

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

PROJETO DE PÓS-DOUTORADO

**A ONTOLOGIA ESPINOSANA
NA TENSÃO ENTRE ETERNIDADE E HISTÓRIA**

Vinculado ao Projeto Temático 07/56080-1:

“Ruptura e continuidade: investigações sobre a relação entre natureza e história a partir de sua formulação pelo grande racionalismo seiscentista”

Candidata: **Mariana Cecilia de Gainza**

Supervisora: **Marilena de Souza Chaui**

São Paulo, Outubro de 2009

1. RESUMO

Em nossa pesquisa de doutorado, identificamos os elementos centrais da interpretação hegeliana de Espinosa que colaboraram para que, num contexto geral de abordagem da história da filosofia, prevalecesse uma compreensão idealista ou intelectualista do pensamento do holandês. Com o objetivo de realizar uma crítica de tal leitura, partimos da questão polêmica fundamental que surge dessa confrontação de perspectivas: Como pensar a singularidade e a história no interior de uma filosofia da imanência que se sustenta sobre a afirmação da existência eterna de uma única substância absolutamente infinita? Nosso doutorado se concentrou na temática da determinação do singular, isto é, no primeiro componente do problema assinalado: “como pensar a singularidade no interior de uma filosofia do infinito positivo?”. Nosso pós-doutorado deve dar conta do segundo componente desse problema geral: “como pensar a história numa filosofia da eternidade?”. A especificidade da construção espinosana da imanência, que consideramos enquanto ontologia que realiza uma crítica de certas formas dominantes de compreensão das relações entre todo e partes, unidade e multiplicidade, identidade e diferença, infinito e finito (ontologia que constitui, então, o espaço de um *deslocamento* conceitual que permite realizar uma potente crítica ao idealismo), deve, agora, ser posta a prova em relação com suas potencialidades para pensar a história.

2. INTRODUÇÃO E JUSTIFICATIVA

Enquanto a ontologia espinosana afirma, em primeiro lugar, a existência de uma única substância absolutamente infinita, toda uma tradição de leituras – da qual Hegel participou – fez da questão relativa à insuficiente fundamentação do ser das coisas finitas o eixo da crítica ao espinosismo. A dificuldade para compreender a peculiar concepção espinosana da totalidade (enquanto substância), da efetividade que ela realiza (causalidade imanente), e das formas diversas de realidade, de produção e de determinação que a constituem (atributos, modos infinitos e modos finitos) foi, então, uma fonte prolífica de debates em torno de um problema que, sinteticamente, se formularia assim: qual é a forma mais apropriada de pensar a determinação no interior de uma totalidade infinita?

Nossa tese de doutorado, “*Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo*”, foi construída como resposta a essa questão. Em nossa intenção polêmica, e procurando indagar as potencialidades de uma leitura contemporânea de Espinosa em relação a uma perspectiva que definimos, de maneira ampla, como “materialista”, identificamos duas trilhas nitidamente divergentes de interpretação da ontologia

espinosista: uma, diretamente identificada com a herança hegeliana, a outra, posicionando-se abertamente contrária a ela. Esquemáticamente, a reconstrução ontológica do espinosismo teria de enfrentar a seguinte disjuntiva: ou bem considerar o processo de diferenciação imanente a uma infinita potência de produção como um processo de *determinação* que se realiza mediante *negações* progressivas¹, ou bem considerá-lo como um processo de *expressão* que se efetua através de *distinções* positivas². Ora, quando o comentário escolhe transitar, de maneira excludente, por um destes caminhos interpretativos, tende a produzir uma estabilização definitiva da argumentação, e o resultado (de certa maneira, acabado) daquilo que requereria ser pensado como um processo (sempre aberto) de constituição do real resume-se, então, em duas versões antitéticas: ou bem as coisas finitas desaparecem, pois todas as determinações, negando-se umas às outras, acabam por consagrar uma generalizada dissolução; ou bem as coisas finitas, como expressões puramente positivas de uma potência infinita, assumem-se como indivíduos plenos, ganhando assim uma substancialidade tal que se confunde com aquela que, em princípio, só a “Deus” pertencia. Entretanto, essas “conseqüências” – e isso foi o que nossa tese procurou deixar claro –, não correspondem ao verdadeiro conceito dos “modos” da substância espinosana, enquanto efeitos imanentes a uma natureza concebida como produtividade³.

