas às adequadas. É no âmbito de nossas relações afetivas que há a possibilidade de nos descobirmos como causas adequadas de nossos apetites e ideias. Ou seja, é através de nossos próprios afetos que podemos nos tornar causa adequada de nossos apetites e desejos, fortalecendo nosso *conatus*.

Desse modo, não estamos confinados aos maus encontros e às tristezas. A vida ética implica a passagem das paixões tristes às alegres, portanto da fraqueza à força, que nos afasta da passividade e nos abre para a ação. A ética é, assim, uma possibilidade que nasce dos próprios afetos e implica o esforço para estarmos atentos ao nosso corpo e em sintonia com os nossos desejos. É um convite a entrarmos em contato com as singularidades de nosso corpo, conhecendo-o em suas necessidades e limitações, assumindo o risco das descobertas de suas novas potências e fragilidades nas suas afecções. A vida ética começa se estivermos plenos de coragem e livres para lançarmo-nos na aventura de descobrir o que pode o nosso corpo em relação, para que então possamos orientar nossas ações com base em nossos afetos alegres. Portanto, a *Ética* espinosana implica uma prática, uma experimentação de maneiras de nos deixarmos contagiar

pela alteridade, para conhecer o que fortalece nosso *conatus*, de modo que estejamos aptos a constituir encontros alegres. Segundo Bove, na prática de composição de relações, a lógica amorosa dá certamente ao sujeito ético a matriz teleológica de sua ação (segundo o princípio da busca do útil próprio); no entanto, é na razão que o sujeito encontra a sua determinação ética fundamental: quando se livra das ilusões próprias ao sujeito amoroso, pelo conhecimento adequado das causas de sua ação, ou seja, de seus próprios afetos, abre-se caminho para a virtude decorrente do fato de que se vive sob a condução da razão. O conhecimento adequado de nossos afetos é já um acontecimento ético, uma potência em ato de humanidade e de amor – própria do afeto ativo. A ação virtuosa é, então, afirmação da unidade ética do sujeito, afirmação de sua potência e autonomia.

O caminho ético pressupõe o cuidado com o corpo, possibilitando que ele seja afetado ao máximo por afetos de alegria. Espinosa nos diz que quanto mais somos afetados por alegria, mais passamos à perfeição e participamos da natureza divina; portanto, o homem virtuoso e sábio procura recompor o corpo com refeições saudáveis e usufrui do atrativo das plantas verdejantes, das artes, do esporte, da música, do teatro como alimentos que revigoram o corpo e a alma. O cuidado de si, como nos lembra Foucault (2004), é ético em si mesmo e constitui uma prática da liberdade que implica também uma maneira de cuidar dos outros. A ética encontra-se na possibilidade de fortalecimento do *conatus*, tornando-nos causa adequada de nossos desejos para que possamos passar da passividade a uma afetividade ativa que busca transmitir aos outros afetos de alegria. O comprometimento ético envolve o esforço em contribuir com o engrandecimento da potência de agir dos outros, contagiando-os com afetos de alegria, como o amor, gentileza, amizade, generosidade etc. Bove fala da benevolência como afeto que se constitui na raiz da busca do princípio do prazer (ou do útil próprio) e da resistência à tristeza que este

envolve. A beatitude (glória), que é a virtude em si mesma, se constitui na afirmação da potência de composição e de organização dos corpos no processo de resistência que cada ser opõe ao que pode tirar sua existência. A benevolência pela qual nos esforçamos para libertar o outro de sua miséria nasce da experiência compartilhada de afirmação da vida, numa verdadeira dinâmica de resistência à tristeza, na qual a ajuda ao semelhante recompõe não só a vida no outro, mas em nós mesmos. É nesse sentido que Bove afirma que a aversão da vida à tristeza exprime já a verdade de toda ética.

O sujeito é então ao mesmo tempo potência de afirmação e de resistência. Tornar-se sujeito<sup>1</sup>, nos lembra Bove, não é o destino natural da natureza humana, trata-se de um processo, uma empreitada, é o projeto humano por excelência, sua possibilidade ética. Na ética da resistência e do amor é a existência singular ela mesma em sua afirmação absoluta que é tornada sujeito; nesse sentido, Bove afirma que “o sujeito ético é então uma intenção sem fim, uma perfeição sem modelo, isto é, a tensão mesma da existência singular em sua afirmação absoluta e produtiva” (Bove 3, p. 143). O projeto ético implica encontrar a relação de confiança e de amor que ao mesmo tempo envolve e desenvolve toda vida em sua essencial afirmação.

A passagem aos afetos ativos em nossos relacionamentos requer a disposição para atingirmos as pessoas com afetos de alegria, comprometidos com a expansão do amor em nossas relações cotidianas, atuando como força que pode transformar inclusive o ódio. Segundo Espinosa, quanto mais somos livres e vivemos sob a condução da razão, tanto mais implicados estaremos em retribuir os afetos de ódio, como a ira e o desprezo de alguém, com amor e generosidade, de tal maneira que convertamos o ódio em amor.

A grandiosa inovação de Espinosa em sua *Ética* foi demonstrar a força dos afetos. “O ódio é aumentado pelo ódio recíproco, e contrariamente,

pode ser eliminado pelo amor” (E.IV, demonstração da proposição 46. p.321). Logo, o comprometimento ético supõe o esforço para cultivar o amor em nossas relações afetivas, buscando sempre contribuir com o crescimento da potência de existir dos outros. O empenho dos sentimentos ativos em não ser afligido por afetos de ódio implica também o esforço para que outras pessoas não padeçam desses afetos.

A conduta ética supõe o exercício ativo e criativo de nossos investimentos afetivos. A gravidade de tal tarefa torna-se ainda mais relevante no atual contexto de subordinação da subjetividade e dos afetos ao registro econômico. Na contemporânea conjuntura de apropriação da afetividade pelos imperativos do mercado é preciso estar atento e não se deixar levar pelas estratégias sedutoras do mercado que visam a todo instante capturar o consumidor através da manipulação de seus afetos com falsas promessas de felicidade que não condizem propriamente com o fortalecimento de seu *conatus*.

### **Amizade e alegria da *Hilaritas*: caminho de produção das ideias adequadas**

A alegria da *Hilaritas*<sup>2</sup> é positivamente constitutiva, já que ela relaciona-se com o aumento da potência de agir e, sobretudo com o movimento mesmo de afirmação do ser. Bove destaca a *Hilaritas* como a expressão adequada do pressuposto por excelência da existência ética. As relações de amizade, na medida em que constituem uma abertura a ser afetado e a afetar, possibilitam este afeto particular de alegria, pois de acordo com Bove a ocasião da constituição dessa alegria, originária da razão, se dá a partir das circunstâncias felizes quando o corpo apresenta várias aptidões de afetar e ser afetado. É nesse sentido que Espinosa afirma que “a força do desejo que surge da alegria deve ser definida pela

potência humana e, ao mesmo tempo, pela potência da causa exterior” (E. IV. demonstração da proposição 18, p. 287). Portanto, os laços de amizade favorecem uma dinâmica da alegria onde forças se adicionam abrindo caminho para a produção de ideias adequadas – condição de nossa liberdade e da passagem dos afetos passivos aos afetos ativos. Bove, ao falar da dinâmica da ascensão da razão pela alegria, afirma que a alegria da *Hilaritas*, sempre boa e sem excesso, é o afeto passivo que permite a expressão da razão. Segundo o autor, a *Hilaritas* indica um processo no qual nenhum afeto é contrário à nossa natureza e por isso mesmo não impede o pensamento; portanto ela não é essencialmente passiva, pois é uma via ativa do conhecimento primeiramente das noções comuns, e das ideias adequadas. Bove refere-se à alegria da *Hilaritas* praticamente como uma potência favorável ao conhecimento de noções comuns na medida em que por este afeto o corpo tem já uma riqueza de aptidões de afetar e ser afetado, sendo suas partes igualmente afetadas por causas exteriores – o que significa que ele é afetado por qualquer coisa que é comum em todas suas partes e/ou qualquer coisa que é também comum com o outro corpo considerado. Portanto, a passividade extrínseca da *Hilaritas* é imediatamente correlativa de uma real atividade que é a da razão. De acordo com Bove as afecções que permitem aos homens entrar em acordo devem ser consideradas em sua atividade, pois exprimem propriedades comuns relativas à essência mesma dos corpos considerados. Sobre essa dinâmica do advento da razão, como processo mesmo de conhecimento das noções comuns e ideias adequadas pela alegria Espinosa afirma: “Será adequada na mente a ideia daquilo que o corpo humano e certos corpos exteriores pelos quais o corpo humano costuma ser afetado têm de comum e próprio, e que existe em cada parte assim como no todo de cada um desses corpos exteriores” (E. II. proposição 39, p.129). Conforme afirma Chaui “somos ativos ou agimos quando somos causas eficientes totais dos efeitos que se

produzem em nós e fora de nós” (Chaui 8, p. 86), já na passividade “somos causa inadequada de nossos apetites e de nossos desejos, isto é, somos apenas parcialmente causa do que sentimos, fazemos e desejamos, pois a causa mais forte e poderosa é a imagem das coisas, dos outros e de nós mesmos, portanto, a exterioridade causal é mais forte e mais poderosa do que a interioridade causal corporal e psíquica” (Chaui 8, p. 88). Ou seja, na paixão, a força externa é mais poderosa do que a do *conatus*, enquanto na ação há uma conjugação de forças de seres que possuem propriedades, qualidade e características comuns.

A condição mesma da formação da noção comum está no encontro de nosso corpo com outros corpos e das forças que aí estão em jogo, geradoras de flutuações de nossa potência de agir que são acompanhadas de um afeto de alegria ou tristeza que nosso corpo se esforça para manter ou reduzir. Ou seja, é no âmbito de nossas relações cotidianas, compreendidas como relações de forças, numa resistência-ativa à tristeza que o *conatus* tende a se estender como razão, segundo forças exercidas nele (e por ele) e que lhe permitem pensar verdadeiramente. É nesse sentido que na vida prática a amizade é uma relação afetiva que possui um papel essencial nas modificações do espírito bem como na base da produção das ideias verdadeiras, constituindo-se, conforme diz Bove, como remédio contra os afetos passivos.

### **Amizade e fortalecimento do conatus: resistência à tristeza pela benevolência e indignação ou amizade: recusa do servir**

Na relação de amizade, os amigos revigoram o ânimo pela simples companhia e prazer de estarem juntos. A amizade é em si mesma a expressão da condição da liberdade e fortalecimento do *conatus*. Pois, segundo Espinosa, o homem livre e forte não tem raiva nem inveja de ninguém, não é arrogante e busca combater o ódio. A amizade concerne

à condição vital do homem de poder afetar e ser afetado, de maneira tão íntegra, que Espinosa considera lealdade o desejo do homem de unir-se aos outros pela amizade, e desleal aquilo que contraria o vínculo de amizade (E. IV. escólio 1 da preposição 37). Se a amizade constitui-se como uma possibilidade da passagem dos afetos passivos aos ativos, ela favorece o processo ético bem como o conhecimento das noções comuns e ideias adequadas constitutivo dessa empreitada. A condição do viver com (conviver), onde os amigos compartilham ideias e valores, propicia a formação das noções comuns, como conhecimento do modo de relação entre seres singulares. Em outras palavras, as trocas de opiniões, de ideias, valores etc. no diálogo entre amigos possibilitam o conhecimento das noções comuns, isto é, das propriedades comuns que lhes permitem se reconhecerem como homens (modos finitos, no vocabulário espinosano).

Espinosa refere-se à amizade como um afeto de alegria, útil aos homens livres, pois os conduz a fazer bem uns aos outros e os capacitam para ação comum. “É útil aos homens, acima de tudo, formarem associações e se ligarem por vínculos mais capazes de fazer de todos um só e, mais geralmente, é-lhes útil fazer tudo aquilo que contribui para consolidar as amizades” (E. IV, Apêndice, capítulo 12. p.353). Portanto, a amizade é útil, pois aumenta a capacidade de agir dos homens.

Portanto, a amizade é em si mesma uma condição de abertura aos encontros alegres. Segundo Hardt (1996), a política de Espinosa é uma política ontológica, pois os princípios que mobilizam a organização política são os mesmos que animam a ética e a prática afirmativa do ser. Este autor afirma que o encontro alegre se dá quando dois corpos compõem um corpo novo e mais poderoso, ou seja, quando a afecção com outro corpo torna-se ativa a partir da construção da noção comum, isto é, quando formamos a ideia da relação comum partilhada por esse corpo e o nosso. O aspecto ontológico da política espinosana é elucidado por Chaui (2003)

que chama atenção para o fato de que é a teoria mesma das paixões e dos desejos alegres, ou seja, dos afetos que fortalecem o *conatus* que oferecem os fundamentos da utilidade da cooperação e da união de forças entre os homens para a composição do corpo político – a *multitudo*, de “tal maneira que a percepção dos demais homens como semelhantes e da utilidade de cada um deles e de todos para o fortalecimento do *conatus* individual explica que constituam a *multitudo* e instituem o corpo político”(Chauí 6, p. 165). É nesse sentido que se funda a relevância política da amizade para o fortalecimento da *multitudo*, pois a amizade possibilita uma dinâmica da alegria favorável ao florescimento da solidariedade e da mobilização para que os homens ajam juntos numa condição de igualdade política onde não há dominação – o que designa a amizade em sua qualidade democrática. Chauí (2003) ressalta que a democracia é para Espinosa o “mais natural dos regimes políticos” precisamente porque “nela se realiza o desejo natural de todos e de cada um, qual seja, governar e não ser governado”(Chauí 6, p. 171). Com efeito, a amizade é essencialmente democrática não só porque constitui uma condição de igualdade política, mas também porque designa uma relação agonística de abertura ao outro que favorece a livre circulação e expressão das mais diferentes opiniões. Bove destaca a liberdade de expressão das opiniões diversas, das paixões e dos interesses divergentes como constitutiva dos Estados democráticos, afirmando que para Espinosa os conflitos não representam somente o sinal da liberdade no Estado, mas também aquele da perpetuação, da promoção e da defesa desta liberdade mesma.

A afetividade ativa da ética espinosana concerne à experimentação política da amizade destacada por Arendt (2001), Derrida (1997), Ortega (2000), pois esta experiência constitui um vínculo agonístico entre alteridades que se afetam mutuamente aumentando suas potências de agir, podendo juntos produzir ações políticas inovadoras. Em pesquisa anterior

sobre a experimentação política da amizade (Gomes e Silva Junior 13) pudemos verificar que de fato as relações de amizade possibilitam trocas de experiências e aprendizagens que produzem transformações subjetivas que aumentam a potência de agir e fortalecem o *conatus*. Com efeito, os sujeitos mostraram-se comprometidos em contribuir para o crescimento dos amigos, determinados em aumentar sua força para existir, como no caso em que o gosto por esporte é potencializado por um amigo que ensina o outro a nadar, ou quando amigos se organizam coletivamente para vencer o desemprego formando uma cooperativa (Gomes e Silva Junior 13). Os obstáculos e privações produzidos pela dominação econômica são, muitas vezes, contornados pelas relações de amizade, em que o amigo, numa atitude ética e política, reconhece o outro como cidadão. As narrativas desvelaram laços de amizade como relações de fortalecimento do *conatus*, como encontros alegres nos quais os amigos modificam-se, potencializam habilidades, aguçam desejos ainda não realizados, instigam a esperança de sonhos ainda não alcançados. Através de seus laços de amizade, os sujeitos das classes populares demonstram formas de organização e de luta, mobilizadas pela força da solidariedade, resistindo a condições opressivas e compondo a amizade como uma recusa do servir – como discute Chauí (1999).

A resistência, conforme afirma Bove, implica razão e virtude. Segundo ele, a virtude do corpo coletivo é a sua potência de composição e de organização que Espinosa identifica como afirmação absoluta da potência da multidão. A estratégia de resistência-ativa do *conatus* do corpo coletivo (multidão) nasce do gesto de querer bem a outro – próprio da amizade, na busca em combater o mal que lhe acomete e de livrá-lo de sua miséria. Esse desejo de fazer o bem e de destruir a causa da tristeza do outro – caro entre amigos, constitui a virtude da potência da multidão de onde brota o seu movimento de organização e resistência. É nesse sentido que

Bove fala do pensamento político de Espinosa como um combate no qual a benevolência e a indignação são os afetos por excelência da resistência da multidão. Não admitir o sofrimento de um amigo, não suportar a sua tristeza é já o movimento de resistência que opera a benevolência. Embora a indignação seja um afeto passivo, já que é um afeto de ódio, definida por Espinosa (2008) como “ódio por alguém que fez mal a um outro” (E.III, definição dos afetos, 20, p.245). Bove aponta um aspecto positivo na raiz deste ódio: a relação de identificação entre os semelhantes, até mesmo de amor, que nos conduz a agir para livrar de sua miséria aqueles que foram acometidos por um mal <sup>3</sup>. Nesta dinâmica de resistência à tristeza, a benevolência na indignação se volta contra os afetos que decompõem a vida e, em meio à condição de servidão, constitui-se como origem de liberdade e de virtude pela qual se afirma a potência auto-organizadora da multidão. Portanto, “a resistência da multidão se explica pela potência da afirmação da vida e não pela impotência que os sentimentos de piedade e de ódio exprimem” (Bove 3, p. 294, tradução minha). Indignar-se como ação oriunda da solidariedade e generosidade – gestos que a amizade emana, é já resistência como fruto do amor e da esperança bem como do esforço pela constituição da humanidade do homem.

Como reconstituição do tecido social na e pela solidariedade que ela envolve e a dinâmica libertadora que suscita, a indignação é, então, um remédio que o corpo coletivo produz e aplica a si mesmo. Ela é o processo mesmo de uma autodefesa e de uma autocura. É então da Alegria que acompanha a cólera da indignação – uma alegria (que é “satisfação de si”) pela qual o corpo coletivo experimenta e contempla através daqueles que solidariamente resistem, o aumento de sua própria potência de agir, o renascimento de sua ‘saúde’. Uma alegria inseparável do amor natural de si, este afeto fundamental de onde nasce toda resistência, e com ela a esperança em ato, na indignação geral, do

acontecimento da multidão como sujeito autônomo. Na resistência à dominação se elabora assim a dinâmica da subjetividade coletiva (política) como processo. Dinâmica da alegria que vai se amplificando na e pela instituição política da Liberdade que é a plenitude deste amor natural de si do corpo coletivo que envolvia já, na indignação, o ato de resistência (Bove 3, p. 294-295, tradução minha).

É essencialmente em atos, no registro da prática das relações cotidianas e pelos valores que as perpassam que a resistência se expressa como afirmação da vida, da solidariedade, da liberdade. A benevolência e a indignação, destacadas por Bove como afetos da resistência, de fato só emergem do comprometimento com o outro, da gravidade do existir para o outro que me interpela e exige de mim uma resposta – que é já a responsabilidade por ele, tal como compreende Lévinas (2005). Segundo Lévinas, o encontro com outrem é já minha responsabilidade por ele. O ‘eu’ questiona-se e se transforma neste encontro em que é afetado e investido pela alteridade irreduzível do outro, responsável por este numa condição de não indiferença diante de sua morte e sofrimento. A benevolência e a indignação brotam de relações intersubjetivas imbuídas do gosto pelo outro – concernente à amizade, nas quais a livre circulação da palavra permite a afirmação de multiplicidades, contra o assujeitamento, no processo mesmo de ação coletiva. Bove (1996) afirma que a estratégia de liberação política em Espinosa se apóia na resistência das relações implicadas com a produção de subjetividades que afirmam em ato, contra a inumanidade e a indignidade do assujeitamento (produtor de rebanhos de escravos), uma singularidade humana que envolve a esperança política da liberdade:

Pois essas singularidades que resistem instauram já no presente, em diametral oposição ao reino da servidão, que é

também aquele da solidão, do ódio, da mentira e da perfídia ('corrupção de todas as relações sociais'), a benevolência e o amor, a franqueza, a liberdade da comunicação e da palavra, com o desejo de conhecer, de agir e viver juntamente (Bove 3, p. 299-300, tradução minha).

### **Experimentação política da amizade e multidão (multidão): aumento da potência de agir**

A potência da qualidade política da amizade está na possibilidade de experimentação de abertura à alteridade numa condição de não impedimento da palavra, onde os sujeitos através das trocas de opiniões e ideias podem questionar pontos de vista fixos e alcançar um nível de reflexão crítica que é em si mesma mobilizadora de movimentos de resistência e de transformação de subjetividades. Pensar a amizade como espaço de experimentação capaz de irromper formas fixas de subjetividade e sociabilidade, constituindo uma forma de resistência política, representa um convite a uma forma de contato desafiadora e inquietante, na qual é possível vivenciar o sentimento de certo mal estar, de "perda de referencial", trazidos pela experiência de revelação e alargamento de opiniões no encontro com outros. A amizade compreendida em sua qualidade política constitui uma disposição em afetar e ser afetado num contexto de conversas horizontais onde os sujeitos se desestabilizam e podem ver o mundo a partir de outra perspectiva.

O elemento político, na amizade, reside no fato de que, no verdadeiro diálogo, cada um dos amigos pode compreender a verdade inerente à opinião do outro. Mais do que o seu amigo como pessoa, um amigo compreende como e em que articulação específica o mundo comum aparece para o outro que, como pessoa, será sempre desigual ou diferente. Esse

tipo de compreensão – em que se vê o mundo (como se diz hoje um tanto trivialmente) do ponto de vista do outro – é o tipo de insight político por excelência (Arendt 1, p. 99).

A amizade na concepção arendtiana do termo é respeito e interesse pela opinião dos outros, não depende de intimidade, consiste no gosto pela opinião do outro, configurando uma relação desconcertante, "agonística", na qual é possível viver o deslocamento/questionamento do familiar, deslocando-se para o lugar dos outros. A amizade compreendida em sua qualidade política é antes uma relação de abertura à expressão de opiniões as mais diversas – o que favorece um campo propício para a formação de ideias adequadas e da reflexão crítica. É nesse sentido que devemos conferir dignidade à amizade como filosofia em ato. Ora, cabe à filosofia defender e mesmo produzir este campo aberto à diversidade de ideias, sem o qual ela não seria possível. Conforme atenta Bove, a estratégia da multidão implica a conquista do espaço público da livre expressão das opiniões; na medida em que "um pensamento é limitado por um outro pensamento"<sup>4</sup> o problema político é um problema de espaço a ser produzido e defendido. Em outras palavras, Bove afirma que a estratégia por excelência do *conatus* político, ou da *multitudinis potentia*, concebida como movimento ao mesmo tempo livre e necessário de auto-constituição da sociedade como corpo, se origina no exercício plural da liberdade da palavra de seus sujeitos. Portanto, a experimentação política da amizade como relação de abertura à livre expressão de opiniões configura um terreno fértil onde podem germinar ações de organização da multidão, viabilizando sua potência. A força da qualidade política da amizade, destacada por Arendt (1993) e Derrida (1997), encontra-se na possibilidade de resistência à redução da expressão de opiniões – própria do estreitamento e cegueira da superstição (condição de ausência de reflexão crítica favorável à servidão) a partir de uma relação agonística de afrontamento de diferentes e múltiplas opiniões, interesses, potências singulares de análise, de crítica, de

indignação que pode irromper ações políticas inovadoras. A amizade como vínculo privilegiado de consideração da opinião do outro promove encontros de trocas de experiências, valores e idéias que produzem transformações no registro da subjetividade dos sujeitos capacitando-os para a ação comum. A condição de abertura à alteridade implicada na experimentação política da amizade é em si mesma uma disposição a afetar e ser afetado que propicia uma relação democrática de trocas de conhecimentos de onde os sujeitos saem transformados, potencializados em seu *conatus*. A amizade compreendida como relação de igualdade política que não pretende anular as diferenças configura um encontro alegre implicado com o alargamento dos horizontes e aprimoramento do pensamento que aumentam a potência de agir dos sujeitos. A amizade é, portanto, um vínculo privilegiado do agir e do falar – experiências eminentemente políticas e inter-humanas, onde se dá o processo mesmo de afirmação da potência da multidão. Ou seja, a experimentação política da amizade constitui a prática da democracia como movimento de realização da liberdade, na medida em que promove os atos político do agir e falar que implicam a parceria, a companhia dos outros, a conquista da adesão dos outros mediante persuasão e não pela violência ou coerção, para que a ação desempenhe um ciclo completo de experiência inaugural, inovadora. Bove destaca a escuta da opinião do outro e o pensamento crítico – próprios da qualidade política da amizade, como modo de ser da liberdade.

Bove fala da democracia como afirmação absolutamente absoluta da potência da multidão, e que por isso mesmo ela supõe uma potência de abertura e de movimento. Ora, se abertura e movimento são condições intrínsecas à experimentação política da amizade, pode-se dizer que os laços de amizade configuram relações democráticas que favorecem a afirmação da potência da multidão a partir de um contexto dialogante aberto a trocas e práticas desencadeadoras de confrontações, deliberações e decisões.

A democracia instaura o povo como sujeito, isto é, como instância de reflexão, de confrontações de opiniões, de diálogo, e finalmente, em conhecimento de causa, de decisão. A autonomia do corpo coletivo é o acontecimento institucional e histórico da força constituinte da *multidão* como potência de reflexão e de decisão (Bove 3, p.258, tradução minha).