¹ Hegel, para quem só é possível dar conta do concreto através da *negação* que vai efetivando uma *determinação* progressiva do ser, ponderou uma frase espinosana extraída de uma carta a Jarig Jelles: “*Determinatio negatio est*”. Espinosa teria sabido compreender, assim, o princípio fundamental que presidiria a constituição de qualquer existência: *toda determinação é uma negação*. Só que no espinosismo, segundo Hegel, toda determinação é uma negação e tão-somente uma negação frente à substância como a única e absoluta positividade existente, afirmação de uma essência infinita. O negativo é o oposto do positivo, e não pode se conciliar com ele, de maneira que a negação espinosana revela-se abstrata e exterior; e a realidade que determina, excluída do substancial, está por isso condenada a desaparecer. O diagnóstico hegeliano é que a determinação como simples negação não pode dar conta do ser essencial do singular. Esse objetivo só será atingido pela “*absoluta determinabilidade ou negatividade, que é a forma absoluta (...), negação da negação e, portanto, uma verdadeira afirmação*” (Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, Fondo de Cultura Económica., p. 307).

² A *expressão*, segundo Deleuze, concerne diretamente à indagação sobre a natureza do *infinito positivo* espinosano; pois é a expressão que determina a relação entre a substância absolutamente infinita e a infinidade de atributos que constituem sua essência infinita. A relação entre a substância que se exprime, os atributos que são suas expressões e a essência exprimida por eles se compreende enquanto a essência *se distingue* da substância pelos atributos, a substância *se distingue* dos atributos pela essência, e os atributos *se distinguem* da essência pela substância. O absolutamente infinito se exprime, então, distinguindo-se. E, ao fazê-lo, produz outras tantas expressões distintas, os infinitos *modos* existentes, de forma que é também a *expressão* produtiva dessa potência diversamente qualificada que explica a existência dos modos singulares. A *expressão* e a *distinção* seriam, então, as chaves conceituais do processo de diferenciação imanente que explica a constituição múltipla e multiforme da realidade. (Cf. Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Minuit, 1968).

³ Como bem sugeriu Pierre Macherey, assim como não é legítimo dizer, no contexto da ontologia espinosana, que “toda determinação é uma negação”, tampouco é legítimo sustentar o inverso, isto é, que

A estratégia de leitura do espinosismo da tradição hegeliana consiste em *opor* a perspectiva da substância e a perspectiva dos modos, “interrompendo”, por assim dizer, a fluidez da construção espinosana em um dos seus “momentos”: enquanto a substância é o que é *em si*, os modos são o que é *em outro*; se a substância é *eterna*, os modos *duram*; enquanto a substância é *infinita e indivisível*, os modos se concebem *determinados e compostos* de partes. Mas a caracterização dos modos que se restringe a essa série de notas distintivas, conservando unicamente o aspecto opositivo ou excludente em relação à *causa sui*, necessariamente subestima as decorrências ineludíveis da associação entre o caráter *imane*nte da causalidade substancial e a determinação básica da essência da substância como sendo a infinita produtividade de uma *potência* infinita. Nesse sentido, as leituras que se fizeram do espinosismo nos termos de uma *ontologia positiva* da potência (leituras que identificamos, para simplificar, com a interpretação deleuziana) representam uma importante retificação dessa tendência a *opor* as perspectivas da substância e dos modos. A ênfase, neste caso, recai em que “as coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada” (E,I, P25,cor.), pelo quê o “ser em outro” é *positivamente* (e não opositivamente) expressão parcial (certa e determinada) da potência absoluta e ao mesmo tempo qualificada (através de um atributo) de uma força de produção absoluta⁴. Porém, em algumas versões desta tradição “expressivista”, o que acaba por acontecer é que o que antes se concebia como *oposição*, passa a ler-se como simples *identidade*, de tal forma que os modos espinosanos tendem a ser considerados como se fossem a expressão imediata do absoluto, perdendo-se a relevância dos aspectos capitais da determinação, a limitação e a precariedade associada à finitude. É por isso que resulta imprescindível, conforme defendemos, que se conserve a *tensão crítica* entre certas aproximações de tipo “dialético” e as leituras “positivas” do espinosismo.

“toda determinação é uma afirmação”. Cf. Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, Paris, La Découverte, 1990, p.176.

⁴ Dado que “a potência de Deus é sua essência mesma” (E,I,P34), essa potência é a que define as essências das coisas singulares que, enquanto efeitos de uma causa imanente, são *expressões* determinadas dessa potência (partes constituintes dela, ou seus infinitos *graus*). Isso permite dar resposta à objeção que diz que se a essência da substância – por ser o que é *em si* e se concebe *por si* – consiste em ser *causa sui*, o que é *em outro* e é concebido *por outro*, então, deveria supor-se sem essência ou inessencial porque não teria em si a consistência positiva que a auto-causação lhe proveria. Justamente, por serem as coisas finitas efeitos imanentes de uma potência de produção infinita, é que elas também são *causa* de seus próprios efeitos.

Como pensar os *modos* espinosanos, se assumirmos que eles constituem o conceito do *individual* de uma maneira complexa e afastada de qualquer perspectiva reducionista? Como escapar dessa alternativa entre a *expressão* (do lado da distinção e a afirmação) e a *determinação* (do lado da negação)⁵, para nos aproximarmos de uma compreensão das individualidades como *determinações expressivas*, ou *expressões determinadas* dos processos de produção e das relações concretas nas quais tais individualidades são e em virtude das quais se constituem? No intuito de produzir uma resposta crítica aos diagnósticos da tradição que postulou a impossibilidade espinosana para dar conta do ser do individual, mas tentando não cair nas armadilhas de uma rejeição unilateral que se fecha às interessantes interrogações abertas por uma abordagem dialética⁶, elaboramos nosso trabalho de doutorado seguindo um duplo caminho argumentativo.

Por um lado, demonstramos que a pergunta pela *negação* no espinosismo era uma pergunta relevante, e que a impossibilidade de suprimir a referência a certa negatividade remete, de fato, a um fundamento textual. Em primeiro lugar, a negação tem seu lugar na própria definição de “Deus” enquanto ser absolutamente infinito – aquele infinito constituído de uma infinidade de infinitos em seu gênero dos quais podem ser *negados* infinitos atributos (e embora isso não nos obrigue a assumir a interpretação hegeliana dessa presença do “negativo”, tampouco é lícito omiti-la). Em segundo lugar, as realidades finitas são para Espinosa *negações parciais*⁷ e, neste caso, optar por suprimir a negatividade associada à existência limitada das coisas reais, equivale a suprimir a realidade da finitude, ou a reproduzir o sonho romântico do encontro com o absoluto. Se a negação como diferenciação entre essências singulares e forma de coexistência dos seres particulares deve ser associada aos modos de relação entre as coisas existentes, acontece que, sendo essas relações *constitutivas*, não há nenhuma possibilidade de estabelecer uma divisória nítida entre um “interior” enquanto

⁵ Alternativa que encontramos formulada de maneira explícita, por exemplo, em Deleuze, quando diz: “A teoria espinosista da negação (sua eliminação radical, seu estatuto de abstração e de ficção) apóia-se na diferença entre a *distinção*, sempre positiva, e a *determinação* negativa: toda determinação é negação”. (Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía Práctica*, Barcelona, Tusquets, 2001, p. 110).

⁶ Tal como acontece, de maneira paradigmática, com uma leitura contemporânea de Espinosa tão influente quanto a de Antonio Negri, quem – em sintonia com sua insistência em que uma filosofia que se queira à altura dos desafios políticos da época deve rejeitar toda forma de pensamento dialético – recai às vezes em interpretações do espinosismo muito simplificadoras e redutivas.

⁷ Que *ser finito* seja uma *negação parcial* significa que há algo que se afirma e algo que se nega em simultâneo; concretamente, a negação compete ao caráter *finito* das coisas singulares, enquanto que a afirmação se refere ao fato de que se trata de entes realmente existentes, ou seja, *modos* de uma substância infinita que só é em suas modificações.

espaço afirmação de uma essência, e um “exterior” submetido a negações, produto das vicissitudes da existência. Em terceiro lugar, e diretamente associado a isso, o reconhecido realismo espinosano no tratamento das paixões humanas – que compõem a *mens* “enquanto tem algo que envolve negação”, isto é, enquanto é uma parte da natureza que só existe em relação com o resto das partes –, é outro dos motivos que não nos permitem radicalizar uma consideração afirmativa da ontologia espinosana. É essa dinâmica passional que faz com que as essências singulares (que essas paixões explicam tanto quanto as ações) abriguem o conflito em sua própria constituição. Em quarto lugar, há uma dimensão ético-epistemológica da afirmação e da negação, e, também aqui, Espinosa reconhece a ambas o mesmo estatuto de realidade: a vontade é o modo de referir-se genericamente, enquanto “faculdade de afirmar ou de negar o verdadeiro e o falso”, às volições singulares (quereres e não quereres determinados, “esta ou aquela afirmação e esta ou aquela negação”), que por sua vez não se distinguem das afirmações ou negações implícitas nas idéias enquanto são idéias. As volições pertencem à essência das idéias, e consistem em sua força tanto afirmativa quanto negativa⁸.

Por outro lado, temo-nos afastado dessa disjuntiva entre positivismo e negativismo, reconstruindo a ontologia espinosana de tal forma que pudesse fornecer uma alternativa a essa via de apresentação do problema da relação entre a identidade e a diferença (ou entre a unidade e a multiplicidade, ou a mesmidade e a alteridade). A ênfase na *distinção*⁹ como modalidade privilegiada da construção espinosana da noção

⁸ Com essa capacidade de negação associada às idéias conectamos, em nossa tese, as diversas formas do combate teórico. De tal maneira que uma perspectiva espinosista não deve considerar-se alheia às posições que defendem certa negatividade própria do pensar crítico, como “pensamento que intervém negativamente nos fatos e nas formas de pensar dominantes” (Cf. Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración*, p.10).