A experimentação política da amizade designa um convite a nos implicarmos com a composição de espaços democráticos de trocas de saberes e experiências onde possamos afetar e ser afetados em nossas relações cotidianas, visando a contribuir no processo coletivo de construção da cidadania. As relações de amizade podem constituir um importante exercício político de produção de espaços singulares de diálogo e ação coletiva implicados com práticas solidárias e com afetos de alegria que possam viabilizar o processo de realização de um projeto político de autonomia. De fato, a amizade como vínculo privilegiado de abertura à alteridade num contexto de igualdade política possibilita a experimentação e aprendizagem da consideração e escuta do outro, bem como do agir acompanhado e da relativização do pensamento. É na trama das relações cotidianas que a amizade pode compor vínculos de experimentação de modos outros de viver comprometidos com práticas criativas de solidariedade e resistência viabilizadoras da benevolência e da indignação que podem irromper ações políticas inovadoras. As relações de amizade como espaço “agonístico” de experimentação política, no qual os sujeitos podem questionar-se e variar pontos de vista fixos, compõem laços cuja potência subversiva aponta para a emergência de novos sujeitos sociais e novas formas de relacionamento.

A experimentação política da amizade tem como marca a imprevisibilidade e esse caráter processual da criação de modos singulares

de relacionamentos e invenção de novas maneiras de afirmação e organização do corpo coletivo. O processo ético-político de Espinosa se inscreve nesse movimento de democracia no ato mesmo de resistência à tristeza e de produção de modos outros de estar no mundo favoráveis à afirmação da potência da multidão. É no registro da micro-política que as relações de amizade podem compor laços de confiança que mobilizam a ação comum e a produção de modos outros de estar no mundo que se dá no ato mesmo de resistência – compreendida no sentido espinosano como direito inalienável à auto-organização do corpo coletivo. Segundo Bove, a democracia encontra seu princípio ontológico na confiança, ou seja, a democracia é expressão da confiança do corpo coletivo em si mesmo, em sua própria potência. Essa confiança na potência de auto-organização da multidão é condição de possibilidade da composição de alianças singulares que garantem a existência do corpo coletivo e fortalecem sua capacidade de agir. “Se dois indivíduos se unem conjuntamente e associam suas forças, eles aumentam assim sua potência e por consequência seu direito; e quanto mais houver indivíduos que formaram alianças, mais todos juntos terão direito” (Espinosa 10, p. 126, tradução minha).

Essa ontologia da confiança como condição da democracia nos conduz à reflexão da importância da amizade como relação privilegiada de experimentação política de processos democráticos no ato mesmo de formação de alianças implicadas com afetos de alegria na criação de práticas singulares de solidariedade e de afirmação da cidadania.

#### POLITICAL EXPERIMENTATION OF FRIENDSHIP FROM SPINOZA’S THEORY OF AFFECTS

**Abstract:** Friendship is conceived in this study as having a political sense, since the consideration of the other’s opinions is one of the necessary conditions of political practice. In its political sense, friendship favors the questioning of fixed points of view

and the eruption of innovative actions. The political experimentation of friendship is an agonistic relationship, a relationship of opening to the other in which bodies are willing to affect and to be affected, committed to contribute to the increase of the friend’s capacity for reflection and action. This paper aims to discuss the political experimentation of friendship taking as starting point Spinoza’s theory of affects: the body is essentially relational and is in its relation to the others, in how it affects and is affected by them, that is given the condition of possibility of resistance to sadness and affirmation of joy - understood as increase of the power of thinking and acting.

**Keywords:** friendship, experimentation, politics, affects, Spinoza.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ARENDT, H. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Tradução Helena Martins e outros. 3ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
2. ARENDT, H. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
3. BOVE, L. *La Stratégie du Conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris. Librairie Philosophique J. VRIN, 1996.
4. BOVE, L. Introduction. Em : *Spinoza. Traité Politique*. Collection Classiques de la Philosophie dirigée par Jaen-François Balaudé. Traduction d’É. Saisset, revue par Laurent Bove. Introduction et notes par Laurent Bove. Librairie Générale Française, 2002.
5. CHAUI, M. de S. “Amizade, Recusa do servir”. Em: Santos, L. G. e outros. *Discurso da Servidão Voluntária*. Etienne de La Boétie. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 173- 239.
6. CHAUI, M. de S. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
7. CHAUI, M. de S. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. 2ª Ed. São Paulo: Moderna, 2005.
8. CHAUI, M. de S. *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. Companhia das Letras, São Paulo, 2011.
9. DERRIDA, J. *Politics of Friendship*. Translated by George Collins. New York. Verso, 1997.
10. ESPINOSA, B. *Spinoza. Traité Politique*. Collection Classiques de la Philosophie dirigée par Jaen-François Balaudé. Traduction d’É. Saisset, revue par Laurent Bove. Introduction et notes par Laurent Bove. Librairie Générale Française, 2002.
11. ESPINOSA, B. *Spinoza. Ética*. 2ª edição. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
12. FOUCAULT, M. *Ética, Sexualidade, Política*. Organização e seleção de textos

- Manoel Barros da Motta; tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
13. GOMES, L.G.N. & SILVA JUNIOR, N. da. “Experimentação política da amizade: alteridade e solidariedade nas classes populares”. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. v. 23 (2), p.149-158, 2007.
14. HARDT, M. *Gilles Deleuze – um aprendizado em filosofia*. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996.
15. LÉVINAS, E. *Humanismo do outro Homem*. Tradução Pergentino S. Pivatto (Coord.) e outros. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
16. LÉVINAS, E. *Entre Nós. Ensaio sobre a alteridade*. 2ª ed. Tradução Pergentino S. Pivatto (Coord.) e outros. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
17. ORTEGA, F. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

#### NOTAS

1. De acordo com Bove (1996) o sujeito ético, projeto humano por excelência, se define pela intencionalidade amorosa que é a dinâmica da alegria ela mesma que vai se ampliando até a beatitude.
2. palavra *Hilaritas* de origem latina foi traduzida, na versão bilíngue latim/português por Tomaz Tadeu (2008), como contentamento. Na conversa de Bove com Paul Singer (2010) sobre o espinosismo em face da economia solidária, Bove disse que a tradução desta palavra para o francês é sempre insatisfatória e no seu livro *La Stratégie du Conatus affirmation et résistance chez Spinoza*, ora ele utiliza a palavra *Hilaritas* sem traduzi-la, ora refere-se a ela como *allégresse* ou *gaieté*.
3. “Nós nos esforçamos, tanto quanto pudermos, por livrar de sua desgraça uma coisa que nos causa comisseração”. (E. III, corolário 3 da preposição 27, p.195).
4. E.I. definição 2, p.13

---

---

## GENEALOGIA DO PSÍQUICO. ENSAIO SOBRE A TRANSCENDÊNCIA DO EGO – ESBOÇO DE UMA DESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA, DE JEAN-PAUL SARTRE, PRIMEIRA PARTE

---

---

Alexandre de Oliveira Carrasco\*

**Resumo:** O texto em questão apresenta o primeiro esboço de uma pesquisa mais ampla acerca da “Transcendência do Ego”, de J.-P. Sartre. Seu desenvolvimento, ora apresentado, pretende articular o sentido mais geral da fenomenologia de Husserl com a aclimação, algo abrupta, feita por Sartre, no referido texto, da fenomenologia husserliana. Para isso, há que se levar em conta, parece-nos, tanto os problemas propriamente sartreanos que orientam seus interesses teóricos e a dita aclimação, quanto os limites propriamente husserlianos para tal.

**Palavras-chave:** Sartre, Husserl, ego, liberdade.

#### Preâmbulo

O texto “Transcendência do ego – esboço de uma descrição fenomenológica” pode ser considerado o marco zero da identidade filosófica de Sartre. Tal afirmação, como é de se imaginar, não se deve apenas às razões cronológicas – o primeiro texto propriamente filosófico e de larga visada escrito pelo autor. Sabe-se, ademais, que ele forma um díptico com outro ancestral texto sartreano, a “Idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”, e que ambos, muito provavelmente, foram, senão escritos, pelo menos pensados muito próximos no tempo,

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da Unifesp.

entre 1934 e 1936 e são efeitos diretos do descobrimento sartriano da fenomenologia de Husserl, descobrimento que levou o jovem Sartre, de setembro de 1933 a junho de 1934, a um estágio no Instituto Francês de Berlim (De Coorebyter 3, pp. 7-9). A anedota é conhecida: Raymond Aron, em um café com Sartre e Simone de Beauvoir, ao ouvir o antigo colega *normalien* expor suas últimas preocupações filosóficas, imediatamente as assimila à (então) nova filosofia alemã, chamada Fenomenologia. Daí, quase imediatamente, Sartre lê o pioneiro livro de E. Levinas, “Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl” (Levinas 7) e propõe substituir Aron no Instituto Francês de Berlim (Cohen-Solal 2, p. 181). O resultado mais visível do dito descobrimento será a publicação, em fins de 1937, do ensaio “Transcendência do Ego. Esboço de uma descrição fenomenológica” na revista *Recherches philosophiques*, dirigida por Alexandre Koyré. O artigo sobre a intencionalidade, mais brutal e em tom de manifesto filosófico, aparecerá em janeiro 1939 na NRF.

De fato, podemos dizer que a datação é necessária mas não suficiente para entendermos todo o escopo inaugural destes dois primeiros textos e as óbvias razões de ordem cronológica podem involuntariamente inverter a boa ordem do problema. Pois é o sentido filosófico inédito desses textos que os torna um marco (também) cronológico, não o contrário.

Começemos, pois, considerando que a “Transcendência do ego” (junto com a “Intencionalidade”) institui certa “pré-história” (com as devidas aspas) do pensamento sartriano. “Pré-história” cujo sentido somos obrigados a minimamente esclarecer. Como observa De Coorebyter, “o ensaio sobre a Transcendência do Ego constituiu, durante muito tempo, o único texto de Sartre respeitado por seus adversários filosóficos, por supor abrir um caminho e levar a consequências que ultrapassavam as intenções do autor. Ele apareceu, retrospectivamente, como o primeiro sinal da ‘morte do sujeito’ que dominaria o pensamento francês dos anos

1960-1970, bem para além da crítica estruturalista que encaminha a crítica do sujeito, tomando-a como um estandarte” (De Coorebyter 3, p. 7). Para além da acertada constatação crítico-histórica de De Coorebyter, a nós interessa, sobretudo, a especificidade do texto e o seu alcance também no interior do *corpus* sartriano. Daí que seu estatuto de “pré”-história marque também a possibilidade de um reordenamento do pensamento sartriano e sua relação com a posteridade (a de Sartre e a do próprio texto, inclusive). De algum modo, o peso filosófico de “O ser e o nada” e a linha de continuidade que espontaneamente se estabelece entre textos & problemas sartrianos – linha esta que também passa pelas menos óbvias, mas não menos contínuas, relações entre literatura & filosofia – segundo o que poderíamos chamar de seus dois primeiros momentos constitutivos – a leitura de Husserl, que perdura como principal tarefa filosófica até em torno de 1937-38, a especial leitura de Heidegger e a própria guerra, entre 1939-43 – levam naturalmente a relativização do díptico TE&Intencionalidade, sob o peso massivo do livro de 1943.

Sem querer negar a evidente continuidade da “pré-história” do pensamento sartriano em relação à sua “história”, como, enfim, acabamos de atestar, isto é, a articulação entre os textos “mais” propriamente fenomenológicos (anteriores ao *Ser e Nada*) e o *Ser e o Nada* mais o que se segue – continuidade reconhecida pela crítica e pela historiografia –, e muito menos, de nossa parte, negar suas possibilidades como via de entrada para estas obras ulteriores, seria preciso detalhar e com maior precisão, eis toda a questão, por meio de qual diferença esta continuidade se estabelece (e mesmo, institui-se), já que a correlação entre a fenomenologia sartriana (seus textos propriamente fenomenológicos, sobretudo anteriores ao *Ser e o Nada*, para voltarmos aos marcos cronológicos) e sua ontologia fenomenológica parece-nos imperfeita, e por motivos que explicitaremos na sequência.

Evidentemente que aqui também se trata de um esboço e de um roteiro dessa ordem da diferença, já que ela nos aparece sugestivamente rica e de amplas consequências.

Antes, pois, de entrarmos, sumariamente, como convém, na diferença em relação a *O ser e o nada*, o ponto ótimo para caracterização da diferença que mencionáramos acima, seria preciso entender o ato inaugural que estes dois textos estabelecem.

A chave pode bem estar já no título de artigo menor e mais combativo: a intencionalidade, que marca, por seu turno, o sentido da leitura sartreana de Husserl.

Começando pelo pequeno artigo, somos já tentados a notar imediatamente a diferença em relação a *O Ser e o Nada*, diferença que pode ser resumidamente assimilada à diferença entre a instauração de um discurso fenomenológico e a “formação” de um discurso de “ontologia fenomenológica”, quase pensando uma oposição entre o sentido gnosiológico *stricto sensu* e o sentido ontológico que pode ser pensado por meio dessa diferença. Com a ressalva de que esse sentido “ontológico” – “novo” à sua maneira – é construído por sobre o discurso fenomenológico.

Vejamos os *Carnets de la drôle de guerre* [Cadernos de uma guerra estranha, na tradução brasileira], texto especialmente importante na passagem de um polo ao outro, que mencionamos a título de “arqueologia” sartreana:

Se essa atitude contemplativa tinha por origem minha função contemplativa de guardião da cultura no seio da sociedade, como declarava sem cerimônia um marxista, ou se ela representava um projeto primeiro de minha existência (lá se encontra, com efeito, o orgulho, a liberdade, a dessolidarização de si mesmo, o estoicismo contemplativo e o otimismo que fazem certamente parte de meu primeiro projeto). [...]

É também ela que inspirou, um pouco antes meu artigo sobre a transcendência do Ego em que eu coloco muito alegremente o Eu [Moi] a porta da consciência, como um visitante indiscreto. Eu não tinha comigo mesmo essa intimidade carinhosa que faz com que haja aderências, como se diz em medicina, do Eu [Moi] à consciência, e que se temia, tentando descolá-la, a dilacerando. Ele estava, ao contrário, muito bem lá fora. Ele permanecia lá, é verdade, mas eu o olhava por meio de uma vitrine, com toda tranquilidade, com toda serenidade. Por muito tempo acreditei, aliás, que não se podia conciliar a existência de um caráter com a liberdade da consciência; eu pensava que o caráter nada mais era que um buquê de máximas, mais morais que psicológicas, em que o vizinho resume sua experiência de nós. A consciência refúgio permaneceria, como devia, incolor, inodora e sem sabor. Apenas este ano, em razão da guerra, compreendi a verdade: o caráter, seguramente, não se deve confundir com todas essas máximas-receitas dos moralistas, ‘ele é colérico, ele é preguiçoso, etc’, mas é o projeto primeiro e livre de nosso ser no mundo (Sartre 11, p. 576).

A passagem é de riquíssima fortuna crítica. Menos que um Sartre mau leitor de si mesmo, o que se revela é o esforço único de se pensar contra si mesmo ou apesar de si mesmo, aqui em sentido retórico e em sentido próprio. Mas se a frase peca por “excesso” de estilo (por falta dele e sem aspas, e a nossa), vale notar que a mudança de sentido no ímpeto sartreano não representa assim uma mudança assim tão abrupta. Ou, por outra, Sartre não parece pretender alterar sem mais “os dados do problema”, mas tão somente repensar o contexto de seu “problema” original, a consciência e seu “concreto”. Assim, a “dessolidarização de si” (e seus correlatos estoicos, o orgulho, a liberdade, a autonomia radical e abstrata) não precisa ser entendida pura e simplesmente como o deslocamento e o afastamento

do caráter existencial (e transcendente) do Eu. As potências e a presença desse Eu, naturalmente rebaixadas à condição de ficção “transcendental” pela descrição da TE, podem reaparecer como uma inusitada forma de pensar o sentido “existencial” próprio desse Eu, o que não se punha exatamente na TE, e o “caráter” – caráter, tomado novamente em sentido estóico – pode aparecer (ou reaparecer) por meio da experiência viscosa de uma liberdade atravessada por esse Eu, cheio de preconceitos da infância. A consciência refúgio deixa de ser ponto de chegada para tornar-se ponto de partida, e partindo, por esta feita, de uma “falta” diante do Eu. A tarefa será entender – na madureza dos anos Sartre – a passagem do caráter – situação, Eu – à espontaneidade da liberdade, por meio da continuidade difícil e problemática da noção de projeto, modo do para-si debater(se) (n) a facticidade, avesso, à sua maneira, do projeto radical de purificação da consciência, levado a cabo em TE.

Tomemos, ainda, outra passagem dos Cadernos (*Carnets de la drôle de guerre*):

O que eu compreendi, é que a liberdade não é absolutamente o desligamento estóico dos amores e dos bens. Ela supõe, ao contrário, um enraizamento profundo no mundo, e se é livre para além desse enraizamento; é para além da multidão, da nação, da classe, dos amigos que se está só. Em vez disso, afirmava minha solidão e minha liberdade contra a multidão, a nação, etc. O Castor me escreve justamente que a verdadeira autenticidade não consiste em ultrapassar sua vida de todos os lados ou tomar dela recuo para a julgar, ou se liberar dela a cada instante; mas, ao contrário, nela mergulhar e fazer corpo com ela (Sartre 11, p. 538).

Ora, não custa antecipar que uma das consequências das análises da TE será uma radical dessolidarização de si, de forte sugestão estoica. Apenas para que a referência não apareça deslocada, o estoicismo,

tal qual, é o tema de abertura dos *Cadernos de uma guerra estranha*. Independentemente disso, a natureza específica das análises da TE sugerem que a passagem da fenomenologia sartreana à sua ontologia fenomenológica não se dá sem percalços, daí o que chamamos de correlação imperfeita entre a fenomenologia e a ontologia sartreanas.

E, seguindo, de modo talvez por demais ligeiro, poder-se-ia muito rapidamente atestar que o sentido de “situação” que emerge dessas passagens – na segunda ainda mais evidente que na primeira – tem não poucas consequências filosóficas – deixando um pouco de lado a fineza envolvente do exercício sartreano da prosa (lá nos *Cadernos de uma guerra estranha*), também marcadamente presente – : há uma espécie de queda deliberada na reflexão impura, recuperando um conceito importante da TE, que permite fundar uma ontologia fenomenológica para além da assepsia da espontaneidade da consciência irrefletida.

Involuntariamente, diríamos abusando um pouco da má-fé, e sem muito aviso, que já estamos *no* assunto que nos interessa, falando *sua* língua, e ao leitor (nós mesmos), minimamente habituado à prosa sartreana (com suas variações), não resta senão sucumbir a tentação de mimetizar suas voltas. E qual esse assunto, anunciado sob a capa de um falso mistério? Resumamos assim: a passagem do que chamamos “pré” – história à história do pensamento sartreano é, *pari passu*, a história da inversão, por assim dizer, de uma ordem de prioridade: da reflexão pura à reflexão impura (duplo instrumento analítico que aparece estrategicamente na TE para pensar a possibilidade ou não de se rastrear a origem transcendental de um vivido qualquer) ou, em outros termos, a possibilidade de se pensar a passagem de um pensamento radical que se punha aquém de qualquer contaminação antropológica e psicológica, a visão de um fundo (de fato, um fundo de falta, de vazio, de nada) sob o qual a espontaneidade da consciência da TE se desloca, medida de toda a vida da consciência,

à *situação* – para retomarmos o tema da passagem citada – em que a contaminação antropológica e psicológica funcionam concomitantemente (e talvez concorrentemente) àquela espontaneidade ancestral da TE, porque são, agora, *facticidade*. Como se antes se passasse da presença de si (a consciência irrefletida) à falta do ser “sem operar a mediação pela facticidade”<sup>1</sup>, e agora essa mediação que se dá pela facticidade é o tema por excelência da investigação, é a obra privilegiada. Não seria demais afirmar que o enigma se desloca, mas permanece: da pura espontaneidade da consciência irrefletida à facticidade qualquer dedução transcendental permanece refém da “existência”.

Para explicarmos ainda um pouco: quando figuramos o movimento que vai das primeiras obras fenomenológicas para *O Ser e o Nada* em termos de alternância da hegemonia de “modos de pensar” típicos da TE – “reflexão pura” à “reflexão impura” -, estamos sugerindo também, de certo modo, que o projeto que a TE inaugura aponta para direções não seguidas.

Voltando à TE, filho direto e dileto da leitura sartreana de Husserl, podemos já dizer que o Husserl que interessa a Sartre não será qualquer Husserl, mas, sobretudo, o Husserl antes da conversão transcendental, o Husserl das *Investigações Lógicas* (Husserl 5), ainda que o tema não seja completamente pacífico. Que o longo e tortuoso percurso, não só da obra husserliana mas também de sua posteridade, nos advirta dos perigos das generalizações em relação a esta obra, vá lá, imersa na investigação da obscura claridade da evidência, não chega a parecer leviano afirmar que a validação subjetiva (mas não subjetivista, já que tal validação é necessária à própria experiência de verdade) de posições objetivas – ou das verdades objetivas, para sermos mais claros – tal como pensadas por Husserl convergem, em larga medida, com a preocupação sartreana de pensar “possibilidade de ‘descrever concretamente o que se passa na consciência’”

(De Coorebyter 3, p. 31). Em termos sumários, eis o projeto ancestral de Sartre, que, por sua vez, se confunde e se completa com o sentido mais geral do projeto dos “anos Sartre”, o projeto de uma certa geração, de uma “filosofia do concreto”. Há que se notar que este “concreto” não é um concreto qualquer, mas um concreto muito cartesiano, ao gosto do freguês. Ou por outra, o ponto de fuga do projeto sartreano é pensar em que termos se dá, subjetivamente, uma “experiência do concreto” já que não há, segundo o conhecido catecismo, experiência do concreto sem que haja um concreto *vivido* por nós.

Assim, podemos voltar ao primeiro parágrafo da “Intencionalidade”, forma de nos aproximarmos da TE, e lê-lo como uma reatualização dos problemas clássicos da fenomenologia – a crítica do psicologismo e a consequente solução do problema do ceticismo. Como é possível tratar do conhecimento sem reduzi-lo à infraestrutura psicofísica que o suporta? A passagem da matéria à alma, nesse caso, resume-se à investigação de como é possível conhecimento universal de um ponto de vista finito, isto é, sem o narrador metafísico a desarmar a pobre (finita, empírica, fática) “evidência” que decorre das nossas opiniões, tanto recebidas dos outros quanto adquiridas pela vã experiência comum dos sentidos.

Façamos, então, uma pausa e, a título de ilustração, tomemos a seguinte passagem de Husserl:

Que nos baste opor ao que precede a seguinte reflexão: imaginemos um homem ideal, no qual toda operação do pensamento se efetua como exigem as leis lógicas. Naturalmente, o fato que ele [o pensamento, excerto nosso] procede assim deve encontrar sua razão explicativa em certas leis psicológicas que regulam, de uma certa maneira, o desdobramento dos vividos psíquicos desse ser, partindo de certas colocações primeiras. Ora, eu pergunto: essas leis naturais e essas leis lógicas, dado o que supomos, são

idênticas? A resposta deve ser evidentemente negativa. Das leis causais, segundo as quais o pensamento deve proceder de modo a satisfazer as normas ideais da lógica, e estas normas elas próprias, não são absolutamente a mesma coisa. Que um ser seja constituído de tal maneira que ele não possa emitir julgamentos contraditórios em nenhuma sequência de ideias formando um todo, que não possa efetuar nenhum raciocínio que vá de encontro aos modos silogísticos – isso não implica absolutamente que o princípio de contradição, o *modus Barbar*, etc., sejam leis naturais que nos poderiam explicar uma constituição tal como a sua. O exemplo da máquina de calcular faz compreender plenamente esta diferença. A disposição e o encadeamento dos números que vêm se inscrever são regulados por uma lei natural, de maneira que o exigem para suas significações as proposições aritméticas. Mas ninguém invocará para explicar o funcionamento físico da máquina as leis da aritmética, em vez das da mecânica. A máquina não é, com toda certeza, uma máquina pensante, ela não se compreende ela própria, tanto quanto não compreende a significações de suas funções; mas, por outro lado, nossa máquina de pensar não poderia funcionar de maneira análoga, e isso já que o percurso real de um de seus pensamentos deveria ser sempre reconhecido necessariamente como correto graças a evidência intelectual da lei lógica que aparece em um outro pensamento? (Husserl 5, p. 76, ed. Alemã p. 68).