⁹ A noção de distinção, tal como a utilizamos para abordar a filosofia espinosana, envolve dois aspectos, que podem ser considerados seus aspectos *ontológico* e *epistemológico*. Por um lado, a distinção remete ao que é ontologicamente *diferenciado*, e não pode, portanto, ser pensado como homogêneo senão ao custo de desnaturalizá-lo. Desta maneira, a distinção se contrapõe à *unidade* uniformizadora que, frente às diferenças constitutivas da realidade, sempre se levanta como uma imposição abstrata. Mas essa contraposição à unidade se dá sem que o ser seja dividido em mundos ou partes auto-suficientes e separadas pois, como está implícito na própria noção de distinção, o que se distingue se individualiza sem perder a referência ao *outro* do qual se “distancia”; o distinto é *em si mesmo* diferente e simultaneamente *diferente de*: na mesma noção está implicada a diferença para com outro (distinguir *entre*) e a constituição positiva do que se distingue (distinguir *algo*). Ou dito de outra forma, a distinção supõe necessariamente que o que se distingue está em relação. Por outro lado, a capacidade de distinguir é a potência de discernimento do pensamento que, ao compreender as diferenças reais, constitui o conhecimento das coisas, “revelando-as” ao atuar contra as confusões que tendem a “velá-las”. Novamente, a distinção envolve aqui a discriminação entre aquilo que é claramente compreendido frente ao confusamente concebido, que permanece como o terreno e o material sobre o qual a distinção como atividade intelectual operou. A distinção, neste caso, tampouco isola um conteúdo, supondo-o em si mesmo auto-suficiente, mas muito pelo contrário, considera *algo* em sua verdade graças à simultânea apreciação das *outras* coisas. Finalmente, para Espinosa a distinção epistemológica pressupõe a distinção ontológica, ou seja, a

de substância absolutamente infinita nos permitiu, finalmente, indagar pela forma em que a *determinação* e a *expressão*, em sua articulação necessária, podiam servir para conceber, espinosamente, o ser do singular em sua complexidade. Acompanhando as colocações fundamentais da “Carta 12”, levamos até suas últimas conseqüências a asseveração espinosana de que a compreensão do infinito resulta indissociável de certo *saber distinguir*¹⁰.

Que quer dizer saber distinguir? Aqui se abre todo um âmbito de questões fundamentais para compreender o espinosismo, e que são aquelas que as críticas apressadas não chegam a ver quando supõem que é muito simples entender a perspectiva espinosista sobre o absoluto e que é, por conseguinte, muito fácil refutá-lo. *É preciso saber distinguir*, insiste Espinosa; e podemos identificar os aspectos envolvidos nessa atividade de discernimento – aspectos que estão implícitos na análise espinosana do infinito: 1) É preciso diferenciar, em primeiro lugar, as palavras e as coisas, distinguir os *nomes* que o homem atribui às realidades que procura conhecer, dessas mesmas realidades consideradas segundo sua natureza própria. 2) Ao mesmo tempo, é necessário perceber a diferença, já não entre as palavras que imaginamos e as coisas reais, mas entre as próprias coisas reais: reconhecer a existência de realidades diversas ou de modalidades distintas da existência, isto é, a diferença no interior da existência. 3) O que, por sua vez, implica o estabelecimento adequado da diferença e a relação entre as essências e as existências, entre a natureza própria ou “intrínseca” das coisas tal como sua definição pode compreendê-la, e seu ser no contexto das múltiplas relações que constituem o mundo. 4) E finalmente, a diferença que existe entre as

distinção ontológica é a condição da distinção epistemológica: só quando uma mente individual *se distingue* do que a determina externamente a pensar certas coisas e não outras segundo uma ordem fortuita de encontros e acontecimentos, pode identificar-se com sua própria força interna para ordenar imagens e idéias segundo a ordem de determinação real das coisas.

¹⁰ Distinguir, em primeiro lugar, entre o que é infinito ou ilimitado porque sua essência ou natureza o é, e o que é infinito ou ilimitado não por sua própria natureza, mas por sua causa; saber distinguir, além disso, entre o que é infinito precisamente por ser ilimitado – seja por sua essência ou por sua causa – e aquilo que, apesar de ter limites (um máximo e um mínimo), não pode ser associado a número nenhum. Mas tais distinções só podem ser adequadamente efetuadas se, novamente, distingue-se entre o modo em que o intelecto pensa o infinito e o modo em que o faz a imaginação: somente realizando a crítica da maneira em que a imaginação opera (isto é, *compreendendo* o modo em que nossa mente, espontaneamente, tende a produzir as idéias das coisas, e *tomando distância* dessa produção espontânea para organizar de outra forma o pensamento), o intelecto pode perceber que certas coisas são infinitas por sua natureza e de forma alguma podem conceber-se como finitas; que outras coisas são infinitas em virtude da causa da qual dependem, o que habilita a possibilidade de que sejam consideradas abstratamente como divisíveis em partes e limitadas (embora isto não convenha com sua natureza infinita e ilimitada); e que outras coisas, enfim, chamam-se infinitas ou indefinidas porque não podem igualar-se a número nenhum, embora seja possível as conceber – por ter um máximo e um mínimo – como maiores ou menores.

próprias essências, todas elas singulares, em si mesmas distintas e, por isso, distinguíveis.

De que maneira tais distinções colaboram na adequada definição do que é absolutamente infinito e daquilo que só é infinito em seu gênero, assim como daquilo que é infinito por sua própria natureza e o que é infinito em virtude de sua causa? Contra quais confusões essas distinções devem atuar? Estas questões orientaram nossa reconstrução – baseada na análise da Parte I da *Ética* – da concepção espinosana de “Deus”. E esse foi o itinerário que nos permitiu, finalmente, valer-nos do exemplo dos círculos não concêntricos da Carta 12 para tematizar a concepção espinosana da *determinação* e do *limite*: conceitos que se revelaram fundamentais só depois de transitar por nosso “desvio” hegeliano¹¹. Se nos termos da Carta 12, o que “se chama indefinido” deve ser diferenciado tanto daquilo que é infinito por sua essência quanto do que é infinito por sua causa (quer dizer, deve distinguir-se tanto da *substância* e seus *atributos*, infinitos por sua essência, quanto dos *modos infinitos*, que devem sua infinidade à causa de que seguem), é claro que o que Espinosa quer ilustrar com este exemplo se refere ao ser do que é finito ou limitado – que, entretanto, ao ser *em outro*, envolve, em sua própria definição, esse outro (infinito) no qual é. Da natureza “indefinida” da existência das coisas finitas e limitadas é do que trata o exemplo, quer dizer, da determinação positiva das coisas finitas enquanto durações singulares. E dado que a existência de uma coisa finita, quando é adequadamente concebida, coincide com a própria essência dessa coisa (isto é, com o esforço variável mas contínuo pelo qual ela persevera na existência, ou seja, *dura*), podemos dizer que o exemplo ilustra a forma em que deve conceber-se, evitando a abstração, o ser dos entes finitos, na inseparabilidade de sua essência e existência; isto é, o modo em que o infinito é efetivamente imanente ao finito. Assim, o que está em jogo na ilustração geométrica é a determinação positiva da realidade do finito, “determinação” que deve ser contrastada com a *determinatio negatio* da Carta 50 a Jarig Jelles, apresentada por Hegel como a exclusiva concepção espinosista da determinação.

¹¹ Enquanto Althusser se referiu ao trabalho teórico realizado por ele e seus colegas, nos anos 60, nos termos da realização de um rodeio ou desvio através de Espinosa para tentar compreender o rodeio ou desvio marxiano através de Hegel (Cf. Althusser, L., “Elementos de autocrítica”, em *Posições I*, Rio de Janeiro, GRAAL, 1978, p. 104), assumimos explicitamente nossa dívida com aquela empresa intelectual. Só que em nosso caso, por questões de época ou pela existência de novas hegemonias teóricas, inverteram-se os termos do problema: fizemos um desvio através de Hegel, para tensionar Espinosa num novo sentido.

3. PESQUISA E OBJETIVOS

Se as confrontações teóricas¹² que consideramos em nosso trabalho de pesquisa perfilharam uma questão polêmica fundamental cuja formulação seria: *como pensar a singularidade e a história no interior de uma filosofia da imanência que se sustenta sobre a afirmação da existência eterna de uma única substância absolutamente infinita?*, isso nos serve agora para delimitar o percurso futuro de nosso trabalho, em nítida continuidade com o já realizado. Nosso doutorado se concentrou na temática da determinação do singular, isto é, no primeiro componente do problema assinalado: “como pensar a singularidade numa filosofia do infinito positivo?”. Nosso pós-doutorado deve dar conta do segundo componente desse problema geral: “como pensar a história numa filosofia da eternidade?” A especificidade da construção espinosana da imanência, que consideramos enquanto ontologia que realiza uma crítica de certas formas dominantes de compreensão das relações entre todo e partes, unidade e multiplicidade, identidade e diferença, infinito e finito (ontologia que constitui, então, o espaço de um *deslocamento* conceitual que permite realizar uma potente crítica ao idealismo), deve, agora, ser posta a prova em relação com suas potencialidades para pensar a história.