Por detrás da prosa helicoidal de Husserl (e de nossa tentativa de reproduzir tal movimento em vernáculo) pode-se constatar o eixo em que gira o famoso exemplo da máquina de calcular. É difícil pensar em exemplo melhor, que melhor ilustre os problemas de uma teoria do conhecimento de *aparência* tradicional, que a tal operação da máquina. Assim, entre a operação e seu efeito, o resultado, operação em que a norma e o caso funcionam em uma contínua ordem de imanência no interior do

escopo da máquina, há uma continuidade enganosa que nos faz crer que a máquina “acerta”, quanto o valor “acerto” só a nós é permitido ter dele experiência, isto é, é da ordem do vivido. A máquina é, por definição, a experiência de dissociação entre “aparência” e “essência”, (a favor de uma aparência “ilusória” - não, por certo, muito longe daqueles autômatos que Descartes vê passar diante de sua janela). O que faz aparecer não é da mesma ordem do que aparece, negando evidentemente o sentido fenomenológico de “aparência”: o que aparece é aquilo que é. Por exemplo, tomemos a operação simples,  $2+2=4$ : a norma que produz o efeito não é (e não pode ser, segundo Husserl nos sugere) a mesma que regula a operação da máquina enquanto tal. A norma para a máquina é seu mecanismo de máquina (mecânico ou eletrônico). A norma da aritmética é fundada na própria aritmética. A validação última do efeito que a máquina produz (seu resultado) depende de uma instância de validação que estando *lá*, tendo-se dela a experiência em ato, não é empírica, digamos muito simplesmente. Ou em outros termos, o valor “acerto”, “certo”, “verdadeiro” não depende da máquina, simplesmente não é empírico em óbvio sentido naturalizante, é, pelo contrário, normativo. E isso porque a validação desta operação simples,  $2+2=4$ , não se dá no “plano de imanência” da máquina, mas, em alguma medida, *por meio* do plano de imanência da máquina. Muito simplesmente, o sentido fenomenológico da máquina é este: o que ela produz como “aparência” - seu funcionamento “aparente” – nos remete a uma esfera normativa inacessível à ela mesma como máquina.

Antes de dar o próximo passo, nos expliquemos melhor. Tomemos “máquina” em sentido rigorosamente próprio e temos diante de nós uma calculadora qualquer. Como objeto físico, ela é desenhada, isto é, projetada, tem suas partes ordenadas de tal modo para obter tal fim, no nosso caso, calcular. Quando informamos à nossa máquina a operação simples que tomamos como exemplo,  $2+2=4$ , é sua mecânica

(ou eletrônica) interna que faz com que apareça a nós o resultado correto. O que significa que à sua ordem interna não cabe saber matemática, mas funcionar de tal modo que o seu efeito (resultados) *apareça* a nós de modo matematicamente correto. O que define o “matematicamente correto” não são naturalmente os dispositivos da máquina, é a matemática tomada como ideal normativo. A máquina não tem a “experiência da norma”. E qual instância normativa salvaguarda a matemática, digamos, de nossos “preconceitos de infância”?

Tomemos outro exemplo: quando uso uma alavanca para deslocar um objeto, por meio desta máquina simples reduzo a força necessária para deslocar um objeto qualquer em uma proporção regulada por uma lei. Logo, a redução da força necessária para deslocar um objeto qualquer não é dada pela alavanca em si, a máquina, mas pelas leis físicas por meio das quais ela, a máquina, *faz sentido*. A máquina não *produz* o seu próprio sentido, é submetida a uma ordem de sentido que lhe escapa absolutamente, se quisermos. Logo, a chamada *vantagem mecânica* obtida pela máquina em questão não é expressão “imaneente” (em sentido normativo) da máquina, mas expressão da lei que a funda. A máquina é sempre caso sujeito à lei. O que indica que há uma instância normativa por meio da qual a alavanca opera, que é a física, entendida como o conjunto de leis e os casos a que essas leis se aplicam, seu escopo.

Vemos assim que entre a “máquina de pensar” e a atividade da consciência há uma essencial diferença de natureza. Uma diferença fenomenológica. A atividade da consciência opera na esfera da idealidade ou da “coerção subjetiva”, lá o “resultado” não é efeito de uma causa que lhe seja exterior, mas de sua própria atividade imaneente e, melhor, a marca dessa imanência, inscrita na atividade da consciência, é a evidência, correlato imediato e irrefletido desta “coerção subjetiva” (*Einsicht*) (evidência intelectual, intelecção ou simples evidência, a “lógica pura”

dos prolegômenos das *Investigações Lógicas*). É dessa forma eminente do conhecimento que, derivando à presença – correlato antropológico e transcendental simultaneamente – tornar-se-á, em Sartre, a forma generalizada da vida da consciência.

Lembremos outra passagem das *Investigações lógicas* que reforçam esta posição. Diz Husserl:

Os lógicos psicologistas desconhecem estas diferenças essenciais e eternamente irreconciliáveis entre lei ideal e lei real, entre regulação normativa e regulação causal, entre necessidade lógica e necessidade real, fundamento lógico e fundamento real. Não há nenhuma gradação concebível que seja suscetível de estabelecer mediações entre o ideal e o real” (Husserl 5, *idem*).

Note-se que aqui esta oposição entre o ideal e o real é uma oposição que traduz duas ordens específicas de causas ou, como prefere Husserl, de normas. Assim uma norma para a consciência é o que a consciência reconhece como norma, estando implicado aí que “reconhecimento” para a “consciência” é ser “consciência” desse reconhecimento. Caso contrário a norma não poderia ser entendida como norma pela consciência, e não teria valor “ideal”.

Antes, porém, de avançar, antecipemos o texto de Sartre: “Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo “psicologismo”, Husserl não permite afirmar que se possa dissolver as coisas na consciência. Veja esta árvore. Mas você a vê no exato lugar que ela se encontra: a beira da estrada, no meio da poeira, única e torta sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânea” (Sartre 14, p. 87)<sup>2</sup>. Notemos que o “psicologismo” mencionado por Sartre é plenamente coerente com as posições de Husserl, a filosofia digestiva, a indigesta filosofia que mecanicamente digere as coisas, não deixaria de ser uma edição pretensamente sofisticada de uma “máquina de pensar”, entendida aqui no *pior* sentido do termo.

Voltando, pois, à analogia da máquina de calcular que, ao operar mecanicamente, produziria pensamentos, surge a questão, ainda uma vez, de como é que o pensamento opera, qual a natureza de sua atividade para que dela resulte o “pensar”. Em outras palavras, tanto para Sartre quanto para Husserl o pensamento é uma atividade auto-fundante. Sartre não para a esta altura: ele segue. E a árvore que menciona é a melhor indicação do que pode significar a atividade desta ordem auto-fundante: a percepção da árvore dá a justa árvore percebida porque a árvore dada não se dá (e não pode ser dar) por detrás da atividade da consciência que a percebe, ela é simultaneamente objeto qualquer do mundo e atividade do campo transcendental. A evidência da árvore se impõe por meio da percepção da árvore, e há unidade sintética e imediata da percepção como atividade transcendental para com o percebido, objeto transcendente. Claro que adiante poderemos dizer que a evidência é *transfenomenal*, mas, por hora, fiquemos por aqui. Dirá Husserl, ainda nos prolegômenos das *Investigações Lógicas*:

A evidência não é, ao contrário, nada senão o “vivido” da verdade. A verdade é vivido, isso naturalmente não tem outro sentido que aquele em que um ser ideal em geral pode ser um vivido em um ato real. Em outros termos: *a verdade é uma ideia, cujo caso particular, em um julgamento evidente, é um vivido atual*. Ora, o julgamento evidente é uma consciência de um dado originário. Sua relação com o julgamento não evidente é análoga àquela de toda posição representativa de um objeto relativamente a sua percepção adequada. O que é percebido adequadamente não é simplesmente o objeto de um visado qualquer, mas, ao contrário, é, tal que é visado, dado igualmente no ato de modo originário, isto é, apreendido integralmente e como sendo ele próprio presente. Da mesma maneira, o que é julgado na evidência não é simplesmente julgado (visado conforme o modo judicativo, enunciativo, afirmativo), mas é dado no vivido do julgamento como

sendo ele próprio presente – presente no sentido em que um estado de coisas pode estar “presente” com tal e tal compreensão de sentido e, conforme o gênero a que pertence, particular ou geral, empírico ou ideal, etc. A analogia que religa todos os vividos se dando originariamente conduz, então, a expressões análogas: chama-se evidência um visado, uma intuição, uma apreensão do estado de coisa dado ele próprio (“verdadeiro”) ou ainda, por um equívoco bem compreensível, da verdade. (...) O vivido da concordância entre intenção e objeto presente ele próprio, é a evidência, e a ideia dessa concordância é a verdade. Ora, é a idealidade da verdade que constitui sua objetividade. Não é um fato contingente que faz com que uma proposição pensada *aqui e agora* concorde com o estado de coisas dado (Husserl 5, p. 210, ed. alemã 190).

Aqui é possível avançar nas considerações feitas acerca da máquina de calcular: Husserl, de uma maneira mais ou menos inédita, tenta circunscrever o que ele sempre considerou o “mistério da subjetividade”, isto é, a conversão objetiva da verdade interna ou de como, apenas por meio da subjetividade, da atividade subjetiva, é possível realizar uma ideia de verdade. O que ele chama de “vivido” é a presença irrecusável, a proximidade absoluta do objeto a consciência que se dá por meio da evidência. Trata-se, pois, do instante zero da consciência já consumado. A evidência é a concordância daquilo que a consciência visa como consciência e um estado de coisas dado por meio dessa visada, na forma de intuição. Mais uma vez estamos falando de uma atividade idealizante que se realiza por meio de um ato real e particular, seu sentido fenomenológico. É um movimento único em que a consciência se põe como atividade (que visa a alguma coisa) e se realiza como consciência na exata medida da intuição do objeto: o que é visado se realiza na intuição do objeto que se dá, por sua vez, como consciência imediata do objeto.

Enfim: não há objetividade legítima que não passe pelo circuito da subjetividade (que, em tese, a institui), o que, em outras palavras, significa que o *sentido* da objetividade, aquilo que a máquina não produz, só se realiza por meio da *experiência deste sentido*. Vale notar que os problemas husserlianos são problemas clássicos do conhecimento: validação, verdade, falsidade, objetividade. Para isso, porém, ele assume um índice cuja história é pregressa: a intencionalidade, conceito chave remodelado por um campeão do psicologismo, Brentano, que fazia coro àqueles que supunham que o fundamento normativo da atividade cognoscente seria meramente psicológico. E estaria Brentano a confirmar o juízo temerário de que o *modus ponens* tem, em última análise, fundamento psicológico e não lógico? Mas não é este evidente absurdo que afirma Freud, outro aluno de Brentano, na sua psicopatologia da vida cotidiana? Eis o problema do “psicologismo” que, contra as certezas de Husserl lá nos seus oblíquos *Prolegômenos à lógica pura*, Husserl suporia completamente ultrapassado, mas que volta, à sua maneira, como veremos adiante e como a referência à Freud antecipa.

Voltemos, pois, à intencionalidade. A intencionalidade supõe que toda posição, marca, índice objetivo é experimentada, *vivida*, subjetivamente para ter sua validade *realizada* enquanto tal. O sentido e a “experiência do sentido” se equivalem. A tarefa de Husserl, ao aceitar integralmente a intencionalidade como marca sintática última da validação subjetiva dos índices objetivos, passa a ser a de circunscrever uma experiência subjetiva não afeita aos “preconceitos da infância”, purificada dos acidentes, isto é, de causas antropológicas, psicológicas, sociológicas e, recentemente, neurológicas que determinariam de fora – como se fôssemos máquina – a experiência última do sentido, e, por extensão, a experiência da verdade. Pois bem, o sentido fenomenológico do empreendimento husserliano é justamente encontrar o momento normativo em uma experiência que se

dá faticamente, no interior dos “preconceitos da infância”, para insistir na complicação. Daí a convergência que vê Sartre em relação ao seu projeto filosófico: “desenvolver uma crítica radial da psicologia na exata medida em que se entende dar conta do vivido em sua verdade” (De Coorebyter 3, p. 31).

Notemos, além disso, o seguinte. O que significaria, na pena sartreana, uma máxima filosófica da seguinte ordem: “Uma consciência pura é, pois, um absoluto, simplesmente porque ela é consciência dela mesma. Ela é, pois, um fenômeno no sentido particular em que “ser” e “aparecer” não são senão um” (Sartre 13, p. 98). Antecipamo-nos, mais uma vez, saltando para um trecho chave da TE, mas em nome da boa causa que é bem entender a aclimatação sartreana das espécimes husserlianas. Ora, não precisamos ir muito longe para intuir que a conjunção aparência/ser em Husserl irá desembocar no país do transcendental, com uma sofisticação impar, vale reconhecer. A afirmação não chega a ser muito leviana (apesar de ser muito sumária) se nos damos conta de que, se a “aparência” (ou a aparição, para sermos um pouco mais precisos) dá o “ser”, isso assim ocorre porque aquilo que aparece, aparece como ser e não como mera “aparência” e a passagem do acidente à essência se dá em moto-contínuo que é o “modo de aparição”. O fundamento dessa operação, a passagem do caso à lei, por meio do caso, estando inscrito no “modo de aparição”, portanto, em um “plano de imanência”, só pode ser dado por uma instância presente na experiência *negativamente*. E depois de “n” voltas, retornamos para o lar da filosofia depois de Kant. Tudo isso, porém, que parece bastante correto para Husserl, funciona muito obliquamente em Sartre.

Voltemos ao trecho por nós antecipado: *um fenômeno no sentido particular em que “ser” e “aparecer” não são senão um*. No caso sartreano, tal postulado não nos leva sem mais para o país do transcendental, mas

leva-nos a uma complicação transcendental. Nos seguintes termos: operando em um registro “do concreto”, a seu modo “realista” - o realista com as devidas aspas pode ser entendido como um correlato possível para o “concreto” tanto quanto como a descrição do modo do concreto se dar –, Sartre supõe que o ser da aparição é chave de nossa experiência do real (o “concreto”). E que a investigação do ser da aparição nos dá não apenas a chave do real, mas a chave da experiência do real, a consciência no mundo. Adiante retomaremos todos esses pontos.

Nesses termos, podemos retomar o artigo de Sartre.

A primeira frase do pequeno artigo sobre a intencionalidade começa, em respeito ao gênero polêmico que o caracteriza, com o famoso “ele comia com os olhos”. E ele, o artigo, reatualiza, por meio dessa abertura, verdade que sob uma feição *enragée*, um conjunto de problemas clássicos, tratados pela “nova ciência de rigor”, a fenomenologia. E retomando e resumindo o que já foi dito, vale a seguinte asserção: por que processos o conhecimento não apenas se põe como conhecimento, mas igualmente se valida enquanto tal (novamente, posição subjetiva, validação da objetividade)? A pergunta fenomenológica (muito cartesiana nessa formulação, pode-se suspeitar) já esbarra na série de positivismos a enfrentar: realismo, psicologismo, naturalismo e, enfim, o último dos inimigos, o ceticismo. Valeria, ainda, uma palavra sobre o sentido fenomenológico dessa série de inimigos da fenomenologia: todos eles, em última análise, recusam-se a aderir ao momento normativo do vivido, como atividade no e do vivido, a ver que o momento normativo do vivido – passagem da aparição ao ser, do acidente (aqui entendido como o meramente ocasional) à essência – é dado em ato. Este momento privilegiado de experiência da “evidência” é, por meio de um raciocínio circular muito próprio a este ambiente, a “evidência” como experiência e se dá na textura da facticidade/empíria e, simultaneamente, como diferenciação da facticidade/empíria. Daí, segundo o sereno juízo

husserliano, todos os positivismos serem incapazes de se descolar do domínio da opinião, isto é, da atitude natural, ou por outra, são tantas outras teorias *da* atitude natural quando não a constatação da impossibilidade de “teoria” (no sentido substantivo que Husserl ainda acredita haver) da atitude natural, no caso especial do ceticismo. Nunca uma ciência da experiência da verdade, como ele pretende que seja a fenomenologia.

Retomemos, pois, o fio da meada, voltando ao nosso “ele comia com os olhos” que abre o texto, que traduz e estiliza nossos problemas. Nenhuma dessas variantes (de positivismos somados ao temível ceticismo, dirá o fenomenólogo) escapa à rigorosa sentença proferida em tons de profeta, por Sartre, ao pregar a nova aliança dos homens com a verdade: oh filosofia alimentar. Retórica à parte (mas não muito), de onde vem essa fome da filosofia? Conteúdos e consciência, dados e consciência, forma e conteúdo. Nessa clivagem já está inscrito (quase) todo o problema da fenomenologia porque o que se trata de entender não é tanto como é possível “conteúdos da consciência” (uma relação exterior de continente e conteúdo a fundamentar o conhecido), mas como a consciência, para ser consciência, prescinde dessa forma “conteúdo”, submetendo tudo a sua própria forma, a forma “consciência de (...)”. E eis a intencionalidade, em uma das suas variações. Por detrás da experiência da “evidência”, está a intencionalidade, como forma e a forma da experiência da evidência. Ainda que a relação não seja tão óbvia assim. Digamos, mais uma vez simplesmente que é a forma da consciência enquanto tal, a intencionalidade, que torna possível a experiência da evidência enquanto tal. É por meio desse expediente que o outro da consciência, o que se chama vulgarmente de “os conteúdos da consciência”, passa a ser a própria consciência, mas não em sentido realista, substancialista, naturalista, metafísico... mas no inédito sentido intencional. Eis a presença do objeto qualquer como aparição. Melhor, em estrito sentido fenomenológico. Aqui se encontram, confusamente, como

soe ocorrer, o transcendental husserliano e o concreto sartreano, em estado de *quiproquó*. É explicitando essa relação “por dentro” entre a consciência e o seu outro que se pretende escapar dos perigos dos positivismos, por um lado, dos ceticismos, por outro, diante, naturalmente, do diagnóstico de que seria justamente a impossibilidade dessa relação “por dentro”, milagre operado pela intencionalidade, que alimenta os cétricos (sobretudo). Por meio da dessa “forma consciência”, “toda consciência é consciência de (...)”, o problema do conhecimento (em um primeiro momento) é pensado segundo essa nova visada “imaneente”, imaneente em sentido intencional, reforçemos. A chave do problema (e não só do problema do conhecimento) deixa de ser a “representação”, na versão clássica e suas variantes, que cai por terra se levamos a sério a máxima “o que aparece é aquilo que é”, pois a conexão de direito entre continente e conteúdo deixa de ser necessariamente mediada pelo *tercius* clássico quando a experiência do “conteúdo” é imediatamente experiência de si (consciência), *et pour cause*. A intencionalidade como forma da atividade da consciência é também a atividade da forma como consciência. E se essas sutilezas fenomenológicas parecem mais feitiçarias que filosofia, digamos, em respeito aos juízos mais pedestres, que o modo como se dá um conteúdo qualquer à consciência é exatamente o mesmo modo pelo qual a consciência se percebe como consciência desse conteúdo qualquer. Nessa identidade estrutural (originária), a apresentação de si e do mundo coincidem sem intermediários.

Este é o ponto de partida para as investigações acerca da transcendência do Ego, o lugar de onde parte o ensaio sartreano. A supressão pura e simples do problema da representação nos termos clássicos das metafísicas do XVII, tal como é sugerido pela passagem acima não será, porém, sem consequências. A mais evidente, em se tratando da TE, é a formulação da tese que dá título ao ensaio: sem representação, sem eu. Antes, porém, vale reforçar que lá também Sartre desloca o problema de seu viés de origem, essencialmente

epistemológico, para um âmbito que em outros tempos se poderia chamar de metafísico. E não são poucos os que nos advertem que todas as variantes dos “existencialismos” são tantos outros álibis para um “retorno” da metafísica. Mas, sabidamente, o Autor evita o termo e o deslocamento que produz não significa, de fato, uma volta à metafísica (muito menos no seu sentido tradicional), mas um alargamento da própria fenomenologia e sua extensão até as chamadas filosofias da existência<sup>3</sup>. Porque agora estamos diante, guardada as devidas proporções, de uma investigação acerca da “experiência da consciência” e seus mecanismos de efetivação ou, por outra, da experiência da subjetividade como experiência chave para a experiência do concreto e da verdade (a primeira como sua condição de possibilidade da segunda).

\*\*\*

Se nos detivermos nas primeiras páginas da TE, poderemos depreender, então, sua primeira feição, e por meio dela estabelecer a chave de leitura provisória que procuramos.

Temos, inicialmente, como que a apresentação sumária de duas teses contra as quais o Ensaio polemiza e discute para afirmar o axioma e os corolários que se desdobram dele: o Ego como “habitante” da consciência, logo, objeto transcendente. O problema de saber qual o estatuto desse habitante, sua relação teórica com a consciência, revela-se à medida que o ensaio qualifica melhor suas duas contra-teses privilegiadas: o Ego como princípio vazio de unificação dos vividos (“Erlebnissen”), isto é, como um dispositivo “formal”, de certo modo “invisível” (negativo em sentido transcendental) que operaria às costas da consciência para unificar a multiplicidade de suas operações e o Ego como “presença material” marca visível e fática de cada ato da consciência. Nos dois casos, o Ego determinaria “de fora” o escopo e o efeito da estrutura da consciência.

O ponto de partida sartreano é uma noção de fenômeno que paulatinamente se expande ao longo do ensaio para, enfim, coincidir com um campo transcendental *sui generis*. “Fenômeno” no sentido já indicado por nós, como “coincidência entre aparição e ser”. Uma vez que toda experiência enquanto tal é experiência da consciência— a experiência da consciência não é somente toda a experiência que nos é possível como também todo o *possível* da experiência —, é de se notar que essa “experiência” coincide com tudo que se põe como existente, uma vez que só existe o que aparece. Há que marcar que nesse alinhamento — aparição, ser existência - o autor não pretende reduzir tudo, já que é disso que se fala, ao “homem”. Pelo contrário: a tese de que o Ego é transcendente significa, nos quadros da TE, a emergência derivada e acidentada da “personalidade”, “do homem”, na forma do Ego. Porém, ao operar tal reordenação, Sartre não se furta a sugerir que essa noção de fenômeno que vai pouco a pouco se ampliando ao longo do texto termine por coincidir com a vida — espécie de horizontalidade de base, imanente, pré-pessoal, que aqui faria às vezes da “realidade humana” de EN — daquilo que, sendo consciência, não prescinde da vida —, o que é uma das possíveis nuances que reaproximam as filosofias da “existência” em sua primeira versão não humanista e francesa, da metafísica. Por isso, também, por estar supostamente recuando a um âmbito originário do ponto de vista do concreto, sem pretender “cair” extemporaneamente em um idealismo transcendental que não coincida com a “vida”, é bom notar, o autor pode supor como recurso analítico a descrição: a experiência “descritiva” da consciência, a atividade da consciência — a experiência dos vividos — não apenas não se confunde com o Ego como nos dá as “coisas” em carne em osso, em seu momento constitutivo (poderíamos dizer, dá o *possível* das coisas enquanto coisas, mas um possível que oscila entre o constitutivo e o empírico porque não é um “transcendental” de boa cepa). O Ego e essa esfera originária (a consciência irrefletida, que como

veremos “circula” na horizontalidade de que falávamos, sem poder recuar em direção à pureza transcendental absoluta) são duas instâncias que só se confundem do ponto de vista de teorias que são incapazes de descrever a experiência da consciência (e da vida). Desta suposição analítica chave, de que parte, Sartre caminha para uma espécie de prova pela negação ou demonstração por redução ao absurdo já no início do texto. O teste de validade dessa clivagem analítica se dá por meio da crítica às teorias que supõem tanto a unidade dessas duas instâncias, consciência e Ego, vida e homem, experiência e humanidade, quando a subordinação da última pela primeira ou vice-versa.

São duas as teses que Sartre traduz como o elemento ideal de contraste para suas posições. As teses da presença formal e material do Ego, o que o obriga a tomar posição tanto em relação a Kant quanto em relação aos moralistas tradicionais que pretendem que a consciência dos afetos (as paixões da alma) seja produto de um Ego sub-reptício, oculto e presente, não o contrário, um Eu produto dos afetos. As duas teses, apesar de díspares, têm em comum a pretensão de reduzir a experiência da consciência (a existência) — o que a TE pretende alargar — à órbita do Ego. As duas teses, cobrindo uma extensão que vai da ênfase epistemológica da presença do Ego — princípio formal de unificação — até a ênfase moral (e “psíquica”) de sua presença — o Ego como mentor de nossos estados e afetos — traduzem, em termos sartreanos, a antiexperiência por excelência. Nos dois casos teríamos um Ego efetivo, cobrindo e limitando toda a extensão da experiência da consciência (e da própria experiência a se manter a coincidência entre “aparecer” e “ser”), e não o arremate que nos espera no final do ensaio. O que também serve de indicativo para compreender as pretensões do autor.

A importância destas primeiras observações será a de indicar, de forma pressuposta, quais as consequências de uma abordagem

fenomenológica da consciência, segundo o Sartre de TE. Reforçamos que aqui consciência nada tem que ver com Ego. O esforço, ao contrário, é purificar a atividade autárquica da consciência do protoplasma pegajoso do Ego, seja transcendental, seja material.

\*\*\*

A primeira posição que a TE marca é em relação à filosofia crítica. Aqui não se trata de como as operações - da consciência?, das representações?, da subjetividade? - devem ser, de apreender a esfera de sua legalidade, mas de como elas são de *fato*.

É necessário concordar com Kant quando ele diz que ‘o Eu Penso *deve poder* acompanhar todas nossas representações’. Mas é necessário concluir disso que um Eu, *de fato*, habita todos nossos estados de consciência e opera realmente a síntese suprema de nossa experiência? Parece que isso seria forçar o pensamento kantiano. O problema da crítica, sendo um problema de direito, não implica nada que Kant afirme algo sobre a existência de fato do *Eu penso*. Parece, ao contrário, que ele vira perfeitamente que havia momentos da consciência sem ‘Eu’, já que ele diz: ‘*deve poder* acompanhar’. Trata-se, com efeito, de determinar as condições de possibilidade da experiência. Uma das condições é que eu posso considerar minha percepção ou pensamento *meus*. Eis tudo.” (Sartre 13, p. 93).