Já se disse que se a revolução teórica marxista aconteceu, isso foi possível graças a uma perspectiva histórica que teve suas fontes, precisamente, em Espinosa, enquanto leitor dos “escuros” textos da história dos homens¹³. Essa associação entre materialismo histórico e espinosismo permanece, porém, enigmática, e se confronta com abundantes asseverações no sentido da impossibilidade, para uma filosofia como a de Espinosa, de dar conta da essencial dimensão histórica das práticas humanas. Em especial, foi Hegel quem apontou como *falta* fundamental do sistema espinosista o processo de negação (determinada) que, enquanto contradição, permitisse dar conta da existência real tanto de indivíduos concretos (crítica que já contestamos no doutorado) quanto do movimento

¹² Confrontação entre a leitura hegeliana de Espinosa, e a própria ontologia espinosana; mas também entre Bayle e Espinosa, Hegel e Bayle, Leibniz e Espinosa; e, mais contemporaneamente, entre Negri e Holloway, entre Deleuze e Lebrun.

¹³ Cf. Althusser, L., Balibar, E., *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1968. Em relação a essa “opacidade” dos textos históricos, cabe lembrar as palavras de Espinosa sobre seu trabalho de leitura das Escrituras (o livro das memórias históricas do povo hebreu, conhecido e desconhecido como “palavra de Deus”): “Quem considera os sagrados Livros, em seu estado atual, como uma carta de Deus, enviada do céu aos homens, clamarão sem dúvida que eu cometi um pecado contra o Espírito Santo, posto que afirméi que a palavra de Deus é enganosa, está truncada e adulterada, e é incoerente” (Spinoza, B., *Tratado Teológico Político*, Madrid, Alianza, p. 286).

que constitui a história da humanidade (sendo isto o que pretendemos pôr em questão no pós-doutorado). A aceitação do diagnóstico hegeliano implicaria assumir que a filosofia espinosista, porque incapaz de explicar a ação transformadora, não poderia explicar a história dos homens, que seria feita ao ritmo de recorrentes contradições – sejam elas resolvidas ou postergadas, mas sempre emergindo como a essência do fluxo permanente em virtude do qual as gerações humanas vão se sucedendo, enquanto ficam inscritos os rastros dessa *passagem* pelo elemento comum que se chama “mundo” numa “História” que a filosofia tem de esforçar-se em conceber. O questionamento desse diagnóstico poderia tirar proveito, acreditamos, do que avançamos em nosso doutorado em relação à existência de uma “negação” propriamente espinosana. Enquanto o que Espinosa definitivamente afasta não é a noção de negação, mas os critérios que, para definir as coisas, se sustentam na *privação* ou na *falta*, essas formulações espinosanas deveriam servir, também, para se pensar a história. Pois se o que sua crítica visa são, justamente, os mecanismos de uma *homogeneização genérica*¹⁴ que, além de impedir o conhecimento verdadeiro, tem efeitos práticos uniformizadores que não fazem justiça ao que é efetivamente (real e modalmente) diferente, essa mesma crítica pode dirigir-se às formas de homogeneização e uniformização igualmente presentes nas visões “totalizadoras” da história, que não fazem justiça às histórias singulares. Isso, junto com a crítica espinosana da teleologia e do finalismo, deveria nos indicar um caminho para pensar de que maneira se poderia conceber uma “negação” não hegeliana, mas com efetividade histórica. Se toda negação não é, para Espinosa, uma ilusão, como conceber a forma em que ela poderia dar conta (junto com “afirmações” igualmente efetivas) da existência real das contradições e dos conflitos incindíveis do movimento de transformação das sociedades humanas?

Por outra parte, existe, na *Ética*, uma espécie de “duplicação” da lógica da “substância infinita” pela lógica da organização real-imaginária de totalizações ordenadoras. Destarte, embora seja certo, por exemplo, que *não existem fins na natureza*, também é verdade que “em tudo os homens agem em vista de um fim, qual seja, em vista do útil que apeteçam”; pelo qual “comumente supõem as coisas naturais agirem, como eles próprios, em vista de um fim”, e até “dão por assentado que o próprio

¹⁴ Quando se comparam diversas coisas entre si e se pretende que a uma falta algo que a outra tem, aplica-se um modelo abstrato ou definição geral que, na verdade, não permite conhecer a natureza singular de cada coisa: a essência, que devia ser revelada, resulta encoberta por essa homogeneização imaginária. Ver, por exemplo, as cartas de Espinosa a Blijenbergh, em “Correspondência”, *Os pensadores*, V. XVII, São Paulo, Abril, 1973.