Como sugere V. de Coorebyter em nota, “a leitura sartreana de Kant é perfeitamente ortodoxa” (Sartre 13, p. 177). De modo que, o problema transcendental, que também participa dos esforços teóricos da TE, deve ser puxado com outros fios que os de uma “nova” leitura de Kant.

Sem querer exatamente enfrentar o problema e seguindo o rastro da leitura escolar sartreana, podemos dizer que em Kant o problema da legalidade/normatividade da experiência, isto é, do modo pelo qual uma experiência nos é dada como experiência, é colocado em termos “estáticos” ou pré-fenomenológicos. Com isso pretendemos dizer que o conjunto das três Crítica é uma descrição da arquitetura das “possibilidades” (potência/faculdade) normativas da razão. Desse ponto de vista, o “eu penso” a que seguidamente Sartre faz referência é um operador normativo dessa arquitetura legal. E claro que entre o direito e o fato, há toda uma série quase infinita de chicanas jurídicas. Evidentemente que seria um exagero sugerir que Kant não teria pensado no conseqüente problema da efetivação da norma. E há toda uma notável fortuna crítica kantiana que trata disso. Há que notar, porém, que a insistência sartreana em reforçar o caráter meramente normativo do eu penso kantiano – normativo em estrito sentido crítico – não é descabido porque o problema da crítica nunca foi fenomenológico *stricto sensu*. Esse parece ser o ponto central. Não há uma fenomenologia na crítica kantiana, o que significa que não há o problema do *vivido* da norma. E é nisso que a leitura sartreana de Kant parece acertar. Certamente que aquilo que chamamos o “*vivido* da norma” repõe o problema transcendental. E seria também leviano considerar que a fenomenologia nada tem que ver com isso. Sobretudo porque na TE o problema transcendental aparece com uma complicação adicional: como ele é dado por meio do escopo do campo transcendental (na radicalidade agramatical da espontaneidade da consciência irrefletida), sua agramaticalidade fere de algum modo a própria ideia de norma, sem abrir mão de sua dimensão constitutiva.

Assim, o sentido *fático* do eu penso que procura Sartre - e que lhe serve de antídoto ao veneno do neokantismo francês - não é assim tão autoimune. Não deixa, porém, de marcar o problema em outros termos, aí sim, termos estes que nem o mais aplicado universitário francês poderia suspeitar.

Daí que, apresentando o que vem a ser este “fato”, Sartre não se furta em enfatizar o caráter “científico” da fenomenologia. O que, muito simplesmente, significa que ela tem um “objeto”, “um fato” (em justa oposição ao sentido negativo da Crítica), mesmo que este “objeto”, que este “fato” seja a própria “atividade da consciência” que se põe na exata medida que põe seu objeto, o sentido fenomenológico (e não psicológico) do termo *aparição*. Presença, como se pode suspeitar, alvo de crítica feroz da geração que se segue aos anos Sartre, e que indica a tal “proximidade absoluta com o objeto”, é a chave dessa *aparição*, seu modo de ser, digamos. E pode ser entendida, a presença, como o cruzamento do fático com o transcendental na *aparição*. A “presença” se dá como “objeto” fenomenológico, por excelência, exatamente porque é o que aparece, sempre em um registro não antropológico. No caso sartreano, esse cruzamento é condensado em uma espécie de agramaticalidade originária em que o “empírico” e o “transcendental” irrompem da espontaneidade da consciência. E aqui o que chamamos de agramaticalidade coincide com a espontaneidade: é um movimento sem pressuposto formal, menos autofundado, mais autofundante<sup>4</sup>.

Como ainda sim o que é presença só é presença porque aparece, Husserl e, na sua esteira, Sartre, a entendem como um “objeto” (fenomenológico, claro). Ao pretender caracterizar seu esforço fenomenológico, Sartre revela uma das marcas registradas do discurso crítico: sua radical recusa de objeto. (Analogamente, e retomando, o discurso crítico se comporta como um meta-discurso da razão cujo objeto é a razão tomada como *corpus legal*, como já foi dito). Notemos, porém, que ultrapassado este sumário acerto de contas com o discurso crítico – Sartre é crítico feroz do neokantismo francês, mas não de Kant –, o Autor passa a indicar em que termos se estabelece “seu” discurso, isto é, o “discurso fenomenológico”.

Todas as pistas estão dadas e não nos resta muito mais senão seguir o texto.

Assim, diz Sartre:

“Se abandonamos todas as interpretações mais ou menos forçadas que os pós-kantianos deram do “Eu penso” e, no entanto, ainda quisermos resolver o problema da existência de *fato* do Eu na consciência, reencontramos em nosso caminho a fenomenologia de Husserl” (Sartre 13, p. 95). E mais uma vez reforçamos: o problema da “transcendência do Ego” - e devemos entender o que significa neste contexto “transcendência” (de que em relação a que) e “Ego” - está inscrito nas relações *de fato* entre Ego (Eu) e consciência. Parece ser crucial não confundir o fato de termos consciência – e veremos ser *esta* consciência qualquer *minha* independente do *Eu*, ela será singular e impessoal ou pré-pessoal, como diz Sartre – com o fato de como este Eu acompanha ou não, aparece ou não (e em que circunstância) à consciência.

Segue Sartre:

“A fenomenologia é o estudo científico e não crítico da consciência”. Se este “científico” decorre de um objeto, de um fato, poderíamos precisar um pouco mais este objeto, reforçando as observações feitas acima: é daquela primeira evidência que falamos, é ela que se presta a ser apreendida pela intuição, que, por seu turno, põe-nos em presença da coisa “em carne e osso”. Daí que evidência em sentido largo, intuição, vivido circunscrevam um mesmo fato original da consciência. Ora, e se estamos no domínio dos fatos, o problema que nos concerne, o das relações entre consciência e Eu, é um problema de fato, um problema “existencial”. Paulatinamente passamos do problema da normatividade epistemológica para o de uma

ordem “existencial”, em boa parte devido ao modo pelo qual Sartre redimensiona o problema constitutivo. Do “como conheço”, para “o que há”. E podemos entender essa passagem ao “existencial” como um das muitas contribuições de Sartre ao partido do concreto, porque ela se dá mediante uma obstinada leitura de Husserl.

Chega-se, enfim, ao corolário de nosso axioma: o Ego habitante de uma consciência completamente purificada:

“É necessário que ele [“mim” psíquico e psicofísico] seja duplicado em um Eu transcendental, estrutura da consciência absoluta? Vê-se as consequências desta resposta. Se ela é negativa, eis o que resulta:

1° que o campo transcendental se torna impessoal, ou, se se preferir, “pré-pessoal”, ele é *sem Eu*;

2° que o Eu apenas aparecesse no nível da humanidade e que não fosse senão uma face do “mim”, a face ativa;

3° que o Eu penso pode acompanhar nossas representações porque ele se dá sobre um fundo de unidade que ele não contribuiu para criar e que justamente é esta unidade prévia que o torna possível, não o contrário

4° que se está livre para perguntar se a personalidade (mesmo a personalidade abstrata de um Eu) é um acompanhamento necessário de uma consciência e se se pode conceber consciências absolutamente impessoais” (Sartre 13, p. 96).

Tomemos cada uma das consequências enumeradas por Sartre.

Primeiro, a questão que abre a enumeração: sabe-se que a resposta é negativa, que o corpo, o “mim psicofísico” não se duplica em “eu transcendental”<sup>5</sup>. Aqui há dois problemas e o mais fácil é o que versa sobre a não duplicação do mim psicofísico em “eu transcendental”. Esse primeiro diz respeito ao modo como, ao reduzir a consciência à

identidade de sua atividade, Sartre como que dá um salto por sobre o tradicional problema do duplo na fenomenologia. O outro diz respeito ao próprio mim psicofísico, que uma vez tomada a primeira providência – a que inviabiliza sua duplicação – não pode ser encarado como mera empiria. E valeria lembrar o modo particular pelo qual a TE apresenta e enquadra esse problema. Exceção feita a obscura menção a este “mim psicofísico”, raríssimas são as indicações feitas ao corpo e, por extensão, ao óbvio problema (constitutivo/transcendental) que decorre do corpo como *presença* (recorrente, como já se deve imaginar, em toda história da filosofia): o das relações entre a alma e o corpo. Aqui como antecipávamos, o problema pode ser desviado pela ausência de duplo, o que, por si só não evita a questão sobre o estatuto do “mim psicofísico”. Poder-se-ia dizer que o “mim psicofísico” traduz uma posição abstrata do corpo em relação à consciência no mundo ou, melhor, traduz uma descrição abstrata do corpo face a atividade originária da consciência, tomando posição a favor de um versão radicalmente imanentista da consciência. Mas isso é verdade apenas em parte. Essa descrição abstrata também é parte de uma opção teórica. A TE, ao que parece, não toma partido ingenuamente dessa descrição abstrata (o que aqui significa, tanto esvaziar o problema das relações da alma com o corpo quanto o de pensar o estatuto – já não meramente empírico – do mim psicofísico) ao radicalizar o sentido constitutivo/transcendental da consciência irrefletida (radicalidade que se faz presente na impessoalidade da consciência irrefletida, e umas das consequências menos óbvias dessa radicalidade é a coincidência, no campo transcendental, do experiência de si e da experiência do mundo). Ao reforçar o primado da consciência de primeiro grau, da consciência irrefletida sobre os processos que derivam dela (o “enigma” da passagem do irrefletido ao reflexivo)<sup>6</sup>, Sartre relega o corpo a esfera secundária dos objetos psíquicos (transcendentes). Seria insuficiente dizer que ele aparece como *transcendente* tal como o Ego.

Ele aparece transcendente segundo o modo do *psíquico*, tal como o Ego. O que pretendemos sugerir é que o [mim psicofísico], o corpo, segundo a clivagem dessa esfera constitutiva, e para reforçarmos, no âmbito da TE, está completamente fora do campo da experiência constitutiva – aqui, experiência no sentido constitutivo da atividade que põe a “presença” – e sua aparição se faz apenas uma vez instituída a ordem do psíquico, cuja instituição e função veremos adiante. O fato de ser designado com “mim” (pronomo oblíquo, nossa tradução *gauche* do francês “moi”), isto é, como objeto transcendente, já é revelador. Como passividade psíquica (estado particular de ter um corpo, de “sofrer” um corpo), ele surge apenas na inexplicável queda do irrefletido ao reflexivo, funcionando como correlato material *vivido* de estados, ações e qualidade<sup>7</sup>, o corpo, neste caso, é fardo, peso, mas sempre peso *psíquico*. Ele não é de modo algum tematizado, senão nessa condição. Daí que ele opere apenas como posição abstrata (porque não *vivida*) da consciência no mundo antes da gramática do psíquico lhe dar direito de cidade.

Não deixa de ser sugestivo acompanhar, em Sartre, partindo da TE, o modo como paulatinamente o corpo passa a ter *presença* no campo transcendental – o percurso que vai da TE ao EN notadamente, e que, no entanto, não esgota o trajeto. E notável é a diferença em relação a Merleau-Ponty. Deparando-se com problema análogo, mas com toda outra visada, em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty, ao partir da matéria (os processos vegetativos, o comportamento reflexo) pretende melhor descrever (e pensar) os paradoxos do espírito. De algum modo, o percurso constitutivo chega ao mesmo nó, mas por um caminho “invertido” ou ao avesso, do ponto de vista sartreano, naturalmente.

Voltando ao “mim psico-físico”, reforçamos: sua posição é abstrata porque essa “posição” (no sentido que ele é posto abstratamente e mais, que ele só pode ser tomado abstratamente para que não haja um

inesperado retorno à empiria por meio do campo transcendental) não se imiscui na natureza da atividade da consciência, o “mim psíquico e psicofísico” não faz parte da estrutura da consciência absoluta, apenas no sentido abstrato (et pour cause) em que a atividade da consciência, por ser necessariamente relativa a, isto é, por ser necessariamente unidade sintética intencional da consciência como consciência de um objeto qualquer, é posição no mundo.

Sem especular muito, seria o caso de perguntar o quanto a não exigência de um Ego transcendental (o suposto duplo do mim psicofísico) não implica o esquecimento do próprio eu psicofísico como forma constitutiva, do corpo como elemento dinâmico, digamos assim, que participa do campo transcendental, mesmo que seja modo de indicar o limite do transcendental por meio de sua face psicologizante. Não seria a redução do campo transcendental ao rigoroso escopo da consciência irrefletida (da consciência irrefletida como atividade não posicional de si, pré-pessoal e singular) que, ao eliminar o corpo, *evidentemente* torna dispensável o Ego transcendental? Vejamos se, ao fim dessa investigação, tal questão poderá ser respondida.

Retomando, pois, o fio da meada, tomemos o problema do “minha”, tradicional marca das “representações” que me pertencem. “Minha” consciência, “minhas” representações, “meus” pensamentos, “minhas” imagens. Ninguém pretende ficar refém dos assaltos ao espírito que um mal intencionado (por óbvio) gênio maligno pode tramar contra nosso (“meu”) bem maior, esse “meu” bom e belo espírito. E parece bem razoável que o Ego transcendental cumpra (também) a atividade não produtiva de segurança e vigilância (ou, mesmo, de controle de qualidade), assegurando que aquilo que é “meu” “pode não ser”, desde que sob a “influência” (a famigerada má influência que nos acompanha ao longo da vida) de alguma ilusão transcendental muito mal “intencionada”. Por outro lado, é capital

entender como esse “minha” funciona no âmbito da consciência irrefletida. Vejamos. Dos quatro resultados enumerados por Sartre (Sartre 13, p. 96), frutos da não duplicação do “mim psicofísico” em Ego transcendental, todos pressupõe o problema do “minha” como problema da unidade sintética da consciência consigo mesma. Evidentemente que nesses termos, tal problema nos dá a falsa impressão que seu cerne seria o de encontrar a marca de propriedade que garantiria, de direito, “minhas” representações de fato. Não sem levar em conta que no âmbito do “campo transcendental” há uma espécie de superposição violenta entre o empírico e o constitutivo, o que já antecipamos falando da horizontalidade da investigação sartreana, isto é, ela não se pretende por “fora” ou completamente “fora” do “há” originário da consciência, uma vez que a experiência de si coincide e é correlata da experiência do mundo. Por meio da descrição que inadvertidamente fazemos desse problema, pode se perceber, de antemão, qual o seu cerne: esse “minha”, de direito, aparece rebaixado à condição de uma etiqueta exterior que seria posta “por fora” nas “minhas” representações, o que claramente quebraria a unidade sintética do campo transcendental. Ora, todo o esforço anticético da fenomenologia (como, de resto, de toda filosofia não cética, que supomos ser toda a filosofia) é advertir-nos a não cair nessa armadilha: a “marca” (ou desinência) da “exterioridade”, naturalizada com “exterioridade” “de fato”, é tudo que pede o cético disposto a malbaratar os princípios da filosofia. Ocorre, portanto, que o “minha” de direito não se dá no “exterior”, mas no exato momento de constituição do objeto como vivido. Ao aparecer à consciência, ele aparecesse como à (minha) consciência, sem que esse minha seja da ordem da personalidade. Trata-se, tão somente, de levar em conta que um objeto qualquer, ao aparecer como objeto à consciência, aparece inevitavelmente como consciência desse objeto, não havendo como *essa* consciência não ser (minha) consciência. Ocorre, porém, que na formulação, “eu tenho consciência de

ter consciência (de alguma coisa), a “consciência” que tem consciência e a “consciência” de alguma coisa são as mesmas e a distinção é meramente um modo de descrever por extenso que a consciência de alguma coisa sempre é consciente de si, caso contrário, não poderia ser consciência de alguma coisa.

Mais uma vez: “*minha*” consciência, sobre o que insistimos, não precisa do Ego para que seja “minha”. Não é preciso uma marca desinencial específica para marcar uma consciência *minha* qualquer como *minha* consciência qualquer, entendendo como marca desinencial algo que “represente” o pertencimento do objeto a mim. A estrutura axiomática da consciência prescinde disso porque o realiza espontaneamente. O “minha”, que não precisa ser posto pela consciência, também não está implícito como estrutura oculta na atividade dela, está lá, abstratamente, como uma marca que pode ser reivindicada *abstratamente*, mediante um movimento reflexivo de reposicionamento do vivido. Em outros termos: uma consciência *minha* qualquer já é *minha* sem que isso precise ser expresso e esta marca exterior só aparece quando ela é incapaz de determinar este “minha” em ato, isto é, de marcar por dentro um vivido qualquer. O que não faz de qualquer consciência menos “minha”. A importância dessas considerações decorre do seguinte: do ponto de vista da atividade autárquica da consciência irrefletida, a única determinação efetiva à espontaneidade desta atividade decorre dos objetos transcendentais, de modo que, no limite, esta atividade, nessa ordem, é agramatical (daí a não necessidade de desinência para lhe dar forma) e legível, por meio da sintaxe da presença. Fazendo uma analogia pobre, o múltiplo da experiência não é submetido as formas puras a priori da sensibilidade, para se tornarem o húmus da experiência possível. Eles já são experiência possível, mesmo na sua agramaticalidade, desde o grau zero da aparição. O que aparece é. Melhor: esta agramaticalidade

põe, por seu turno, a marca objetual por excelência: a presença, sintaxe primária da legibilidade da consciência.

Vamos ao que segue. “Que o campo transcendental torna-se impessoal ou se se prefere pré-pessoal”.

Ora, o que define a consciência? Primeira resposta: a intencionalidade. O que significa “intencionalidade”? Significa que a consciência se *dá* – isto é, se realiza como consciência, se define como consciência – na exata medida em que ela se “transcende” (o sentido mais preciso desse transcender parece-nos a chave para a melhor compreensão do problema constitutivo em Sartre de TE). Retomemos. A consciência se transcende, isto é, vai em direção a um objeto qualquer para unificar-se nele como unidade sintética irreduzível. Em outros termos, só há consciência se aparece algo à consciência. A consciência é tanto o fato de que *há* algo à consciência, quanto o meio pelo qual algo pode existir em sentido próprio. O correlato da agramaticalidade da consciência, sua espontaneidade, é a sintaxe da presença, forma de legibilidade dessa transcendência. O objeto transcendente se faz *presente*. Porque a consciência é sempre consciência de alguma coisa, a consciência deve ser definida como movimento que faz as coisas aparecerem, e toda tentativa de substancialização da consciência, a remissão desse movimento a um lugar, a um espaço de conteúdos, a uma jurisdição que lhe seja exterior, é queda no naturalismo. Há que notar, porém, que ela não pode coincidir absolutamente com este objeto, absolutamente em sentido naturalista (ou à maneira de uma identidade da atitude natural,  $X=X$ ). Essa identidade é a morte da consciência enquanto consciência: se a consciência da cadeira for a própria cadeira, ela não é mais consciência (de) e sim, irremediavelmente, objeto “natural” do mundo. Daí uma boa definição de consciência ser a que a afirma como proximidade absoluta com o objeto, movimento que se realiza como consciência *no* objeto. Ainda: voltamos ao problema constitutivo que o

uso de “transcendência” implica aqui. Sigamos, retomando a descrição da consciência. Este detalhe, identidade “intencional” com o objeto por oposição a uma identidade da ordem da atitude natural, delinea algumas características do fato da consciência: a realização da consciência no objeto qualquer não a faz coincidir com este objeto (modo da presença), mas exige sua permanente não coincidência consigo – outro sentido implícito da definição de consciência. É a consciência que é o fato absoluto (como não coincidência e presença), não o objeto. Esta é outra versão possível de sua tão propalada espontaneidade radical. Que chamamos aqui de agramaticalidade, com vistas a melhor descrição da estrutura constitutiva “da” consciência, versão TE.

Sobre o quê estes primeiros elementos da análise da consciência nos informam? Ele nos informam de que até este ponto, a “estrutura da consciência” é tal que ela se realiza por meio desse movimento de transcendência que se ultrapassa em se unificando – a imanência de fundo do campo transcendental<sup>8</sup> e o retorno do *quiproquó* constitutivo da TE. Melhor: a definição de consciência se realiza na consciência de um objeto qualquer, neste movimento que produz esta proximidade absoluta com um objeto qualquer que não se confunde substancialmente com a consciência porque ela não é substância. Ele prescinde de qualquer instância fora do escopo de sua operação.

Nessa ordem, a ordem da reflexão pura<sup>9</sup> – a *teoria* da consciência irrefletida é dada pela reflexão que reconstitui seu momento constitutivo, a reflexão pura –, a da agramaticalidade da espontaneidade da consciência, seu “plano de imanência” é o da experiência possível. A referência é explicitamente kantiana, e nos ajuda a pensar a agramaticalidade da consciência, aqui nos quadros da TE, por contraste ao *codices* kantianos de legalidade da razão. O descarrilamento do sentido epistemológico de “experiência possível” para seu sentido existencial, na forma da coincidência

não explicada (ou inanalísável) do constitutivo com o empírico na campo transcendental, tal como irrompe aqui na TE, sugere-nos ser possível alinhar essa experiência possível, tomando sua agramaticalidade como seu cerne, como (ao menos) figuração da experiência da vida, o que indicaria (como hipótese) que o pressuposto mais geral da atividade da consciência seria a vida como atividade de si, o que tornaria possível voltar ao problema do [mim psicofísico] com um olhar renovado.

Estamos inadvertidamente fazendo uma digressão (aliás, como soe acontecer com as digressões). Expliquemos melhor. Por oposição ao cipoal transcendental kantiano, com todos seus elementos, ordenamentos e competências, notamos que o problema constitutivo, tal como aparece na TE, é reduzido a um mínimo formal que, dados suas características, chamamos agramatical (alusão a não necessidade da forma gramatical/proposicional para que haja sentido *constitutivo*, o que também evitaria, paradoxalmente, que se tomasse o “constituído por constitutivo”). Essa redução dá a entender que a “razão” (ou o sentido, como modo de aparição de um “há” qualquer) caminha para uma forma de coincidência – arriscaríamos, pré-teórica – com seu pressuposto mais geral, a vida, e passaria a figurá-lo na forma da espontaneidade. É disso que tratamos agora, em algumas linhas.

A consciência alinhada ao plano da vida – do “há” alguma coisa, um aí qualquer (seria excessivo colocar nos quadros da TE o problema do nada) – figura a experiência da vida como a experiência agramatical por excelência, em sentido fenomenológico de que a vida é um “há” qualquer que irrompe, aparece. Logo, vida também seria (agora, especulando a partir do que permite o texto) a não coincidência consigo e simultaneamente coincidência com o mundo (como horizonte ou conjunto da vida). A vida, nesses termos, seria devir (não coincidência) e horizonte do devir (mundo). Retomaremos esse tema no primeiro excursão que se seguirá a esse texto,

mas podemos já antecipar que o problema e os termos da alteridade não aparecem na TE, o que limitaria, e muito, o alcance que se poderia dar a uma especulação sobre a vida nos quadros da TE.

Voltemos ao curso do texto. Quando Sartre passa da primeira para segunda consequência (na sua ordem de enumerações), ele reforça nossa impressão de coincidência entre vida/consciência irrefletida no campo transcendental: a humanidade pode ser bem entendida como o enigma (ou resultado do enigma, ou a queda como enigma) que motiva a passagem do irrefletido (a espontaneidade radical da consciência) ao reflexivo. E feita algumas outras mediações, é bom notar, a “humanidade” significaria a passagem da vida à um caso em que *há* vida – mesmo vida *psíquica* –, mas um “há” já muito mitigado, um “há” essencialmente problemático – porque é um há da ordem do psíquico e, logo, gramatical. Tanto uma redução da vida a um atributo “impuro” (a personalidade) quanto o enigma de uma vida “constrangida” gramaticalmente (tomemos a liberdade de usar o termo em seu sentido bem prosaico), tanto em um caso quanto em outro, a chave da investigação está dada no cipoal da gramática do Eu (o psíquico e a gramática do psíquico). É a constituição do Ego, com seus elementos, “estados”, “qualidades”, “ações” que gramaticalizam a vida como humanidade, tornando a vida “humana” uma vida “difícil”, sem, por óbvio, reduzir a vida à humanidade. O que deixa, reforçamos, o problema do “homem” inscrito em um campo conceitual extenso, equívoco e, em alguma medida, indeterminado (de certo modo, bastante estranho ao “existencialismo é um humanismo” do pós guerra). Sem avançarmos, por hora, nesse tema que parece riquíssimo, vale citar o seguinte trecho de um muito sugestivo estudo sobre o tema:

“Há, pois, um movimento de enigma e contingência entre a subjetividade transcendental, impessoal, não qualificada, e a escolha [décidant] da individuação singular. Tal é

o verdadeiro irreduzível psíquico que, precisa Sartre, a constatação é acompanhada de um sentimento de satisfação (em Sartre 11, p. 620). Que significa esse contentamento, esse *en-logos* biográfico? Aqui, inicialmente, que o limite encontrado não é impotência e sim esgotamento do que não é possível compreender. Daí, segue-se que se reconhece que o homem é compreensível na exata medida em que não é analisável.” (Mouillie 8, p. 106-7).

Completamos com uma nota, por extenso, de De Coorebyter que ilumina igualmente o problema:

“Sartre passa aqui<sup>10</sup> diretamente da presença a si à falta do ser do para-si sem operar a mediação pela facticidade como em *O ser e o nada* [segunda parte, capítulo I, ponto I-III]” (Sartre 13, 214, nota 78).

Ora, será justamente a facticidade que, alinhavando as duas partes da meada, modalizará a agramaticalidade do campo transcendental bem como o enigma da “impureza” da queda “reflexiva” na humanidade.