Deus dirige todas as coisas para algum fim certo” (E I, Apêndice). O mesmo acontece com a entidade problemática do “possível” e do “contingente”, numa ontologia que só admite a necessidade como modalidade real do ser: enquanto o contingente exprime a ignorância dos homens em relação à necessidade da existência, e o possível, a ignorância em relação à necessidade da causa eficiente das coisas¹⁵, Espinosa pode afirmar que *na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado* (E I, P 29). Porém, acontece que numa ontologia do necessário, tudo o que existe é efetivo, isto é, produz efeitos – inclusive a ignorância. Ignorantes (*inconscientes*) das causas que os determinam a apetecer, os homens são, entretanto, *conscientes* de suas volições, e esse *desconhecimento* articulado necessariamente a um *conhecimento* acompanha as práticas humanas no seio das “totalidades sociais”, cuja consistência assim como sua precariedade (o que as faz “durar” e o que as faz “perecer”) não se podem dissociar do modo imediatamente imaginário e socialmente ideológico em que se vivem as relações humanas. Destarte, a pergunta pela persistência e pela mudança das sociedades deve se interrogar sobre esses “fins” (ilusórios mas efetivos) associados ao agir dos homens e à racionalização de sua experiência, assim como prestar atenção às dimensões do possível e do contingente, que dão conta da participação de um necessário desconhecimento em todo agir histórico.

Também o *tempo* é para Espinosa um “modo de imaginar”, que serve para medir a duração, introduzindo separações e descontinuidades arbitrárias em seu fluir. A duração temporalmente quantificada é, desta forma, uma duração abstrata, que se divide em “partes” discretas (seus momentos individualizados e homologados segundo certa medida referencial). Mas, novamente, se coloca a pergunta: se a determinação positiva das coisas finitas enquanto durações singulares nos permite falar de um “realismo da duração” propriamente espinosano (que nos conduz a restituir à perspectiva espinosana o movimento e a “inquietação” que sua leitura em termos de imobilidade eleata expropriou-lhe), isso implicaria prescindir de toda “temporalidade” como mera ilusão vazia? Certamente, não. O *realismo da duração* deve conceber-se em contraponto com um *realismo do tempo* (apoiado na constatação da existência efetiva de uma experiência imaginária real dessa duração como tempo). Porém, o que a perspectiva espinosana ensina é que não deve perder-se de vista a ordem das causas: é a duração a que explica o tempo, e não à inversa. Por isso, nossa pesquisa terá que indagar a hipótese de que uma

¹⁵ Cf. *Ética*, I, prop. 33, esc. I; IV, def. 3 e 4; *Pensamentos metafísicos*, I, cap. 3.

concepção espinosana da temporalidade, sustentada numa abordagem ontológica, permitiria realizar a crítica de uma “totalização do tempo” à maneira hegeliana.

Essa sorte de “duplicação” associada com os modos propriamente humanos de viver exige a consideração simultânea de perspectivas divergentes¹⁶, mas não admite a defesa de uma concepção dualista que afirmaria a coexistência de duas realidades diferentes e excludentes: por um lado, a natureza e, pelo outro, a história, ou a realidade do ser eterno, por um lado, e a realidade das coisas mutáveis e finitas, pelo outro. Nesse sentido, o espinosismo não é um dualismo – pois afirma a unicidade da realidade –, mas tampouco é um monismo – pois essa mesma realidade se desdobra em aspectos totalmente heterogêneos, sendo a realidade propriamente humana, isto é, a realidade social e histórica, uma heterogeneidade radical imanente à própria natureza.

A mesma recusa do dualismo exige compreender que assim como, segundo vimos, não era lícito opor a perspectiva da substância e a perspectiva dos modos, tampouco é possível afirmar que se daria, no espinosismo, uma oposição entre “eternidade” e “historicidade”. Tentaremos pôr à prova a hipótese de que na *Ética* pode se ler uma teoria específica da historicidade, em função da qual ela não seria “o outro” da eternidade, mas sim sua forma de realização¹⁷. Essa articulação entre eternidade e história, no contexto da ontologia, passa pelo interesse pela *autonomia*, enquanto aspiração fundamental à que busca responder a *Ética*. Trata-se de uma preocupação pelas condições de passagem da heteronomia para certa liberdade possível para o homem que, incorporando os níveis de análise afetivo, intelectual, social e político, constitui uma problemática necessariamente histórica. A *tensão* entre dependência e autonomia que marca de maneira permanente a existência dos homens, por fim, tampouco deixa que elas se distribuam, para Espinosa, da maneira usual, que faria da necessidade uma questão *natural* e da liberdade, um assunto *cultural-histórico*.