A diferença entre os dois trechos citados nos dá a diferença entre, por um lado, o modo abrupto que a TE descreve a queda no psíquico e reforça o sentido pré-pessoal do campo transcendental e algo como um hiato na passagem ao psíquico e, por outro lado, como essa passagem, o que na TE está pressuposto e nunca posto, se torna tema por excelência para compreensão do psíquico como começo. A constatação é também a de Jean-Marc Mouille: “Vemos assim figurar uma reabilitação da vida psíquica, fruto da autocrítica que Sartre faz de sua recusa de assumir uma personalidade, recusa que lhe dá uma frieza face a suas emoções” (Mouillie 8, p. 63).

Retornemos, pois, nesses termos, ao texto sartreano. O terceiro e quarto elemento da enumeração sartreana (“3º que o Eu penso pode

acompanhar nossas representações porque ele se dá sobre um fundo de unidade que ele não contribuiu para criar e que justamente é esta unidade prévia que o torna possível, não o contrário; 4º que se está livre para perguntar se a personalidade (mesmo a personalidade abstrata de um Eu) é um acompanhamento necessário de uma consciência e se se pode conceber consciências absolutamente impessoais”) não são exatamente consequências, mas modos de reiterar a impessoalidade do campo transcendental. O fecho a estas quatro consequências, por assim dizer, seu corolário, será dado pela seção sobre o *cogito*: o *cogito* da TE, ancestral mais próximo do *cogito* pré-reflexivo de EN, é a prova última da unidade sintética axiomática que atravessa todos os momentos discretos (os atos) da consciência irrefletida (problema que a descrição da consciência como momento, ato, implicitamente traz à tona).

Uma vez isso estabelecido, restará entender a diferenciação que a atividade da consciência implicará até a emergência do Ego, seu escopo, sua natureza.

Antes, porém, podemos refazer o percurso, até aqui, com a intenção de melhor explicar o que está em causa na longa discussão sobre o “minha” - se “minha” consciência, “minha” representação, “minha” imaginação, etc., são “minhas” ideias, “minhas” consciências, “minhas” representações, no bom e velho sentido da tautologia transcendental. Fazendo a sabida crítica ao Husserl das *Ideias*<sup>11</sup>, o que chama a atenção no texto sartreano não é o problema do “retorno” ao transcendental – ainda que tudo indique que o “caminho” ao transcendental seja sem volta –, isto é, não há alguma reação fora de lugar à filosofia crítica. Mas como Sartre, ao criticar o estatuto transcendental do Ego (a tese do artigo, o Ego é um objeto transcendente) ele acaba por repor em termos moderadamente deslocados o problema constitutivo, dissociando a esfera do conhecimento de uma esfera que lhe é anterior. Vale notar: o Ego “transcendental” assimilado à personalidade,

tal como pretende Sartre, coloca-se sem mais na “empíria” de segundo grau do psíquico, o que, naturalmente, o inviabiliza. Diz Sartre: “assim, a consciência transcendental torna-se rigorosamente pessoal”<sup>12</sup>. Sartre parece crer que, se o processo de unidade da consciência exigir um mecanismo de unificação paralelo à atividade da própria consciência enquanto tal – o garantidor de última instância –, esse mecanismo assume a condição de “pessoa”, logo, de posição empírica, logo isso não faz nenhum sentido. A questão gira em falso se não se postula que a unidade da consciência – a rigor, a consciência é unidade sintética e irreduzível – não depende de nenhuma instância que não seja a própria consciência como atividade (muito menos da condição psicológico (psíquica) da personalidade). (O recorrente problema acerca de “minha” consciência é, colocado nos termos da TE, o problema da unidade da consciência: unidade entre o que aparece e a própria consciência, que é unidade antepredicativa da própria aparição, unidade das consciências entre si),

Vejamos:

Com efeito, a existência da consciência é um absoluto porque a consciência é consciência dela mesma. Isto é, o tipo de existência da consciência implica ser consciência de si. E ela toma consciência de si *na exata medida em que é consciência de um objeto transcendente*. Tudo é claro e lúcido à consciência: o objeto está diante dela com sua opacidade característica, mas ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência deste objeto, esta é a lei de sua existência. É necessário completar que esta consciência da consciência – excetuando-se o caso da consciência reflexiva, a respeito do qual trataremos logo adiante – não é *posicional*, isto é, a consciência não é ela mesma seu objeto. Seu objeto está fora dela por natureza, e é por isto que em um mesmo ato ela o *põe* e o *aprende*. Ela mesma apenas se conhece como interioridade absoluta.

Nós chamaremos uma tal consciência da seguinte maneira: consciência de primeiro grau ou *irrefletida*. E perguntamos: há lugar para um *Eu* nesta tal consciência? A resposta é clara: evidentemente que não. Com efeito, este *Eu* não é nem objeto (já que ele é interior por hipótese) nem igualmente *da consciência*, já que ele é alguma coisa *para* a consciência, não uma qualidade translúcida da consciência, mas em alguma medida, um habitante da consciência. Assim, o *Eu*, com sua personalidade, é tão formal, tão abstrato que se supõe que seja um centro de opacidade. Ele é para o meu *eu* concreto e psicofísico o que é o ponto para as três dimensões: um *Eu* infinitamente contraído. Se, pois, introduz-se esta opacidade na consciência, destrói-se a definição tão fecunda que acabáramos de dar da consciência, a consciência é congelada, é obscurecida, deixa de ser espontaneidade, passa a ter nela como que um germe da opacidade. Mas, além disso, somos constrangidos a abandonar este ponto de vista original e profundo que faz da consciência um absoluto não *substancial*. Uma consciência pura é simplesmente um absoluto porque ela é consciência dela mesma. Ela permanece, pois, um “fenômeno” no sentido muito particular em que “ser” e “aparecer” não são senão um” (Sartre 13, p. 98).

Podemos dizer que todo feixe de argumentos que se inicia na enumeração, que comentávamos um pouco mais acima, culmina no arremate dessa passagem, citada por extenso. Qual era nosso problema de partida? O estatuto do “minha”. O problema do minha, víramos, era índice do problema da unidade da consciência – a falsa questão (do ponto de vista da fenomenologia) acerca da relação da consciência e “seus” conteúdos. O ímpeto sartreano em ultrapassar esse problema decorria do mui claro entendimento sobre a natureza da consciência: sua unidade (sintética) é axiomática, isto é, a consciência se *põe* – no grau

zero da aparição – já como unidade indissolúvel entre o “conteúdo” e ela própria. Daí o ar de paradoxo que toma a descrição: unidade sintética é ante-predicativa (agramatical, de maneira a ser o que torna possível o enunciado gramatical). Do lado da unidade, parece-nos mais fácil entender que a efetivação do objeto – sua posição como objeto qualquer – corre, estruturalmente, em paralelo, a efetivação da consciência. Ora, mas de que maneira unidade *sintética*? Como a constituição/instituição dessa unidade se funda em dois momentos distintos de ponto de vista de sua natureza, a consciência e seu objeto, mas que não se distinguem do ponto de vista de sua efetivação (imediate, agramaticalidade), há uma síntese que se realiza antes de qualquer possibilidade de síntese. Esse caráter – quase o podemos entender como topos retórico fenomenológico por excelência – da descrição originária da consciência como consciência não posicional de si e, simultaneamente, consciência de um objeto qualquer é o seu claro enigma – a expressão, clássica para os falantes da última flor do lácio, é também da lavra merleau-pontyana.

No trecho acima, porém, Sartre dá um salto na análise. Como entender essa síntese? Poderíamos perguntar – retomando um termo com o qual temos insistido – o que teria que ver essa “síntese” com a agramaticalidade da consciência? Justamente seu caráter *sui generis*: o pressuposto da legibilidade dos vivido – o fato de *aparecer*, sua *presença* – está dado na agramaticalidade da consciência: sua unidade ante predicativa e sintética. Mas, ainda, como entender essa síntese? Como uma superposição fenomenológica: a atividade que põe o objeto - “ser puramente e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto” - pressupõe a consciência. “É necessário completar que esta consciência da consciência (...) não é *posicional*, isto é, a consciência não é ela mesma seu objeto” (Sartre 13, p. 99). Consciência e objeto se dão simultaneamente, mas não no mesmo plano *fenomenológico*, ou ainda, não em um único

plano fenomenológico. Dessa distopia vem a força da TE: o que será chamado muito mais tarde de duplo empírico-transcendental tem aqui uma bem sucedida descrição. Essa distopia, unidade sintética anterior a possibilidade de síntese, figura igualmente o esforço sartreano em operar em um registro empírico e transcendental. Ora, o fato da consciência “em um mesmo ato ela o *põe* e o *apreende*” seu objeto decorre igualmente dessa diplopia singular, de uma única atividade que se desdobra em um campo, a sua maneira, heterogêneo.

O avanço analítico que tal visada proporciona não se limita, porém, a essas considerações, a despeito de seu significativo alcance. Ela irá fundar, ou por meio dela fundar-se-á, um elemento chave da TE que, se não estamos muito enganados, terá longuíssima posteridade. É por meio dessa descrição da estrutura originária da consciência que Sartre desdobra algo como uma taxionomia da vida da consciência, que estruturará o aparecimento do psíquico. Em termos menos publicitários, uma tipologia da consciência. Dirá Sartre: “Nós chamaremos uma tal consciência da seguinte maneira: consciência de primeiro grau ou *irrefletida*” (Sartre 13, p. 99). Notemos o sentido *irrefletida* (grifado por Sartre no texto). Essa consciência de primeiro grau não reflete o si da consciência (consciência da consciência) no plano do objeto. A despeito do objeto da consciência aparecer rigorosamente como consciência, porque aparece por meio da consciência à consciência, a consciência, por seu turno, só aparece por meio do objeto. A primeira dificuldade é entender esses momentos de modo não substancial. Como se trata de uma atividade, o “si” da consciência (ser consciência da consciência) é um modo do objeto aparecer como tal. Mas essa descrição, mesmo tomando os cuidados necessários, mantém rigorosamente a distopia entre “objeto” e “si”: o plano do si, atividade, modo de aparição, não é o mesmo do objeto, o objeto está posto e a consciência como “si” mantém-se pressuposta. Claro que parece haver uma astúcia

nisso (tal como o descrevemos): como não há passagem “demonstrativa” entre o momento normativo da consciência – aquele que *põe* o objeto – e o seu momento mundano, a “transcendência” – em sentido fenomenológico – o ônus dessa superposição fica na conta da atividade da consciência. Não é só isso. É no ponto cego dessa superposição – atividade indemonstrável que liga o “si” ao objeto, de modo a que o objeto seja “presença a si” – que se encontra o território da “existência”, das filosofias do “concreto” (ou por outra, da “liberdade” por oposição ao conhecimento). Arriscaríamos dizer que o “concreto”, nos quadros da TE, é dado pelo caráter indemonstrável e sem medida da atividade sintética da consciência, ou do caráter insolúvel de seu momento constitutivo.

Contrariando o senso comum (o que a esta altura não é nenhuma novidade), a consciência irrefletida é a medida de todas as consciência porque traduz a experiência por excelência da consciência. E o que seria essa experiência por excelência? Seria justamente a suma experiência da presença plasticamente reduzida a seus mínimos elementos: toda consciência é consciência de alguma coisa.

**GENEALOGY OF THE PSYCHIC. ESSAY ON JEAN-PAUL SARTRE’S *THE TRANSCENDENCE OF THE EGO – AN EXISTENTIALIST THEORY OF CONSCIOUSNESS, PART ONE***

**Abstract:** This paper presents the first draft of a broader study about the “Transcendence of the Ego” by J.-P. Sartre. The developments here presented articulate the most general sense of Husserl’s phenomenology with the somewhat abrupt acclimatization made by Sartre in the referenced text of the Husserlian phenomenology. We try taking into account two aspects mainly: first, the properly sartrean problems that guide his theoretical interests and the way in which he takes Husserlian philosophy; second, the limits of the Husserlian philosophy by themselves.

**Keywords:** Sartre, Husserl, ego, freedom.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

1. CABESTAN, P. *L'être et la conscience*. Bruxelas: Ousia, 2004
2. COHEN -SOLAL, Annie. *Sartre 1905-1980*. Paris, Gallimard, 1999.
3. DE COOREBYTER, V., “Introduction”, in: SARTRE, J.P. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2013.
4. DERRIDA, J. *La voix et le phénomène*. Paris: PUF \_\_\_\_\_.
5. HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Tübingen: Max Niemeyer, 1980. Tradução francesa: Paris: PUF, 1959. \_\_\_\_\_ . *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris, Gallimard, 1950.
6. LEVINAS, *Théorie de l'intuition dans la philosophie de Husserl*. Paris: Vrin 1930.
7. MOUILLE, Jean-Marc. *Sartre, conscience, ego et psyché*. Paris: PUF, 2000.
8. MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e Crise*. São Paulo: Discurso Editorial, \_\_\_\_\_.
9. MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Psicologia e Fenomenologia em Sartre*, dissertação de mestrado \_\_\_\_\_.
10. SARTRE, Carnets de la drôle de guerre. Paris: Gallimard, 1995.
11. SARTRE, J.-P. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943. \_\_\_\_\_ . *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*, textos introduzidos e anotados por V. Coorebyter. Paris: Vrin, 2003. \_\_\_\_\_ . “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité” in *N.R.F.*, janeiro de 1939.
12. TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. “A virtus dormitiva de Kant”. In: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.
13. WORMS, F. *La philosophie en France au XXe siècle*. Paris: Gallimard, \_\_\_\_\_.

**NOTAS**

1. A fórmula é de V. de Coorebyter, de quem tomamos de empréstimo.
2. A passagem de Husserl a Sartre não é sem solavancos. É possível fazer uma pequena história da filosofia francesa no movimento que, partindo dos dois primeiros parágrafos de *Ideias* de Husserl, o percurso dê na intencionalidade sartreana. Há um descolamento, evidente no resultado mas não tão evidente na fatura, do ideal normativo husserliano ao partido do concreto sartreano que não é sem interesse.

3. “Donde se pode começar a mediar a envergadura da herança husserliana na reflexão sobre a existência, tal como ela se transporta do mundo fenomenal a esses outros mundos, que também se constituirão a partir da recusa de qualquer assimilação à natureza: o mundo “pré-objetivo” e o “existencial”, novos nome do lugar habitado pelo logos fenomenal. Sartre indicará claramente o significado último desse legado. Se a realidade humana não é a somatória de fatos – diz ele – então *nada é acidental*, já que tudo exprime, sob um aspecto, o todo. Donde o benefício último da fenomenologia para a reflexão sobre a existência: graças a ela, agora nada mais é fortuito. Os velhos naturalistas – que eram felizes – podiam mapear o mundo com as categorias de essência e acidente. No plano dos fenômenos, foi essa chance, exatamente, que terminou: tudo é essencial e não há nenhum gesto no qual não se jogue o todo da existência humana. Nada é acidental... Sendo assim, apesar dos louvores à liberdade, é preciso convir em que não se é existencialista, e herdeiro de Husserl, sem ser também, ao mesmo tempo, o último ultra-racionalista de plantão.”, (Moura 9, p. 183).

4. “La difficulté tient à ce que cette duplication du sens ne doit correspondre à aucun double ontologique. Par exemple et en bref, mon *Je* transcendantal est radicalement différent, précise Husserl, de mon *Je* naturel et humain; et pourtant il ne s’en distingue en rien, en rien qui puisse être déterminé au sens naturel de la distinction. *Je* (transcendantal) n’est pas un autre.”, (Derrida 4, p. 11).

Aqui Derrida aponta com muita propriedade um dos nós górdios da fenomenologia, um dos problemas de mais inventiva e persistente posteridade que a fenomenologia legou. O tema tem importantíssimos desdobramento, tais como o que incide diretamente sobre o estatuto da redução transcendental: dada a coincidência/atividade, no limite, inalisável, do mundano e do transcendental, a “subjetividade constituinte já seria da ordem do constituído” (idem, ibidem, p. 94) o que tornaria, assumindo as consequências dessa coincidência, o transcendental meramente mundano, aliás, um dos bons sentido que se pode depreender da passagem em questão. Por extensão (e apenas para reforçar) o sumo anti natural da fenomenologia seria tão somente o mais rasteiro dogmatismo da atitude natural. Ocorre que, a se seguir, agora, o texto de Sartre em tela, há que se reconhecer também aqui a constatação dessa coincidência e, além disso, o modo específico que Sartre a reitera, ainda que não lhe dê a voz que Derrida espera disso. Ao expulsar o Ego à região não fenomenológica do psíquico, Sartre pretende que o campo transcendental, radicalizado em seu momento fenomenológico por meio de uma noção de intencionalidade autofundante, apesar da coincidência com o seu momento mundano, seja a operação dessa coincidência,

de tal modo que a coincidência de que falamos, inteligível tão somente porque ela aparece, seja fundanda porque há coincidência. No âmbito dessa agramaticalidade originária, a coincidência não natural entre aparecer e ser é o dispositivo constitutivo por excelência.

Mais recentemente e, ao mesmo problema, dando outro tratamento, diz Philippe Cabestan : “En effect, l’ego mondain est contingent et mortel, et sa connaissance réclame, nous dit Husserl, le sans fin de l’expérience alors que l’ego transcendantal est un ego *punctum*, sans richesse intérieure latente, que est comme le point de départ de l’intentionnalité, et qui ne peut ni naître ni mourir.” (Cabestan 1).

Não sem razão, esse problema rebate no estatuto do [mim psico-físico], tratado mais adiante, pelo fato de que a não duplicação enfaticamente postulada por Sartre faz com que a atividade constitutiva possa ser entendida – em uma interpretação possível – como *expressão* do [mim psico-físico], o que não explica mas aponta um sentido material de presença desde sempre fenomenológico.

5. “ ‘Quel est le mode d’être de cet ego absolu – en quel sens est-il le même que l’ego facticiel; en quel sens n’est-il pas le même? ‘. Ainsi Heidegger souligne l’ambiguïté fondamentale du mode d’être de l’ego absolu como de l’ego facticiel. Enfin, une troisième difficulté saute aux yeux: quel que soit le soin avec lequel Husserl distingue le *Leib* du *Körper* et décrit la liaison de l’esprit et du corps comme de l’âme et du corps, la question de l’intelligibilité de cette liaison, semble-t-il, entière”, (Cabestan 1, p. 30).

6. “A dependência (*unselbständigkeit*) da consciência reflexionante em relação à consciência irrefletida, que contrasta com a perfeita autonomia da consciência irrefletida, é constantemente marcada por Sartre pois ele envolve um enigma, a saber, o da motivação da passagem do irrefletido ao reflexivo: ver notadamente Sartre 12, pp. 197-199, e *Sartre 11*, pp. 489-499 e 577-578.”, nota de V. De Coorebyter 3, p. 183 in TE.

7. Escusamo-nos aos leitores (se houver) por antecipar, sem aviso, uma série de conceitos e noções que serão retomadas no curso de nossa exposição.

8. “Assim, conteúdos não contidos nos atos de consciência podem ser conteúdos imanentes. Nesse sentido, *também as unidades constituídas* se revelarão como pertencentes à esfera dessa imanência alargada: também o pólo de identidade gaza da mesma evidência – a doação em pessoa – que a *cogitatio*. Mas o *cogitatum* de que aqui se fala, enquanto circunscrito à esfera da evidência, da “imanência autêntica”, não é senão a unidade sintética. Ele é transcendência na medida em que permanece o mesmo apesar da multiplicidade das percepções; na medida em que se dá como autêntico em um processo temporal, ele é transcendência. Mas

enquanto pólo de identidade, ele é também imanente, já que não é separado e exterior à consciência. Transcendência imanente, o objeto intencional não é um exterior contido na consciência; ele tem antes “a transcendência de um ser contido no sentido “irreal”. Se o objeto é transcendente “realmente” à consciência, ele o será “idealmente” ou “irrealmente”: o objeto idêntico é aqui um puro irreal relativamente à síntese imanente dos vividos”, (Moutinho 10, p. 86).

Notemos que “irrealmente” é aqui “intencionalmente” e, por que não, dando mais uma volta no parafuso fenomenológico (à maneira de Sartre), “intencionalmente” como “presença”. Também aqui nos deparamos com o campo transcendental: a transcendência (como “irreal” concreto) só se dá sob um fundo de imanência, que em Sartre (da TE), o segredo está no *imediato*.

9. “Enfin, Sartre évoque deux, voir trois réflexions (48): a) La réflexion complice ou impure, celle de la conscience de second degré, qui consitue des objets transcendants et outrepassse l’instantanéité de la conscience irréflechie. Réflexion naturelle, naïve, elle circonscrit une sphère d’évidences inadéquates. b) La réflexions pure, celle de la conscience de troisième degré, qui, simplement descriptive et fidèle au donné, épure la réflexion complice. Seconde et correctrice, elle accède à une sphère d’évidences adéquates. c) La réflexion phénoménologique, variante de la réflexion pure (‘la réflexion pure [n’est pas] forcément la réflexion phénoménologique’, 48), que le texte n’explícite pas mais dont au moins deux caractères propres se laissent deviner. Premièrement, tandis que la réflexion pure en général peut émerger sans méthode et sans se thématiser, à titre de simple visée fidèle au donné, l’attitude phénoménologisante, oientée par un intérêt de connaissance, se meut dans des actes réflexifs volontaires. Deuxièmement, c’est elle qui cerne les contours de troisième degré semble donc pouvoir s’identifier avec le point de vue, thématisé par Husserl, du spectateur transcendantal désintéressé.”, (Mouille 10, p. 46).

10. Segue o texto de Sartre, da Conferência “Consciência de Si e conhecimento de si”: “Ora, esse modo de ser que é o ser, o ser em si, é precisamente isso que falta a consciência. A consciência é uma sorte de descompressão do ser. É um ser no qual há como que uma fissura, e que substitui o ser em geral pelo ser para si, que faz nascer um si”, *in* Sartre 13, p. 157.

11. “Tudo o que pode ser objeto, ou falando como lógico, ‘todo tema passível de julgamentos predicativos verdadeiros’ tem, precisamente, uma maneira própria de reencontrar, antes de qualquer pensamento predicativo, o olhar da representação, da intuição, que alcança evidentemente sua ‘ipseidade corporal’, o olhar que apreende

(erfassenden). A visão da essência é, pois, uma intuição, se ela é uma visão no sentido forte e não uma simples e talvez vaga presentificação (Vergegenwärtigung), ela é uma intuição doadora *originária* que toma a essência em sua ipseidade ‘corporal’. Mas, de outro lado, a intuição é por princípio de um tipo *original e novo*, se se a confronta com os tipos de intuições que têm por correlatos objetos submetidos à outras categorias, entre outas a da intuição no sentido estreito habitual, isto é, intuição do indivíduo”, (Husserl 6, pp. 22-23, ed alemã pp. 11-12).

12. “Ora, Husserl respondeu a questão. Depois de ter considerado que o Eu era uma produção sintética e transcendente da consciência (nas *Investigações lógicas*), ele retornou, nas *Ideias*, a tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências, cujas irradiações (Ichstrahl) alcançariam cada fenômeno que se apresentasse no campo da atenção. Assim a consciência transcendental se torna rigorosamente pessoal. Esta concepção seria mesmo necessária? Ela é compatível com a definição que Husserl dá de consciência?”, (Sartre 13, p. 96).

---

---

## SPINOZA: O CONATUS E A LIBERDADE HUMANA

---

---

André Paes Leme\*

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo compreender o papel representado pelo conceito de conatus na filosofia de Baruch de Spinoza. Partindo da leitura da da Ética III buscaremos reconstruir a teoria da afetividade postulada pelo filósofo para demonstrar como a noção de conatus opera ao mesmo tempo como perseverança na existência e afirmação do desejo. O passo posterior será projetar uma unidade entre o existir e o desejar como a base para o correto entendimento da concepção de liberdade desenvolvida por Spinoza na parte V de sua Ética.

**Palavras-chave:** Spinoza, Conatus, Liberdade, Desejo, Ética.

O desejo é a essência da realidade.

(Jacques Lacan)

### I - Introdução

O intuito deste trabalho é analisar a centralidade do conceito de conatus no projeto ético de Spinoza e o modo como esse conceito vai orientar sua teoria da afetividade.<sup>1</sup> Para isso, exporemos um plano geral dessa teoria dos afetos, atentando ao momento em que surge nela a necessidade de um operador dinâmico, capaz de fundamentar sua efetividade. Mostraremos como, para Spinoza, apenas o conceito de conatus pode suprir a necessidade de tal operador. A fim de compreendermos a gênese de tal conceito, seremos obrigados a retomar seus pressupostos ontológicos nos livros I e II da Ética.

---

\* Graduação USP.

Notaremos que Spinoza identifica o conatus com a essência mesma do homem, mas também com o esforço por ele empreendido para perseverar e expandir sua potência de existir. Buscaremos, então, mostrar como o conatus representa, para o holandês, ao mesmo tempo, um princípio de conservação e de afirmação da potência do homem. Feito isso, analisaremos como Spinoza se serve da idéia de conatus para operar a completa naturalização da vida afetiva e, com isso, promover a desvalorização da moralidade normativa e transcendente da tradição. Por fim, observaremos as implicações de tal conceito como critério imanente de uma *clínica dos afetos*<sup>2</sup> que visa a afirmação plena e viva da liberdade humana.

## II - Por uma ciência da Afetividade

Começamos, assim, por um sobrevôo seletivo sobre o livro III da *Ética* que busca ressaltar sua relevância no edifício ético spinozano e detectar o ponto de emergência do conceito de conatus no interior da dissecação da vida afetiva realizada pelo filósofo. Para Spinoza, o campo da afetividade constitui uma dimensão específica dos procedimentos mentais. Se, na parte II de sua *Ética*, ele se encarregara de enunciar as leis objetivas, no plano mais especificamente cognitivo, de tais procedimentos, isso não significa que sua filosofia não reconheça também a existência de uma lógica da afetividade por trás da aparente desordem da vida afetiva. Para o filósofo, e nisso consiste talvez sua grande novidade, a vida afetiva não é “irracional” nem absurda, mas sim uma produção natural passível de conhecimento e exame racionais. Na parte III da *Ética*, ele se coloca a tarefa de elaborar uma teoria racional dos afetos (sentimentos)<sup>3</sup>, uma geometria da vida afetiva, requisito indispensável para a edificação de um projeto ético que vise a ação prática.

A especificidade da teoria spinozana dos afetos consiste precisamente no princípio central da consideração dos afetos, enquanto coisas naturais, como efeitos regulados e ordenados da potência da natureza e da possibilidade de fazer deles objeto de um estudo plenamente racional, isto é, desprovido de todo julgamento de valor a partir de uma normatividade moral. Outro ponto que deve ser destacado acerca da teoria spinozana exposta na *Ética* III é seu horizonte ético, que já se coloca para além da ilusão de exercer, pela via da razão, um poder absoluto sobre as paixões. Conhecer as causas e os mecanismos dos afetos, é dar-se os meios por assim dizer de os transformar, em parte, em coisas que nos tragam mais efeitos benéficos do que nocivos.

Vale ressaltar que Spinoza não utiliza o termo afecção como um correlato de “afeto”, termo, aliás, bastante raro no léxico filosófico da época e que poderia ser apreendido no sentido mais usual que designa a expressão “sentimento”. Com efeito, ainda que a tradição tenha aproximado a afecção (*affectio*) daquilo que se dá no corpo e o afeto (*affectus*) de seu desdobrar-se na alma, para Spinoza essa ainda não é a verdadeira distinção entre ambos. Para ele, as afecções referem-se aos acontecimentos que ocorrem aos modos finitos e aos efeitos nele gerados pela ação de outros modos. Já os afetos (*affectus*) correspondem: “à passagem de um estado a outro, tendo em conta a variação correlativa dos corpos afetantes” (Deleuze 5, p. 50). Quando o modo finito é afetado por outro modo exterior a ele, a modificação nele causada pode transcorrer como um aumento ou uma diminuição do grau de perfeição em que se encontrava anteriormente. Por isso, Deleuze afirma que se denominam afetos a intensidade da passagem de um estado a outro do modo afetado. Em outras palavras, o afeto é o signo de como o modo afetado se modifica através de uma afecção causada por outro modo, do aumento ou da diminuição de seu grau de perfeição anterior à afecção. Assim, pode Deleuze dizer: “Estas

durações ou variações contínuas de perfeição denominam-se ‘afetos’ ou sentimentos” (Deleuze 5, p.50). Na definição III da *Ética* III, Spinoza afirma: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as idéias dessas afecções”. Ele quer dizer que, ao contrário das afecções, os afetos não podem ser representados. Podemos apenas intuí-los como a variação da potência de agir (*conatus*) entre dois estados, antes e depois de uma afecção sofrida pelo modo finito. A questão parece complexa, mas Deleuze a explicita de maneira muito clara e elegante: “se chamará de afeto todo modo de pensamento que não representa nada. O que isso quer dizer? Tomem ao acaso o que qualquer um chama de afeto ou sentimento, uma esperança por exemplo, uma angústia, um amor, isto não é representativo. Certamente há uma idéia da coisa amada, há uma idéia de algo que é esperado, mas a esperança enquanto tal ou o amor enquanto tal não representam nada, estritamente nada” (Deleuze 6, p.6).

Spinoza distinguirá também entre afetos e paixões. Ele afirmará a existência de afetos ativos e passivos. O modo finito tem afetos ativos, isto é, ela age quando, nos termos spinozanos, sua ação se determina internamente e não por causas exteriores. Por outro lado, o homem padece, quer dizer, ele tem paixões, quando incapaz de ser a causa adequada de suas ações, ele é determinado por causas exteriores a si. Assim, podemos concluir que todas as paixões são afetos, mas nem todos os afetos são paixões, pois, segundo Spinoza, há afetos que, como vimos, ao contrário das paixões, são ativos. Se há afetos que não são paixões, isto quer dizer, como nos afirma Macherey: “[...] que a afetividade não exerce fatalmente sobre nosso regime mental uma influência perturbadora, definitivamente estranha à sua função positiva de compreensão racional: em outras palavras, sensibilidade e inteligência, não são faculdades distintas, potencialmente em conflito, mas suas intervenções, que procedem de uma única fonte, a

capacidade que possui a alma de produzir afecções puramente mentais que são idéias (...), podem ser harmonizadas” (Macherey 8, p.18)

É exatamente neste ponto que uma teoria da afetividade encontra sua questão e seu âmbito éticos: como reduzir a quantidade de afetos passivos proporcionalmente ao incremento do número de afetos ativos? Cremos que o livro III da *Ética* aponta apenas para a possibilidade e para os operadores dessa ciência da afetividade.<sup>4</sup> De modo que a questão acima colocada só pode ser plenamente respondida através do conceito de Beatitude e da transformação do próprio conhecimento em um afeto ativo, o que ocorre apenas na parte V, que não abordaremos sistematicamente.

Mas podemos notar aqui que a via adotada pelo filósofo no Livro III da *Ética* apostará em um esforço de separação e classificação dos afetos por meio de um estudo da gênese da vida afetiva. Para classificar os afetos, Spinoza precisará estabelecer um critério de classificação. Caso contrário, como saberemos quais afetos nos fazem ativos e quais nos tornam passivos, quais devem ser promovidos e quais devem ser evitados? A resposta a essa questão é o conceito de *conatus*. Grosso modo, o filósofo adotará este conceito como um critério de avaliação imanente da vida afetiva. De modo que, de acordo com um conhecimento adequado da natureza humana, será positivo aquilo que fortalece o *conatus*, a potência de agir do homem e negativo aquilo que rebaixa seu grau atual de perfeição.

Spinoza define o conceito de diversas maneiras no interior da *Ética*, mas daremos especial atenção para a que surge nas proposições 6 e 7 da *Ética* III. Não nos prenderemos, no entanto, ao esgotamento dessas proposições, mas as utilizaremos, isto sim, conforme se impuserem as dificuldades naturais de exposição do conceito. Tentaremos demonstrar como o *conatus* se constitui em um princípio dinâmico que é a própria essência do homem.<sup>5</sup> Ora como conservação de sua natureza, ora como pura afirmação e expansão de sua potência, isto é, aumento de seu grau de

perfeição. Acreditamos que isso se deva à indissociabilidade, no interior da *Ética*, ao menos no que tange aos modos finitos da substância, entre sua essência singular e a ação de perseveração nessa essência. Notada a forma como o conceito de conatus se encontra no fundamento da teoria spinozana da afetividade, passemos no próximo tópico a exposição deste conceito.

### III - Conatus e Natureza Humana

“Há uma só substância que possui uma infinidade de atributos, *Deus sive natura*, sendo todas as ‘criaturas’ apenas modos destes atributos ou modificações desta substância” (Deleuze 5, p.25). Para compreendermos o porque de Gilles Deleuze apontar esta como a principal tese do spinozismo, a concepção ontológica da existência de uma substância da qual, grosso modo, decorreria todo o existente, será necessário que analisemos o que Spinoza entende por substância. A contrapelo das afirmações do “celebérrimo” Descartes<sup>6</sup> para quem o homem se caracteriza por um “composto substancial” entre alma e corpo, mas também de toda a tradição aristotélica, que considera substância “aquilo que existe por si mesmo”, Spinoza demonstrará através das primeiras quinze proposições da *Ética I* os aspectos primordiais da substância: que ela é única, complexa, causa de si, pois de sua essência decorre necessariamente a existência, causa imanente de todas as coisas, pois é necessariamente infinita e consta de infinitos atributos, dos quais conhecemos apenas dois, isto é, o atributo pensamento e o atributo extensão.

“Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” (E I P11). O que nos interessa aqui é o fato de o filósofo reconhecer uma identificação entre Deus e seu conceito de substância. Isso nos autoriza a afirmar que se Deus é uma substância, conseqüentemente ele

é causa de si, mas também de toda a infinidade de coisas existentes, pois o ato pelo qual o existente é por Ele produzido pode ser reduzido ao ato pelo qual Ele se autoproduz. Nisso consiste a idéia spinozana de causalidade imanente. A potência de Deus é sua própria essência, por isso conforme Delbos, Spinoza substitui a noção teológica de um Deus criador pela idéia racional de um Deus que, por assim dizer, produz suas “criaturas”<sup>7</sup>. O *Deus sive natura*, destacado por Deleuze como a tese central do filósofo da *Ética*, sustenta-se, portanto, pela constatação de que Deus é imanente à natureza, já que sua essência se exprime em tudo aquilo que nela existe.

Com efeito, sendo Deus a única substância<sup>8</sup>, toda a variedade do existente passa a ser considerada uma modificação desta substância. Isto autoriza Spinoza a afirmar, dando seqüência a constituição de sua ontologia, na *Ética II*: “À essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja a substância não constitui a forma do homem” (E II P10). Ora, se levarmos a sério a idéia de que tudo o que existe é, no limite, uma modificação da substância divina, a afirmação spinozana de que “a substância não constitui a forma do homem” pode até mesmo ser considerada supérflua. Resta saber, no entanto, a partir dessa ruptura de Spinoza com a tradição, claramente evidenciada pela proposição acima citada, o que vem a ser o homem. Para Chauí: “a causa de sua essência singular é a existência de outros homens que o produzem. A causa de sua essência é Deus: o homem é uma modificação (modus) dos atributos divinos, pensamento e extensão” (Chauí 2, p.16). De acordo com o que afirma Chauí, o homem é um modo finito da substância que se constitui a partir de duas modificações de dois dos infinitos atributos nela contidos: o atributo pensamento e o atributo extensão.

O atributo pensamento dará origem ao que conhecemos por alma e o atributo extensão ao que entendemos por corpo. No decorrer da *Ética II*, Spinoza desenvolve as concepções de corpo e alma e a relação existente entre eles. O holandês - bastante influenciado pelo princípio de inércia e,

desse modo, pela causalidade eficiente interna e não mais pelo finalismo - define o indivíduo mediante o equilíbrio na proporção de relações de movimento e repouso entre as partes que constituem o corpo. Spinoza define o indivíduo pela causa eficiente, isto é, pela atuação de suas partes constituintes em uma mesma direção<sup>9</sup>. A ação do corpo passa a pautar-se, então, pela garantia e manutenção dessa proporção de movimento e repouso que o constitui. Quanto à alma, o filósofo a definirá como idéia cujo objeto é o corpo<sup>10</sup> e como consciência de si mesma. Podemos, assim, considerar a alma como a consciência das afecções que se dão no corpo. As relações estabelecidas entre corpo e alma se explicam pela famosa tese do paralelismo<sup>11</sup> entre os atributos extensão e pensamento.

Como aponta Deleuze, a *Ética* estipula um ordenamento idêntico entre as idéias e os corpos, como duas séries diversas e autônomas, mas conectadas por um mesmo princípio e encadeamento<sup>12</sup>. O próprio Spinoza, a nosso ver, parece esclarecer esse ponto: “A ordem e a conexão das idéias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (E II P7). Para ele, como vimos, existe apenas uma substância exprimindo-se no homem por meio de duas modificações de dois dos infinitos atributos, isto é, o corpo e a alma. Como vimos, o corpo enquanto modificação do atributo extensão, é um indivíduo inserido na natureza e por ela afetado continuamente. Ao ser afetado, ele se comporta de forma passiva; quando afeta se comporta de forma ativa. Não podemos nos esquecer de que é do corpo e de sua relação de ser afetado e afetar os outros corpos que surgem as imagens denominadas por Espinosa como imaginação. Já a alma, enquanto expressão do atributo pensamento, é potência de pensar, capaz de ordenar as imagens das afecções do corpo, bem como produzir ideias por si mesma. A alma pode ser dita passiva se produz idéias a partir da imaginação e ativa se as produz a partir da sua própria potência.

Com efeito, a unidade do homem é formada pela modificação do atributo extensão e a idéia que representa, no atributo pensamento, esta modificação. De modo que não há relação de hierarquia entre tais modificações de ambos atributos, ou se quisermos, a alma não pode comandar o corpo nem o corpo pode determinar de qualquer forma a alma. Cada um deles é determinado pelo atributo do qual é modificação e a causalidade por eles seguida é determinada no interior de cada atributo. Isto significa que enquanto a alma se determina pelo atributo pensamento, o corpo é determinado pelo atributo extensão e não existe nenhuma relação de causalidade entre o intelectual e o corporal. Na fórmula de Chauí: “Alma e corpo exprimem no seu modo próprio o mesmo evento” (Chauí 2, p.16). Essa unidade complexa, formada através do paralelismo entre as séries de modificações do pensamento e da extensão, caracteriza uma potência imanente da substância, o que também podemos denominar, um *conatus*.<sup>13</sup>

O conceito de *conatus* é explicitado por Spinoza, como um princípio dinâmico balizado apenas pela causalidade eficiente, que determina as modificações dos atributos da substância, a partir da *Ética* III. Diz ele: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar no seu ser” (E III P6). Na proposição seguinte o filósofo denomina tal esforço de perseveração como a “essência atual” da coisa: “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que sua essência atual” (E III P7). Essa “essência atual”, o *conatus*, que se constitui por meio da unidade entre a proporção interna de movimento e repouso do corpo e do encadeamento interno das idéias na alma, é o próprio ser do homem, aquilo que lhe garante que ele seja o que é, e não outra coisa. O esforço do homem para perseverar em sua existência, para transpor quaisquer obstáculos externos à sua afirmação, mas também para desenvolver-se e realizar-se o mais plenamente possível. Para Spinoza,

não é possível conceber o indivíduo humano separado de seu esforço de perseveração em seu próprio ser, pois sua essência singular só existe enquanto atualização de tal esforço (conatus). Desse modo, podemos dizer que o corpo esforça-se “internamente” por assegurar a manutenção de seu equilíbrio interior, enquanto a alma opera a consciência deste esforço. Como cada conatus singular se vê continuamente em relação aos demais, a natureza e a exterioridade se revelam um complexo de causas que podem incrementar ou reduzir a efetividade do esforço de cada um em perseverar em sua existência, isto é, o seu conatus.

É nesse sentido que o Conatus é, como dissemos no início, um princípio dinâmico que funciona como fundamento para a teoria spinozana da afetividade, pois será a partir do efeito de aumento ou diminuição causado à potência de existir que o filósofo distinguirá entre o agir e o padecer, ou se quisermos, entre os afetos ativos e os passivos (paixões). Quando se deixa tomar por todas as causas externas que visam o enfraquecimento de sua potência de agir, a diminuição de seu conatus, o indivíduo padece de uma paixão.

No entanto, se ele é capaz de aumentar sua potência de existir aproveitando-se dessas causas externas, isto significa que o indivíduo age ativamente. Podemos concluir que, quando afetado por paixões, o conatus é incapaz de impor sua potência sobre o que lhe é externo, enquanto que por meio da ação ele aumenta sua potência incorporando as causas exteriores e impondo-se sobre elas. Como nos diz o próprio filósofo: “Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é (pela def. prec.), quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos senão causa parcial” (E III D2). A partir disso Spinoza relaciona a ação à idéia de causa

adequada e a paixão à de causa inadequada, pois a ação determina um aumento do conatus, enquanto a paixão implica em seu enfraquecimento. Como explica Chauí: “A partir de agora, o indivíduo singular passa a ser designado como causa: causa adequada (causa adaequata), se os efeitos que produzir puderem ser explicados apenas por sua própria natureza; causa inadequada (causa inadaequata), se os efeitos que produzir não puderem ser explicados apenas por sua natureza, mas pela interferência de causas externas ou potências alheias à sua” (Chauí 3, p.136). Assim, concebemos o conatus, a essência do indivíduo singular, como potência não apenas de existir, mas também de agir. Para o conatus, já não se trata apenas de manter o atual estado, conservar o equilíbrio nas relações de movimento e repouso (inércia) no corpo e de sua consciência na alma, mas também de uma atividade pela perseveração no ser<sup>14</sup>. Acrescenta-se à concepção “mecanicista” do conatus o esforço vital pela destruição dos impedimentos externos a tudo aquilo que possa expandir a potência de agir. À medida que no corpo o conatus atende pelos *apetites*, no que concerne à alma podemos identificá-lo com o *desejo*. Desse modo, o desejo é, na alma, a consciência dos apetites do corpo. No entanto, Spinoza não hesita em afirmar: “O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira” (E III DA1).

O leitor atento rapidamente notaria que o filósofo parece hipostasiar o desejo como a definição mais precisa do esforço dinâmico que caracteriza o conatus, em detrimento dos apetites surgidos dos “mecanismos” corporais. No entanto, Spinoza esclarece, na explicação de tal definição, que prefere, para evitar o risco da tautologia, não reduzir o desejo aos apetites, mas sim “dar-lhe uma definição que abrangesse todos os valores, que abrangesse todos os esforços da natureza humana que designamos pelos nomes de apetite, vontade, desejo ou impulso (...) Compreendo aqui pelo nome de

desejo todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir” (E III DA1 exp.).

Se o desejo pôde ser compreendido por Spinoza como a própria essência do homem, devemos entender seu funcionamento como uma espécie de motor-movente do conatus, sempre em busca daquilo que possa aumentar sua potência. Assim, seja como causa adequada ou inadequada, o desejo tem o poder de determinar afetivamente o indivíduo.

Ora, isso mostra que é da natureza do conatus exprimir-se por meio do desejo, da busca por objetos que sejam capazes de expandir sua potência e auxiliar em sua preservação. Mas, como vimos acima, o desejo pode se estabelecer ativamente quando aumenta a potência de existir, ou passivamente quando a diminui. Se determinado por causas exteriores a si, o desejo é passividade, inadequação. Mas, quando determinado por causas internas, a passividade deixa lugar à ação. O homem se torna causa adequada de si mesmo, pois cessa a distância entre o conatus e o objeto de seu desejo. Ao tornar-se causa adequada de si mesmo, o homem fortalece seu conatus, aumenta sua potência de existir e agir e reproduz, em escala modal, a imanência entre a causa e o causado no plano de atividade da substância.

O filósofo nos oferece com o modelo do conatus nada menos que uma concepção de eticidade totalmente renovada, pois a possibilidade de exercer domínio sobre as paixões já não passa mais pela normatividade valorativa da moral cristã, pela concepção do homem como um *“Imperium in imperio”*<sup>15</sup> capaz de submeter racionalmente os afetos através do império da razão. A concepção ética de Spinoza vislumbra, pelo contrário, a transformação da relação do homem com a afetividade, a reconciliação do homem com suas paixões, fazendo dele a causa adequada de sua vida

afetiva para que ele possa determiná-la adequadamente ao invés de por meio dela padecer. Em outras palavras, Spinoza propõe uma Ética que se pauta pela busca do prazer (aumento de potência do conatus) e se encontra ciente da impossibilidade “ontológica” de eximir-se do plano das paixões, afinal, como vimos, o filósofo definiu o conatus, a essência atual do homem, como uma inclinação natural ao aumento de sua potência (desejo). A saída spinozana, reconhecendo a impossibilidade de superar a afetividade, realiza sua naturalização e oferece ao homem a possibilidade de controlar seus afetos tornando-se causa adequada deles.

Com efeito, podemos afirmar que o homem, por natureza, sempre buscará o que aumenta sua potência e afastará o que a diminui, isto, porém, não significa que os homens saibam verdadeiramente (conhecer é conhecer pela causa) o que aumenta ou diminui sua potência de existir, seu conatus. Não são poucos os que perseguem os objetos de seus desejos acreditando estarem em busca de um aumento de potência, quando, na verdade, só alcançam o enfraquecimento do conatus. Estes são vítimas da inadequação, diz Spinoza, das paixões, que apesar de completamente naturais, os escraviza totalmente. Por ser um modo finito da substância divina, o homem precisa, para existir e conservar-se, estabelecer relações causais com outros corpos. É desse modo que surgem as paixões, desse confronto originário com as causas exteriores. Como nos mostrou Spinoza, não podemos dizer que tal conflito se deva à busca por um objeto comum, no sentido de uma finalidade pela qual se estabeleceria uma disputa, pois o homem se determina pela sua causa eficiente, que é o conatus. Por isso dissemos antes que o conatus (expansão da potência) é o único critério da ação humana, o que invalida completamente uma moral normativa. É o homem, o conatus, que impõe valor às coisas, diz Spinoza, como que num jubiloso e intempestivo cântico da desvalorização de todos os valores. Conforme afirma o filósofo, é de nossa ignorância da causalidade eficiente

que se alimenta a mistificação secular do finalismo<sup>16</sup>. Como ignoram as causas (eficientes) daquilo que desejam, os homens continuamente apontam para fora de si a finalidade de suas ações e pensam assim justificá-las. Desse modo, crendo-se livres e autônomos na afirmação de suas vontades, nada mais fazem do que condenar-se à passividade e à resignação.

#### IV - Conclusão - O Conatus e a afirmação da liberdade

Como vimos, a filosofia de Spinoza sucede de uma maneira geral de um esforço intelectual pelo reconhecimento da importância da afetividade para a realização plena da vida. Retomamos os pressupostos ontológicos do spinozismo para reconhecermos a centralidade do conceito de conatus nesse empreendimento e sua articulação com a ciência da afetividade. Definimos o conatus, juntos de Spinoza, como o esforço humano em perseverar na existência, isto é, a própria essência do modo finito, existente apenas enquanto reafirmação da potência de seu ser finito.

A partir daí demonstramos como o aumento da potência do conatus é o único parâmetro seguido pelos homens no balizamento de suas ações. Em seguida vimos que Spinoza define a determinação afetiva do desejo em termos de adequação e inadequação às suas causas. Assim, o filósofo pode dizer que a grande maioria dos homens padece justamente porque, ainda que ajam sempre buscando expandir sua potência, conforme manda sua natureza, eles são incapazes de perceber quais são as coisas realmente capazes de fortalecer essa potência, pois, possuem um conhecimento inadequado das causas do desejo. Por outro lado aqueles que possuem uma postura ativa, ou seja conhecem adequadamente as causas daquilo que desejam, serão capazes de realizar aquilo que o filósofo entende por uma vida de liberdade. Desse modo, resta-nos apenas compreender como se dá o conhecimento adequado das causas do desejo e auto-determinação

do conatus par darmos por encerrada a tarefa que aqui nos propusemos.

Não pretendemos, contudo, esgotar as questões tratadas nos livros IV e V da *Ética*, mas apenas fazer alguns apontamentos sobre a relação entre o conceito de conatus e a afirmação da liberdade por meio do conhecimento adequado das causas do desejo. Inicialmente, podemos dizer que, para o filósofo holandês, valores-chave da moral cristã como bem e mal, definem-se apenas pelo aumento ou a diminuição da potência de agir. Com efeito, aquilo que aumenta a potência singular de cada homem é por ele considerado como um bem, já aquilo que diminui tal potência é tido como um mal. Assim, para Spinoza, bem e mal adquirem um caráter nominalista, para não dizer até mesmo relativo. Ele nega a tais conceitos sua qualidade transcendente, aquela que seria, na ação moral, imposta de fora, ou perseguida pelo homem de forma pretensamente livre. Ao fazer isso, a *Ética* naturaliza tais conceitos impossibilitando o julgamento moral transcendente da ação humana e a responsabilização do agente moral.

No spinozismo, saem de cena os valores transcendentos que pairavam sobre a consciência pecadora dos homens como a sombra aterrorizante de um Deus antropomórfico, e vêm à luz uma relação imanente de duração indefinida<sup>17</sup> entre o homem e o mundo na qual a potência do conatus pode incrementar-se ou diminuir e até mesmo extinguir-se. A tábua das leis e o ressentimento moral são varridos do campo da ética para darem lugar ao conhecimento (pela causa) daquilo que nos envenena, ou fortalece. Conforme Deleuze: “A lei é sempre a instância transcendente que determina os valores bem-mal, mas o conhecimento é sempre a força imanente que determina a diferença qualitativa dos modos de existência bom-mau” (Deleuze 5, p.35). Àquilo que aumenta verdadeiramente a potência de existir e agir, que fortalece o conatus, ou seja o desejo do qual o indivíduo é causa adequada, Spinoza denominará *afetos alegres*. O ato mesmo pelo qual o conatus alcança

o aumento de potência, incrementa seu grau de perfeição, Spinoza reconhece como alegria. Já a tristeza ele distingue como o inverso, isto é, aquilo que diminui a potência do indivíduo.

O esforço ético da teoria spinozana da afetividade caracteriza-se como uma crítica mordaz das *paixões tristes* e como o único caminho, arrojado e prazenteiro, para uma afirmação afortunada da potência venturosa da vida. O vitalismo spinozano pode ser compreendido como uma espécie de *prática clínica*<sup>18</sup> dos afetos. Pois, já não contando mais com o universal valorativo-transcendente como guia prático da ação moral, a trilha para a realização da liberdade humana se revelará como um procedimento terapêutico, no qual a moderação do desejo através do conhecimento de suas causas faz do homem um ser ativo, capaz de determinar mais seus afetos, à medida que é por eles menos determinado.

A grande contribuição da Ética de Spinoza talvez consista na percepção de que o finalismo e sua moral levam o homem a uma vida de servidão, sempre em busca da satisfação de seus desejos por um fim exterior a si (o outro, Deus, a lei), quando, no limite, a liberdade consiste apenas no conhecimento interno e na realização daquilo que fortalece a potência humana de existir. A hipótese ética do spinozismo rompe definitivamente com a tradição ao deslocar a vida ética do solo tradicional do império racional sobre os afetos para uma espécie de cartografia dos desejos que permita ao homem orientar-se adequadamente neles.<sup>19</sup> E isso não significa guiar-se no limbo da vida afetiva pela luz natural da razão, pois, como demonstra o filósofo na Ética V, um afeto só pode ser determinado por outro mais potente.

Assim, orientar-se adequadamente significa fortalecer as paixões alegres, aquelas capazes de afirmar e expandir o conatus, em detrimento das tristes. Com efeito, apenas a intensidade de uma alegria pode afastar o homem do ressentimento, do ódio, da vingança e de todos os outros

afetos que diminuem a sua potência. Orientar-se adequadamente, significa, portanto, fortalecer a virtude, que spinoza reconhece como afirmação da potência, tanto do corpo, por meio de sua capacidade de afetar positivamente outros corpos, como também da alma através de seu poder de conhecer adequadamente. Se o desejo, motor-movente do conatus, já não se impõe por uma causa exterior a si, a alma deixa de ser passiva e se torna ativa, o conhecimento é “sentido” como uma atividade; ele se torna, segundo a famosa fórmula, *o mais potente dos afetos* e o homem se revela causa adequada de si mesmo.

Desse modo, Spinoza conceberá como livre não aquele que, *imaginando-se* detentor de uma vontade autônoma (livre-arbítrio), não cessa de encontrar-se distante daquilo que deseja, pois é incapaz de conhecer as causas de seu desejo (e daquilo que é por ele desejado). Mas sim, aquele que consolida-se como a causa adequada de seus afetos, pois é capaz de romper a distância entre desejo e objeto e restituir, no interior do modo finito, o esquema da imanência entre a substância divina e aquilo de que ela é a causa adequada, isto é, tudo o que no mundo existe. É aí onde findam a servidão e o finalismo que começa, plena e esplendorosa, a afirmação da liberdade: *Beatitudo*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BOVE, L. *La stratégie du conatus*. Paris: J. VRIN, 1996
2. CHAUI, M. Vida e Obra. In: *Espinosa*. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Abril Cultural, 2004.
3. \_\_\_\_\_. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
4. DELBOS, V. *Le Spinozisme*. Paris: Société française d'imprimerie, 1916
5. DELEUZE, G. *Espinosa: Filosofia Prática*. Tradução D. Lins e F. P. Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
6. \_\_\_\_\_. *Cursos de Gilles Deleuze ministrados em Vincennes*. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Jr. Edição virtual

consultada em agosto de 2012: [http://www.4shared.com/office/jWxoVn6z/gd\\_spinoza\\_vincennes\\_port.html?cau2=403tNull](http://www.4shared.com/office/jWxoVn6z/gd_spinoza_vincennes_port.html?cau2=403tNull).

8. MACHEREY, P. *Introduction à l'Étique de Spinoza: troisième partie*. Paris: PUF, 1997.
9. SÉVÉRAC, P. “Conhecimento e afetividade em Spinoza”. In: *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
9. SPINOZA, B. *Ética*. Tradução de Thomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

### SPINOZA: THE CONATUS AND THE HUMAN FREEDOM

**Abstract:** This article aims to understand the role played by the concept of conatus in the philosophy of Baruch Spinoza. From the reading of the Ethics III we'll seek to reconstruct the theory of affection postulated by the philosopher to show how the notion of conatus operates at the same time as perseveration in existence and affirmation of desire. The subsequent step will be to design a unity between existence and desire as the basis for a proper understanding of the concept of freedom developed by Spinoza in Part V of his Ethics.

**Keywords:** Spinoza, Conatus, Freedom, Desire, Ethics

### NOTAS

1. Ética III. A origem e a natureza dos afetos. Cf. Spinoza 9, p. 95.
2. A psicanálise, enquanto uma mediação clínica da vida afetiva, encontra suas raízes também em Spinoza. Jacques Lacan nunca deixou de endossar tal interpretação e a citação em epígrafe em sua tese de doutorado (Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade) é um trecho da *Ética*.
3. Sobre a noção de afeto em Spinoza, ver Deleuze 5, p.49
4. Acreditamos que no âmbito da integralidade do projeto ético spinozano a ciência dos afetos exerça um papel fundamental para o desenvolvimento de seu conceito de liberdade em rompimento com a noção tradicional de vontade. Para ele, a liberdade se dá em relação à essência e do que dela decorre. Cf. Spinoza 10, *Ética V*, Prefácio.
5. “Identificando essência e potência, a demonstração de que o conatus é a essência atual de um ser singular nos faz compreender que os apetites (no corpo) e as

volições (na mente) são os aspectos atuais da potência de agir e existir, que por isso mesmo são causas eficientes determinadas por outras causas eficientes e não por fins.” Cf. Chaui 3, p. 141.

6. Spinoza reconhece o empreendimento cartesiano, mas critica sua má-compreensão da natureza humana que o acabou levando a equívocos também no que concerne à visão sobre os afetos: “O muito celebrado Descartes, embora acreditasse que a alma tinha, sobre as suas ações, um poder absoluto, tentou, todavia, explicar os afetos humanos pelas suas causas primeiras e demonstrar, ao mesmo tempo, o caminho pelo qual a alma pode adquirir um império absoluto sobre os afetos. Mas, na minha opinião, ele nada demonstrou, a não ser a penetração do seu grande espírito”. Cf. Spinoza 10, Prefácio da parte III.

7. Ver Delbos 4, p. 63.

8. Spinoza demonstra a impossibilidade da existência de mais uma substância com o mesmo atributo. Cf. Spinoza 10, Proposições 1 a 8 da primeira parte.

9. “Graças a ideia do indivíduo como integração e diferenciação interna dos constituintes e do princípio de aumento ou diminuição da potência ou intensidade da força pelas relações com as potências externas – os constituintes fracos submetendo-se às pressões externas; os constituintes fortes não só resistindo a elas, mas sobretudo vencendo-as -, Espinoza pode conceber o conflito com interno ao indivíduo, tanto quanto externo a ele.” Cf. Chaui 3, p. 137.

10. Spinoza define a alma como ideia do corpo. Cf. Spinoza 10, prop. 13 da segunda parte.

11. Para uma revisão da questão de paralelismo, ver: C. Jaquet. *L'union du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris: PUF, 2004.

12. Cf. Deleuze, 1981, pg. 74-75

13. “Entramos, agora, na região concreta na qual os indivíduos não se esforçam apenas para manter seu estado, mas para manter seu ser.” Cf. Chaui 3, p. 135.

14. Tal passagem, para ser mais perfeita, deveria expor aquilo que Spinoza entende por “noções comuns” (cf. Spinoza 10, EII P37, 38, 39), no entanto, dado nosso interesse em trabalhar o conceito de conatus e sua relação com a liberdade, não será esta a ocasião para fazermos tal exposição de modo detido.

15. Cf. Essa fórmula aparece no prefácio da *Ética III* para representar a concepção tradicional do homem como senhor das forças da natureza externa e de sua própria.

16. Ver: Spinoza 10, Apêndice da primeira parte.

17. Spinoza demonstra a questão da duração indefinida de uma essência atual na prop. 8 da terceira parte da *Ética*.

18. Ver nota 2.

19. “O homem é livre na exata medida em que tem o poder para existir e agir segundo as leis da natureza humana [...]. A liberdade não tira, mas põe a necessidade do agir.”

Cf. Spinoza, *Tratado Político*, cap II § 7 e 11.

---

---

## BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A METAFÍSICA DE LEIBNIZ

---

---

Rafael Zambonelli Nogueira\*

**Resumo:** Neste texto, pretendemos fazer uma breve análise da metafísica leibniziana, tomando como fio condutor a noção de substância individual — que desembocará no conceito de mônada —, de sorte a tentar acentuar algumas de suas implicações e pressupostos. Passando pela criação e pelo sistema de determinação universal que ela acarreta, pretendemos mostrar de que maneira a substância é como que um espelho de todo o universo, a fim de mostrar sua relação com o restante das substâncias e, particularmente, explicitar aquilo que Leibniz denominará “corpo orgânico”, tentando resolver o clássico problema da união da alma e do corpo.

**Palavras-chave:** metafísica, mônada, expressão, união substancial, corpo orgânico.

Poucas teses leibnizianas causaram tanto estranhamento — que o diga Arnauld! — quanto a enunciada no §13 do *Discurso de Metafísica*: “a noção duma substância individual encerra, duma vez por todas, tudo quanto lhe pode acontecer” (LEIBNIZ 8, p. 128). Para compreendê-la, todavia, devemos primeiramente precisar em que consiste a noção de uma substância individual. “É correto, diz Leibniz, quando se atribui grande número de predicados a um mesmo sujeito e este não é atribuído a nenhum outro, chamá-lo substância individual” (LEIBNIZ 8, p. 124). Mas tal definição, apenas nominal, não é suficiente para saber *de que maneira o*

---

\* Graduação USP.

sujeito suporta seus predicados. A identidade e a independência do sujeito são apenas postuladas. Ora, é da natureza da verdade o fato de que, em toda proposição verdadeira — seja ela universal ou singular, necessária ou contingente —, o predicado está, de alguma forma, contido no sujeito. Assim, “podemos dizer que a natureza de uma substância individual ou de um ser complexo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção” (LEIBNIZ 8, p. 124). Se, segundo o princípio dos indiscerníveis, duas substâncias não podem diferir *solo numero*; se deve existir uma razão *a priori* que garanta que um sujeito seja sempre idêntico<sup>1</sup> e independente, é necessário, então, que a substância individual envolva, de direito, *todos* os seus predicados — e não se exige aqui outra ligação que “aquela que se encontra *a parte rei* entre os termos de uma proposição verdadeira” (LEIBNIZ 4, p. 64). Examinemos melhor como se dá essa ligação.

Uma das consequências fundamentais da natureza da verdade é o princípio de razão suficiente, i.e., que nada acontece sem razão ou que não há efeito sem causa. O nexos entre predicado e sujeito constitui justamente a razão de uma verdade (LEIBNIZ 5, p.576). Segue-se disso que a noção completa de uma substância constitui a razão de todos os predicados que se lhe atribuem, de sorte que a passagem de um predicado a outro tem sua origem *na própria substância*, não havendo, portanto, denominações extrínsecas. Isto, porém, permanece ainda uma explicação bastante parcial. Vale lembrar, seguindo a análise de Deleuze, que o predicado não é um atributo, mas *relação* ou *acontecimento* (Leibniz às vezes também usa “fenômeno” como sinônimo). A conexão existente entre o sujeito “eu” e um predicado qualquer é sempre a de uma ação, de uma modificação, sendo o sujeito, conseqüentemente, definido como a *unidade* da *série* infinita de suas modificações, e não mais como um

núcleo essencial incompleto ao qual se acrescentariam — e também se subtrairiam — predicados meramente acidentais: “o que está incluído na noção como sujeito é sempre um acontecimento marcado por um verbo ou uma relação marcada por uma preposição: escrevo, vou à Alemanha, atravesso o Rubicão...” (DELEUZE 2, p. 93). Dada a independência da substância face a todas as outras — com exceção de Deus, como veremos adiante —, é necessário que ela seja causa (e razão *a priori*) de todas as suas modificações, que haja um *princípio interno de ação* que, não apenas garanta a passagem de uma ação à outra, mas que também assegure uma diferença intrínseca, qualitativa de uma substância em relação a todas as outras, como o exige o princípio dos indiscerníveis. Com efeito, unidade e força (i.e., espontaneidade, tendência à ação) serão, na metafísica leibniziana, os componentes fundamentais da substancialidade.

Assim, podemos entender, ao menos parcialmente, de que maneira, no último período de sua obra, Leibniz chega ao conceito de *mônada*, enquanto substância simples e “sem janelas”, imortal e imperecível. Ora, sendo a matéria atualmente subdividida ao infinito<sup>2</sup>, é preciso que haja verdadeiras unidades, posto que a multiplicidade pressupõe a unidade. Logo, não tendo partes, a substância (ou mônada) não pode começar e acabar senão por criação e aniquilamento, visto que todo composto é formado pelo agregado de substâncias simples, que devem necessariamente subsistir. Da mesma forma, toda modificação do composto decorre das mudanças entre as partes, de sorte que uma substância simples, dotada de verdadeira unidade, só pode modificar-se a partir de si mesma, sem qualquer influência externa, diferindo cada uma de todas as outras por suas qualidades intrínsecas (LEIBNIZ 9, p. 105).

Entretanto, tudo isso permanecerá abstrato enquanto nossa análise se restringir à substância em si, tomada isoladamente. Vimos que a noção completa é a razão da série de predicados que a constituem. Todavia, será

em vão que procuraremos na própria substância a razão suficiente de sua existência — “as razões, portanto, do mundo, dirá Leibniz, acham-se em algum ser extramundano, diverso da cadeia dos estados ou da série das coisas, cujo agregado constitui o mundo” (LEIBNIZ 7, p. 156). Pois, ainda que um estado provenha do anterior, é preciso que exista algum Ser necessário (cuja essência envolve a existência) que constitua a razão última de toda a série do mundo e que esteja, conseqüentemente, fora dela, qual seja, *Deus*. Esse ser necessário, sendo absolutamente perfeito, concentra em si todas as perfeições no grau supremo, “donde se segue que Deus, possuindo suprema e infinita sabedoria, age de forma mais perfeita, não só em sentido metafísico mas também moralmente falando” (LEIBNIZ 8, p. 119). Isso posto, como entender a criação do mundo nesses termos?

Na medida em que Deus é a fonte de tudo o que existe, é necessário que as essências tenham certa realidade em seu entendimento, pois, não só a razão suficiente do mundo criado se encontra em Deus, como também é impossível que algo que exista tenha sua origem no nada, de tal sorte que um existente só pode provir de outro existente (LEIBNIZ 7, p. 157). Ora, a principal condição para que algo exista, mesmo enquanto essência no entendimento divino, é que este algo seja possível, quer dizer: não contraditório em si e suscetível de uma definição real. E, “pelo simples fato de que alguma coisa existe antes do que nada, há nas coisas possíveis ou na própria possibilidade, ou essência, certa exigência de existência, ou (digamos) uma pretensão a existir e, resumindo numa palavra, o fato de a essência por si só tender à existência” (LEIBNIZ 7, p. 156). Analisemos melhor esse ponto. Vimos que a possibilidade é o princípio da essência. Entretanto, se todo possível tende à existência, não se compreende muito bem por que existe *x* de preferência a *y*, pois, uma vez que nem todo possível se torna ato, é necessário que haja uma razão que determine a existência efetiva de *x* e a inexistência de *y* senão enquanto possível.

Leibniz continua a citação da seguinte maneira: “Donde, portanto, se segue que todas as coisas possíveis, ou que exprimem a essência ou realidade possível, tendem com igual direito à existência *conforme a quantidade da essência ou realidade, ou conforme o grau de perfeição que envolvem, pois a perfeição nada mais é que a quantidade da essência*” (Ibid., grifo meu). Assim, define-se como princípio da existência a perfeição, isto é, a quantidade de essência. Para compreender melhor a perfeição, sigamos a interpretação proposta por Belaval (BELAVAL 1, pp. 393-98): a perfeição pode ser analisada de acordo com dois vieses, a saber, o quantitativo e o qualitativo — ou ainda, através da aritmética dos números finitos e a aritmética dos infinitos. O primeiro estabelece a comparação entre a essência e o número, na medida em que ambos podem ser concebidos como uma coleção de unidades, de tal sorte que não seria possível acrescentar-lhe ou subtrair-lhe nada sem destruir sua identidade. Portanto, a essência A, definida pelo conjunto de predicados {P1, P2, P3... Pn} seria menos perfeita que a essência B, definida pelo conjunto de predicados {P1', P2', P3'... Pn', Pn' + 1}, visto que o grau de perfeição se refere ao número de predicados contidos em sua essência, proporcionando um *princípio de variedade*. Ora, o viés quantitativo é ainda bastante insuficiente para precisar os graus de perfeição de uma essência, pois, aqui, é preciso distinguir: ainda que tanto nas verdades necessárias quanto nas contingentes, o predicado esteja sempre contido no sujeito, as primeiras possuem um número *finito* de predicados, de modo que é possível demonstrá-la através da redução aos idênticos; ao passo que as últimas possuem um número *infinito* de predicados, de modo que a demonstração é impossível de direito, prosseguindo a análise ao infinito<sup>3</sup>. Uma noção existencial — tal como a de uma substância individual —, é contingente, uma vez que seu contrário não implica contradição (ver-se-á isso mais detalhadamente adiante). É aqui que entra o viés qualitativo da

perfeição: não se trata mais de pensar a essência “*sicut numerus*, mas como *fons praedicatorum*”, como uma *série infinita* cuja lei própria determina a produção de seus infinitos predicados. “Uma essência não é mais uma coleção de predicados na qual a forma *manteria* o todo, ela é uma série de predicados *produzidos* em ordem pelo todo que constitui sua lei. A estática se dinamiza. A lei de formação faz parte da essência do mesmo modo que os termos. (...) Assim como a Aritmética dos números finitos põe o acento sobre o múltiplo, sobre a coleção de unidades, enfim, um *princípio de variedade*, da mesma forma a Aritmética dos infinitos põe o acento sobre a lei da *série*, *princípio de uniformidade*. Uma coisa é tanto mais perfeita quanto mais ordenada, mais regular ela for. Unindo-se os dois princípios, nós reencontramos a idéia de harmonia de onde o próprio Leibniz partiu: a perfeição é a harmonia, o *consensus in majore varietate*” (BELAVAL 1, p. 395)<sup>4</sup>.

Estamos, agora, em condições de avançar em nossa análise. Dizíamos, mais acima, que a substância individual não pode ser considerada isoladamente. E isso se dá porque não basta que algo seja possível para existir, mas é preciso que seja também *compossível*, isto é, compatível com o conjunto das séries que formam o mundo. Se o possível se define como não contradição em si, o compossível é a não contradição entre os possíveis que compõem um conjunto. É isso que Leibniz insistia em frisar a Arnauld: Deus não cria um “Adão vago”, mas sim *um mundo* no qual existe um Adão particular, que pecará, que terá tantos filhos etc. Não é contraditório pensar em um Adão que não houvesse pecado, mas tal essência faria parte de um outro mundo possível, e não *deste mundo possível efetivamente criado*, pois há uma relação de determinação recíproca entre um termo e o conjunto do qual ele faz parte. Assim, a doutrina da noção completa agora adquire maior consistência: sem noção completa, não pode haver compossibilidade — “sem uma noção ‘perfeita’ que envolva

todos os predicados passados, presentes e futuros de cada substância, seria impossível para Deus decidir em função de um saber totalmente determinante: as substâncias viriam à existência *isoladamente* e colocar-se-ia o problema de sua ‘ligação’ *post festum*. (...) Sem noção perfeita, a compossibilidade não significaria nada, e, sem compossibilidade, o ‘mundo’ daria lugar a uma soma de decretos caprichosos” (MOURA 16, p. 67), o que é pouco conforme à perfeição divina. Com efeito, Deus, comparando as infinitas combinações de possíveis, escolhe a mais perfeita, isto é, o conjunto de compossíveis mais harmônico, no qual há o máximo de essência possível. Seria contraditório afirmar que Deus escolhe criar o mundo sem nenhuma razão — mais ou menos como o fazia Descartes, ao admitir a possibilidade de uma vontade independente criadora de seus próprios motivos —, pois não há vontade que não pressuponha motivos — e, no caso de Deus, sua vontade é sempre orientada por sua perfeição (BELAVAL 1, p. 390). Dessa forma, entende-se que Deus é, não apenas a causa eficiente, mas também a causa final do mundo criado.

Mas, se é assim, como se dá a relação entre o mundo e as mônadas? Em muitos textos, Leibniz dirá que, não apenas a substância contém em si tudo o que *lhe* deve ocorrer, mas também tudo o que ocorreu, ocorre e ocorrerá *em todo o universo*, o qual ela exprime do seu *ponto de vista*. Vá lá que, em virtude da determinação integral do mundo criado, os predicados tenham que estar contidos no sujeito, mas é, no mínimo, curioso esse complemento que Leibniz *lhe* dá. Dada a condição de “clausura” da mônada (ela não tem janelas, é causa de todas as suas modificações, supremamente independente diante de todas as outras), seria realmente difícil compreender de que maneira as mônadas se relacionam entre si. Então, seria a expressão apenas uma relação “forjada”, um artifício para dar conta dessa dificuldade? Não se trata disso. Ora, é evidente, pelo que acabamos de ver sobre a criação, que o mundo, enquanto conjunto de

fenômenos, preexiste, de direito, às substâncias criadas — ainda que, como veremos, ele seja apenas uma virtualidade que só existe atualmente nas mônadas que o exprimem. Da mesma forma, encerrando o máximo de realidade na maior ordem — formando, no sentido tradicional, um *cosmos* que proporciona uma variação infinita —, é preciso que tudo seja *contínuo*, de tal sorte que não se pode admitir qualquer descontinuidade no sistema de fenômenos: “o movimento local, para Descartes, pode ser interrompido por seu contrário, o repouso absoluto, enquanto que o movimento-processo, para Leibniz, não pode, desvanecendo-se e pela passagem ao limite, dar senão a aparência de repouso. Se tudo se liga, não é somente no instante; e, de resto, os instantes não são independentes entre si (...). Se tudo se liga na duração, isso quer dizer que a toda variação da causa deve, em virtude da lógica da expressão, corresponder uma variação proporcional do efeito” (BELAVAL 1, p. 384). Mas qual a relação que esse *cosmos* tem com as substâncias? É que Deus, ao criar o mundo, seguindo a lei de continuidade, “faz com que o resultado de cada visão do universo, enquanto contemplado de certa maneira, seja uma substância expressando o universo segundo esse relance” (LEIBNIZ 8, p.130), de tal maneira que cada substância é como “um *centro* ou ponto no qual, por mais simples que seja, existem uma infinidade de ângulos formados pelas linhas que para ele convergem”(LEIBNIZ 15, p. 154). Assim, ao *continuum* do mundo criado pertencem infinitos pontos *pré-individuais* — cuja transição de um a outro é insensível, implicando certa distância, mas jamais a descontinuidade — nos quais se situarão, em cada um, uma substância, formando um ponto de vista sobre o todo, sendo o ponto de vista a condição de *representação* do universo enquanto série convergente de todas as séries: “o ponto de vista, o vértice do cone, é a condição sob a qual é apreendido o conjunto da variação das formas ou a série das curvas do segundo grau. Não basta nem mesmo dizer que o ponto de vista apreende

uma perspectiva, um perfil que a cada vez apresentaria a cidade à sua maneira, pois ela também faz com que apareça a conexão de todos os perfis entre si, a série de todas as curvaturas ou inflexões. O que se apreende de um ponto de vista não é, pois, nem uma rua determinada nem sua relação determinável com as outras ruas, que são constantes, mas a *variedade de todas as conexões possíveis* entre percursos de uma rua qualquer a outra: a cidade como labirinto ordenável. *A série infinita das curvaturas ou inflexões é o mundo, e o mundo inteiro está incluído na alma sob um ponto de vista*” (DELEUZE 2, p. 48, grifos meus). Portanto, o mundo é como que o horizonte comum (virtual) de todas as substâncias, mas só existe atualmente nelas a partir da relação expressiva que elas mantêm entre si (prolongamento analítico de cada série em todas as outras, como dizia Deleuze), de modo que há uma *correspondência* entre os fenômenos de cada mônada. “Dizemos que exprime uma coisa aquilo em que existem os modos correspondentes aos modos da coisa a ser expressa. (...) Onde se conclui não ser necessário que aquilo que exprime seja semelhante à coisa expressa, contanto que se conserve alguma analogia dos modos” (LEIBNIZ 10, p. 165). E, se o efeito exprime a causa, todas as criaturas exprimem Deus, sem, contudo, serem a ele inteiramente semelhantes — há, entretanto, uma relação regrada e proporcional (expressão) que faz com que o infinito seja “refletido” nas criaturas finitas, garantida pela contínua ação de Deus sobre nós. É justamente essa a função da retomada que Leibniz faz da reminiscência de Platão. O infinito existe em nós virtualmente — no entanto, a atualização dessas virtualidades, garantida pela natureza representativa da alma, só pode se desenvolver através do tempo, dada a limitação inevitável de toda criatura<sup>5</sup>.

Assim, é preciso aprofundar a consideração parcial que fizemos do conceito de mônada, pois, mesmo com tudo o que dissemos até aqui, ainda não se pode compreender de que maneira é possível falar em *ação*

de uma substância, menos ainda de que maneira elas agem entre si. Ora, no *Discurso de Metafísica*, antes mesmo de Leibniz introduzir tal conceito, já se afirmava explicitamente que “nada pode acontecer-nos além de pensamentos e percepções, e todos os nossos futuros pensamentos e percepções não passam de consequências, embora contingentes, dos nossos pensamentos e percepções anteriores” (LEIBNIZ 8, p. 130). Dizíamos, mais acima, que os predicados (relações, acontecimentos, fenômenos), em sua conexão ao sujeito, constituem sempre uma ação e que há um princípio interno de ação em cada substância. Podemos, agora, colocar isso na terminologia do último período da obra leibniziana: a ação de uma mônada consiste na *percepção* (representação do múltiplo no uno), e o princípio interno que realiza as passagens ou tendências de uma percepção a outra consiste na *apetição* (LEIBNIZ 15, p. 153). No entanto, deve-se distinguir entre percepção e *apercepção*: com efeito, as mônadas, por serem finitas, só podem exprimir o universo, que é infinito, confusamente. Há uma infinidade de pequenas percepções (ou percepções insensíveis) envolvidas em cada estado da alma e, por nossa limitação, não podemos nos aperceber senão de algo que decorre das relações entre todas essas percepções insensíveis — “são elas que formam este não sei quê, esses gostos, essas imagens das qualidades dos sentidos, claras no conjunto, porém confusas nas suas partes individuais, essas impressões que os corpos circunstantes produzem em nós, que envolvem o infinito, esta ligação que cada ser possui com todo o resto do universo” (LEIBNIZ 11, p. 12). Por exemplo, podemos ouvir o som de uma multidão sem perceber distintamente cada uma das vozes que o compõem. No entanto, não se trata de uma mera relação partes-todo (devido ao hábito, e.g., o todo pode se tornar para nós insensível também), mas sim da distinção entre o *notável* e o *ordinário*: “pois aquilo que é notável deve estar composto de partes que não são notáveis; nada pode nascer de repente, nem o pensamento nem o movimento” (LEIBNIZ

11, p. 68). Havíamos dito, acima, que não há descontinuidade, mas necessariamente transições graduais. A lei de continuidade, que estabelece a ligação de tudo na duração, também se coloca aqui: sejam A, B e C três estados sucessivos de uma alma; tomemos B como o estado presente; havia em A uma infinidade de pequenas percepções que “preparavam” o estado B, assim como neste há uma infinidade de pequenas percepções que “preparam” o estado C — não há lacunas entre os estados da alma, de sorte que cada estado decorre *natural e espontaneamente* de outro, sem necessidade de qualquer interferência exterior (tudo na alma decorre de seu próprio fundo, diria Leibniz). No entanto, como Leibniz o lembrava a Bayle, cumpre distinguir entre o espontâneo e o voluntário (LEIBNIZ 13, p.65), pois só assim se pode compreender como uma substância pode dar a si mesma uma sensação de dor logo após experimentar uma sensação de prazer. “Como uma dor sucederia a um prazer, se mil pequenas dores, ou melhor, semidores que vão reunir-se na dor consciente, já não estivessem dispersas no prazer? Por mais bruscamente que eu dê uma paulada no cachorro que está comendo, ele terá tido as pequenas percepções da minha chegada em surdina, do meu odor hostil, da elevação do pau, percepções que sustentam a conversão do prazer em dor” (DELEUZE 2, p.150). Evidentemente, o cachorro não *escolheu* sentir a dor, mas a dor se lhe sucedeu espontaneamente das infinitas percepções insensíveis que já se encontravam nele no momento em que comia e sentia prazer.

No entanto, aqui surgem dois problemas: se a dor que o cachorro sente se origina dele próprio, por que ele a percebe como provindo da paulada que recebeu de uma pessoa? E, ainda, um dos problemas fundamentais que tanto inquietavam o século XVII: como a uma afecção do corpo (a paulada) corresponde um sentimento da alma (a dor) — em outras palavras, como a alma e o corpo se relacionam? Quanto ao primeiro problema, é preciso entrecruzar a lei de continuidade com a entre-expressão

monadológica. Ora, se cada mônada é como um espelho vivo de todo o universo (o mesmo universo para todas elas), é preciso que o estado atual de uma corresponda, de alguma forma, ao estado atual de todas as outras. No entanto, como elas só o exprimem confusamente, apenas uma pequena porção é percebida mais distintamente, que é aquela que lhe está mais próxima<sup>6</sup>. Assim, há diferentes *graus* de expressão e, no conjunto de fenômenos do mundo, é a entre-expressão que vai diferenciando ao infinito as mônadas, na medida em que é preciso haver uma proporção entre a expressão de cada mônada, uma vez que trata-se de pensar um conjunto de possíveis: “desta forma é concebível, portanto, a intromissão ou mútua limitação das substâncias e, por conseguinte, neste sentido pode-se afirmar que elas agem umas sobre as outras, sendo por assim dizer obrigadas a acomodar-se entre si, pois pode suceder que uma modificação aumente a expressão de uma, diminuindo a de outra” (LEIBNIZ 8, p. 131). Então, *ação* e *paixão*, além de se determinarem reciprocamente, consistem não em uma influência real, mas *ideal*, correspondente ao acréscimo ou diminuição do grau de expressão — ou seja, diz-se que *age* uma substância cujo grau de expressão é maior, de modo que a razão *a priori* de tal fenômeno se encontra nela; ao passo que *padece* aquela substância cujo fenômeno tem sua razão *a priori* em outra, de modo que seu grau de expressão é menor. Isso não é tudo, mas para aprofundar a análise precisaremos entrar um pouco no segundo problema. O ponto de vista da alma, de que tanto falamos, é o seu *corpo próprio*: “embora cada Mônada criada represente todo o universo, representa mais distintamente o corpo que lhe está afeto e de que constitui a Entelêquia; e como esse corpo exprime todo o universo, pela conexão de toda a matéria no pleno, a alma representa também todo o universo ao representar esse corpo que lhe pertence de um modo particular” (LEIBNIZ 9, p. 111). Assim, a zona clara de expressão de uma mônada é o seu corpo, segundo as relações que este possui com outros corpos. Não

se trata, porém, de um mero agregado, mas de uma verdadeira *substância corpórea*. Essa substância, ela é composta de infinitas mônadas, mas o que a distingue de um agregado é o fato de que há uma *mônada dominante* (ou entelêquia), “sobressaindo-se” devido ao seu maior grau de expressão, que lhes garante a unidade de um *organismo*, isto é, máquina até em suas mais ínfimas partes: “cada substância simples ou Mônada distinta, que constitui o centro de uma substância composta (como, por exemplo, de um animal) e o princípio de sua *unicidade*, está rodeada por uma *massa* composta de uma infinidade de outras Mônadas, que constituem o *corpo próprio* desta Mônada central, a qual representa, segundo as afecções desse corpo, como em uma espécie de *centro*, as coisas que estão fora dela” (LEIBNIZ 15, p. 154). Entretanto, o segundo problema ainda persiste.

Leibniz elenca três maneiras distintas de conceber a união da alma e do corpo: 1) a via da influência, segundo a qual a alma age sobre o corpo e vice-versa, o que é logo afastado como absurdo; 2) a via das causas ocasionais, defendida por Malebranche, segundo a qual Deus faz com que a cada afecção do corpo corresponda uma sensação na alma, o que também é afastado por introduzir um *Deus ex machina*, ou um milagre perpétuo, em algo de todo ordinário e natural; 3) a via da harmonia preestabelecida, hipótese defendida por Leibniz, da qual trataremos agora (LEIBNIZ 14, pp. 45-8). Segundo tal hipótese, não há exatamente união, porém *conformidade* ou *harmonia* entre a alma e o corpo, que, no entanto, conservam certa independência. E isso decorre da própria natureza tanto da alma quanto do corpo, cada qual agindo segundo suas próprias leis, harmônicas entre si: os estados da alma, como já vimos, são expressões dos estados correspondentes do mundo e, particularmente, de seu corpo próprio, que é seu ponto de vista sobre o universo. “Pela noção de substância ou de ser completo em geral, que mostra que seu estado presente é sempre uma consequência natural de seu estado precedente, segue-se que a natureza

de cada substância singular e, por conseguinte, de toda alma consiste em expressar o universo, e que foi criada desde o princípio de tal sorte que, em virtude das próprias leis de sua natureza, tem que concordar com o que sucede nos corpos e, particularmente, com o que se passa no seu”. Para complementar, suponhamos o seguinte esquema:

|                                          |                                      |
|------------------------------------------|--------------------------------------|
| Estado do corpo no momento A             | Estado da alma no momento A          |
| Estado do corpo no momento B<br>(ferida) | Estado da alma no momento B<br>(dor) |

Não foi a ferida que *causou* a dor, mas, cada qual seguindo suas próprias leis, houve uma correspondência entre o estado do corpo e o estado da alma; “portanto, posto que a ferida forma parte do estado do corpo no momento B, a representação ou expressão da ferida, que é a dor, formar também parte da alma no momento B; pois assim como um movimento procede de outro movimento, de igual modo uma representação procede de outra representação em uma substância cuja natureza é ser representativa” (LEIBNIZ 4, pp.128-9). A alma age de acordo com o sistema de causas finais, enquanto os corpos, de acordo com o sistema das causas eficientes. Mas há uma perfeita harmonia entre eles, de modo que, não só se explica a união da alma e do corpo, como se percebe também o vínculo existente entre a metafísica e a física.

#### BRIEF CONSIDERATIONS ON LEIBNIZ’S METAPHYSICS

**Abstract:** In this text, we aim to analyse briefly Leibniz’s metaphysics, taking as thread the notion of individual substance — that will lead into the concept of monad —, in order to accentuate some of its implications and presuppositions. Passing through the creation and the universal determination system (that) it implies, we aim to show how

is the substance a sort of mirror of all the universe, in order to show its relation with the rest of the substances and, in particular, to make explicit what Leibniz calls “organic body”, trying to solve the classical problem of the union between body and soul.

**Keywords:** metaphysics; monad; expression; substantial union; organic body.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BELAVAL, Y. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1960.
2. DELEUZE, G. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Campinas: Papirus, 1991.
3. \_\_\_\_\_. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
4. LEIBNIZ, G. W. *Correspondencia con Arnauld*. Buenos Aires: Losada, 1946.
5. \_\_\_\_\_. *Escritos Filosóficos*. Buenos Aires: Charchas, 1982.
6. \_\_\_\_\_. “Correspondência com Clarke” in: *Leibniz/Newton — Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
7. \_\_\_\_\_. “Da origem primeira das coisas” in: *Leibniz/Newton — Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
8. \_\_\_\_\_. “Discurso de Metafísica” in: *Leibniz/Newton — Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
9. \_\_\_\_\_. “Monadologia” in: *Leibniz/Newton — Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
10. \_\_\_\_\_. “O que é a idéia?” in: *Leibniz/Newton — Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
11. \_\_\_\_\_. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Os Pensadores (II), São Paulo: Abril Cultural, 1984.
12. \_\_\_\_\_. “Über die Freiheit” in: *Leibniz*, ed. Thomas Leinkauf. Munique: Diederichs, 1996.
13. \_\_\_\_\_. “Esclarecimento das dificuldades encontradas por Bayle no Sistema novo da união da alma e do corpo” in: *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
14. \_\_\_\_\_. “Observações acerca da harmonia da alma e do corpo” in: *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
15. \_\_\_\_\_. “Princípios da natureza e da graça fundados na razão” in: *Discurso de Metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
16. Moura, C.A.R. de. “Contingência e Infinito” in: *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso/UFPR, 2001.

## NOTAS

1. Cf. LEIBNIZ 4, pp.46-7: “Seja uma linha reta ABC que representa um determinado tempo. E seja uma substância individual, por exemplo, eu, que permaneço e subsisto durante esse tempo. Tomemos, pois, primeiramente a mim, que subsisto durante o tempo AB, e também a mim, que subsisto durante o tempo BC. (...) Com efeito, se não houvesse nenhuma razão [que permitisse afirmar que sou eu que duro tanto em AB quanto em BC], ter-se-ia tanto direito para dizer que é outra pessoa. É certo que minha experiência interior me convenceu *a posteriori* desta identidade, mas tem de haver também uma razão *a priori*. Ora, não é possível encontrar outra senão que tanto meus atributos do tempo e estados precedentes, assim como meus atributos e estados seguintes são predicados de um mesmo sujeito (...). Que quer dizer que o predicado está no mesmo sujeito senão que a noção do predicado se encontra de certa forma encerrada na noção do sujeito?”

2. O princípio de razão suficiente — aplicado à criação do mundo por Deus, como será desenvolvido adiante — exclui tanto o vazio quanto os átomos, visto existir mais perfeição (i.e., mais realidade, maior quantidade de essência) na matéria do que no vazio, e na matéria atualmente subdividida ao infinito, do que nos átomos finitos de Cordemoy. Além disso, contra os átomos, pode-se invocar o princípio dos indiscerníveis, uma vez que os átomos seriam apenas pequenas massas sem diferenças qualitativas entre si, de modo que uma coisa seria indiscernível de outra. Cf. LEIBNIZ, 1983, p.187: “Não é possível haver um princípio que determine a proporção da matéria, quer do pleno ao vazio, quer do vazio ao pleno. Dir-se-ia talvez que um deve ser igual ao outro; mas, como a matéria é mais perfeita que o vácuo, a razão exige que se observe a proporção geométrica, e que haja tanto mais pleno quanto mereça ser preferido. Mas, sendo assim, não haverá vácuo em absoluto, porque a perfeição da matéria está para a do vácuo como alguma coisa para nada. O mesmo se diga dos átomos. Com efeito, que razão se poderia aduzir para limitar a natureza no progresso da subdivisão?”

3. Chamemos ternário um número divisível por três, senário um número divisível por seis e duodenário um número divisível por doze. A proposição “todo número duodenário é senário” exprime uma verdade necessária, pois todo duodenário é binário-binário-ternário, sendo esta sua definição ( $12 = 2 \cdot 2 \cdot 3$ ), e todo binário-binário-ternário é também binário-ternário, ou seja, senário ( $6 = 2 \cdot 3$ ), “pois 12 é o mesmo que  $2 \cdot 2 \cdot 3$  — e  $2 \cdot 2 \cdot 3$  é divisível por  $2 \cdot 3$  e  $2 \cdot 3$  é o mesmo que 6 — logo, 12 é divisível

por 6”. Cf. LEIBNIZ 12, p. 204, onde se segue: “Nas verdades contingentes, ainda que o predicado esteja contido no sujeito, ele não pode, porém, ser demonstrado como pertencente a este, de modo que aqui a proposição nunca será conduzida a uma equação ou identidade, sua resolução se prolonga ao infinito. Deus vê, não o fim da resolução — pois tal fim não existe —, mas a ligação (entre os termos) ou o modo pelo qual o predicado está encerrado no sujeito, pois ele vê tudo o que está contido na série.”

4. Sobre o princípio de uniformidade, é exatamente o que Leibniz acentua a Bayle: “se agir uniformemente é seguir perpetuamente uma mesma lei da ordem ou de continuação — como no caso de certas séries ou seqüências de números —, admito que de si todo ser simples, e mesmo todo ser composto, age uniformemente”. LEIBNIZ 13, p. 69

5. Cf. DELEUZE 3, p. 83: “No *continuum* de um mundo compossível, as relações diferenciais e os pontos notáveis determinam, pois, centros expressivos (essências ou substâncias individuais) nos quais, a cada vez, o mundo inteiro é envolvido de um determinado ponto de vista. Inversamente, estes centros se desenrolam e se desenvolvem, restituindo o mundo e desempenhando, então, o papel de simples pontos notáveis e de ‘casos’ no *continuum* exprimido. A lei de continuidade aparece aqui como uma lei das propriedades ou dos casos do mundo, uma lei de desenvolvimento que se aplica ao mundo exprimido, mas também às próprias mônadas no mundo; o princípio dos indiscerníveis é um princípio das essências, um princípio de envolvimento que se aplica às expressões, isto é, às mônadas e ao mundo nas mônadas.”

6. DELEUZE 2, p.49: “Por que há vários pontos de vista e várias almas irreduzíveis, uma infinidade? Consideremos a série dos doze sons: ela é suscetível, por sua vez, de muitas variações não somente conformes a ritmos e melodias mas também de acordo com o movimento contrário ou retrógrado. Com mais razão, uma série infinita, mesmo que a variável seja única, é inseparável de uma infinidade de variações que a constituem: ela é necessariamente considerada de acordo com todas as ordens possíveis, privilegiando-se sucessivamente tal ou qual seqüência parcial. É somente aí que uma forma, uma rua, recupera seus direitos, mas com relação à série inteira: cada mônada, como unidade individual, inclui toda a série; assim, ela expressa o mundo inteiro, mas não o faz *sem expressar mais claramente uma pequena região do mundo, um ‘departamento’, um bairro da cidade, uma seqüência finita*. Duas almas não têm a mesma ordem, mas tampouco têm a mesma seqüência, a mesma região clara ou iluminada.”

---

---

NOTÍCIA DA EDIÇÃO BRASILEIRA DO *BREVE  
TRATADO DE DEUS, DO HOMEM E DO SEU BEM-  
ESTAR*, DE B. DE SPINOZA\*

---

---

Mauricio Rocha\*\*

Esta tradução do *Breve Tratado* é a primeira em “português-brasileiro” e a primeira em português *tout court* do *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand*. É outro feito editorial que assinala o impulso crescente das atividades de estudos sobre Spinoza no Brasil, e que se fortaleceu após a tradução da *Ética* por Tomaz Tadeu, em 2007 e das versões brasileiras das traduções de Diogo Pires Aurélio feitas em Portugal (*Tratado Teológico-Político*, 2003 e *Tratado Político*, 2009). Cabe assinalar a necessidade de “versões” do português para o “brasileiro”, pois ainda que ambas sejam as “últimas flores do Lácio”, por vezes são notáveis as diferenças entre a matriz ibérica e as transformações impostas pelo esplendor tropical ao idioma de Camões e Fernando Pessoa...

A presente edição é mais um volume da *Série Espinosana*, que integra a coleção de Filosofia da Editora Autêntica (que já publicou a obra de Chantal Jaquet, *A unidade do corpo e da mente – Afetos, ações e*

---

\* Referência bibliográfica completa: SPINOZA, B. de. *Breve tratado de Deus, do Homem e do seu bem estar*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2012. Prefácio de Marilena Chaui. Introdução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Ericka Marie Itokazu. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. 176 páginas. ISBN 978-85-65381-43-7.

\*\* Professor do Departamento de Direito da PUC Rio. Coordenador do círculo de leitura Spinoza & a filosofia (Rio de Janeiro).

*paixões em Espinosa*, e lançará outros títulos sobre o filósofo). Esta versão do *Breve Tratado* é de responsabilidade de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luis César Guimarães Oliva (tradução e notas) e Ericka Itokazu (que escreve a introdução com Emanuel Fragoso), e conta ainda com um prefácio de Marilena Chaui. E não por acaso. O primeiro é editor da revista *Conatus*, que desde 2007 reúne estudos sobre o filósofo, e os dois últimos constituem o Grupo de Estudos Espinosanos da USP, coordenado por M. Chaui, que dispensa apresentações.

Esta última brinda o leitor com o relato das aventuras do célebre “manuscrito da *Ética* em holandês”, como teria sido apresentado pelo filho do livreiro Rieuwertsz aos viajantes germânicos Stolle e Halmann em 1703, naquele episódio que dá início a uma trama que em tudo se assemelha à ficção, não fosse verdadeira. Como se sabe, a trama enreda vários personagens (Rieuwertsz-Stolle-Halmann; Boehmer-Muller-Monnikhoff; Van Vloten-Bogaers; Monnikhoff-Van der Linden-Deurhoff etc.) durante um século e meio (1703-1865), sempre em torno do primeiro manuscrito – e de um segundo manuscrito, encontrado em 1851, também em holandês, que acrescentará mais enigmas ao enredo: as duas caligrafias dos manuscritos holandeses, as notas à margem, a indagação sobre um manuscrito original em latim extraviado, a autoria da tradução do original latino para o holandês...

Enigmas que o trabalho de Filippo Mignini ajudou a desfazer em parte, com sua edição crítica do *KV* em 1986. Conforme Mignini, o *Breve Tratado* expõe as ideias do jovem filósofo (por volta de 1660) sobre metafísica e ética, por solicitação de amigos e discípulos. Ele teria sido composto em latim e traduzido para o holandês (por tradutor ainda incerto) e teria recebido acréscimos posteriores à primeira redação (os diálogos, as notas, as referências internas etc.). E a edição brasileira segue de perto o trabalho incontornável de Mignini, um dos responsáveis pelo

estabelecimento do texto, traduzido por Joël Ganault, que consta do volume *Premiers écrits* das *Oeuvres* editadas sob a direção de Pierre-François Moreau a partir de 1999.

Na introdução, os tradutores e editores brasileiros retomam o histórico da obra, sua descoberta, a polêmica sobre seu estatuto e lugar na evolução do pensamento de Spinoza e as conclusões, atualmente estabelecidas, sobre a autenticidade do *KV* e a autoria pelo filósofo polidor de lentes. A tradução acompanha a edição crítica de Mignini, mas recorreu à versão de Paul Janet (1878) e à inglesa de A. Wolf (de 1910, baseada em Sigwart, 1870). Além dessas, da outra versão em língua neolatina disponível, a espanhola de Atilano Dominguez (1990), são extraídas algumas lições sobre o estabelecimento e a divisão do texto em parágrafos (em particular no Capítulo XIX da Parte II do *KV*) – opções justificadas pela clareza e menor redundância.

Consta ainda da edição o *Breve Compêndio (Korte Schetz)* elaborado por Monnikhoff, a partir do original holandês encontrado por Boehmer tal como publicado na edição de Mignini em 1986, confrontado com a edição de Carl Gebhardt e cotejado com as versões de Atilano Domingues, Charles Appuhn, Madeleine Francês, e a mais recente de Mignini-Ganault. A edição brasileira contém uma extensa bibliografia e um glossário português-holandês da tradução.

---

---

## NOTÍCIAS

---

---

### **DEFESA DE MESTRADO**

**Claudia Ferreira dos Santos**

*Unidade e diversidade no espinosismo: o atributo como infinita expressividade da substância única*

Orientador: Prof. Dr. Homero Silveira Santiago

Data: 07/03/2013

**Resumo:** O que é o atributo? Qual é a relação entre atributo e Deus? O atributo é essência de Deus? O intelecto humano pode alcançar a essência de Deus? De que maneira infinitos atributos realmente diversos constituem a essência divina? Deus pode ser dito ao mesmo tempo uno e diverso? Para responder a estas questões, investigaremos não só os conceitos de Deus, de atributo, de essência, de unidade e de diversidade presentes na *Ética* de Espinosa, mas também examinaremos a maneira como o filósofo holandês dialoga, a partir de tais conceitos, com a tradição escolástica, de modo especial, com Tomás de Aquino.

**Palavras-chave:** Espinosa, Deus, atributo, essência, expressão, Natureza.

---

---

## INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES

---

---

:::: Os textos devem ser inéditos e ter de preferência até 40 laudas (30 linhas de 70 toques).

:::: O arquivo, que deve ser enviado por e-mail , deve conter o nome do autor, a instituição a que está vinculado, o endereço eletrônico ou o telefone. (E-mail: cadernos.espinosanos@gmail.com).

:::: Os artigos devem vir acompanhados de um resumo e um abstract de 80 a 150 palavras cada um, cinco palavras-chave e keywords.

:::: As notas de rodapé devem ser digitadas no final do artigo, utilizando-se o recurso automático de criação de notas de rodapé dos programas de edição.

:::: As referências bibliográficas devem ser listadas e numeradas no final do texto, em ordem alfabética e obedecendo a data de publicação.

:::: As citações devem ser feitas no correr do texto de acordo com as normas técnicas da ABNT, seguindo-se a numeração das referências bibliográficas; por exemplo, (Descartes 1, p.10) ou (Descartes 1, §8, p.10).

---

---

## CONTENTS

---

---

|                                                                                                                                                                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| THE PRESENCE OF SPINOZA IN GERMANY DURING THE NATIONAL-SOCIALISM – SPINOZA AS COUNTEREXAMPLE OF THE DESTRUCTIVE INFLUENCE OF JUDAISM ON THE GERMAN SPIRIT?<br>(Tradução de Sérgio Luís Persch)<br>Manfred Walther..... | 11  |
| POLITICAL EXPERIMENTATION OF FRIENDSHIP<br>FROM SPINOZA’S THEORY OF AFFECTS<br>Lívia Godinho Nery Gomes & Nelson da Silva Júnior.....                                                                                  | 39  |
| GENEALOGY OF THE PSYCHIC. ESSAY ON JEAN-PAUL SARTRE’S THE<br>TRANSCENDENCE OF THE EGO – AN EXISTENTIALIST THEORY OF<br>CONSCIOUSNESS, PART ONE<br>Alexandre de Oliveira Carrasco.....                                  | 59  |
| SPINOZA: THE CONATUS AND THE HUMAN FREEDOM<br>André Paes Leme.....                                                                                                                                                     | 109 |
| BRIEF CONSIDERATIONS ON LEIBNIZ’S METAPHYSICS<br>Rafael Zambonelli Nogueira.....                                                                                                                                       | 129 |
| REPORT OF THE BRAZILIAN EDITION OF SHORT TREATISE ON GOD,<br>MAN AND HIS WELLBEING, BY B. SPINOZA<br>Mauricio Rocha.....                                                                                               | 147 |

|                                 |     |
|---------------------------------|-----|
| NEWS.....                       | 151 |
| INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES..... | 153 |
| CONTENTS.....                   | 155 |