Se prestarmos atenção às leituras contemporâneas, feitas em chave política, da ontologia espinosista, é possível identificar ênfases divergentes, que a própria filosofia

¹⁶ Exigência de consideração simultânea propriamente espinosana, da qual Balibar diz que não seria apropriado chamar “dialética”, mas que constituiria uma “surpreendente lógica de *coincidentia oppositorum* (ou melhor: uma lógica da recusa simultânea dos opostos abstratos). Balibar, E., “Spinoza: from individuality to transindividuality” (A lecture delivered in Rijnsburg on May 15, 1993).

¹⁷ De acordo com o sugerido com vários comentadores, entre os quais, Tosel e Bove (Cf. Tosel, A., *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994; Bove, L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996. Em sintonia com essa tentativa de evitar cair na oposição abstrata entre eternidade e historicidade, devemos aprofundar no já avançado em nosso doutorado respeito à possível confluência entre estruturalismo e dialética.

de Espinosa parece autorizar. Assim, ou bem se parte da potência absoluta, identificada com a produtividade livre do real, que nos instala a priori em um ponto de vista que afirma horizontes abertos e ilimitados de transformação (uma perspectiva que consideraríamos “otimista”); ou bem se parte da necessidade da determinação, que coloca a pergunta pelas condições atuais da sujeição, em situações e contextos determinados (uma perspectiva que, ao invés de pessimista, chamaríamos de “realista”). Esta última foi a perspectiva com a qual nos identificamos em nossa pesquisa: preferimos partir daquilo que, em termos atuais, seria a “realidade da ideologia” ao invés de partir da realidade da liberdade, e afirmar correlativamente que o homem é um “animal ideológico” (aludindo-se com isso ao modo imediatamente imaginário em que os homens vivem sua existência) antes de ser um “animal livre”. Mas a autonomia é uma possibilidade real (individual e coletiva), que pode produzir a *experiência da verdade*¹⁸ como subversão situada e histórica de uma realidade ideologicamente articulada. É essa “possibilidade real” deve ser interrogada, a partir de agora, em nossa pesquisa de pós-doutorado¹⁹.

Ademais, e para prosseguir com nosso trabalho de reconstrução da ontologia espinosana valendo-nos do conceito chave de “distinção”, nos aplicaremos ao estudo das potencialidades desse conceito para orientar a compreensão da Parte V da *Ética*. E este prosseguimento também se apresenta como “extensão natural” do trabalho já realizado, pois a dificuldade do *De Deo* se determina ainda mais, enquanto dificuldade, no *De Libertate*. Se lá enfrentávamos o risco da recaída numa interpretação que afirmasse a *oposição* entre a perspectiva da substância e a perspectiva dos modos, aqui o risco é o inverso: o de supor que essas perspectivas se *misturam* (de forma mística) ou se *identificam* (de forma idealista-racional). Podemos afirmar que a dificuldade particular da última parte da *Ética* (que foi reconhecida pela generalidade dos comentadores) está sobredeterminada por aquela outra trabalhada em nosso doutorado, relativa à construção do conceito espinosano do absolutamente infinito; daí que o já analisado seja a base necessária de uma abordagem inovadora (materialista) da

¹⁸ Nesse sentido, cabe a pergunta sobre as formas em que o pensamento trabalha para produzir condições favoráveis à emancipação; e é por isso que a teoria espinosana dos três gêneros de conhecimento tem uma significação ético-política que requer ser investigada em profundidade.

¹⁹ O qual, vale à pena ressaltar, foi sugerido na defesa de nosso doutorado por um dos professores participantes da banca (Homero Santiago), quem assinalou que a “extensão natural” do trabalho de pesquisa realizado seria o aprofundamento, seguindo os critérios conceituais que pautaram nossa tese, no que ele chamou uma *teoria da possibilidade*, que partisse não já do “infinito”, mas da atividade determinada e possível do finito e de sua *ação transformadora*.

eternidade espinosana, tal como ela aparece no que foi chamado de “perspectiva final” da *Ética*²⁰.

A relação de imanência da substância infinita em seus modos finitos implica fundamentalmente que não se deve entender a *eternidade* como uma forma de existência contrária à *duração*. Para reconstruir como a “distinção” também opera, neste tema espinosista, de maneira inédita, assumiremos como interlocutor fundamental, entre todos os comentadores, Pierre-François Moreau, que realiza uma análise minuciosa da semântica da eternidade espinosana, além de desenvolver uma interessante interpretação da *experiência da eternidade* mencionada ao final da *Ética*²¹. Diversamente de outros comentadores (como Rousset ou Bove), que afirmam que a articulação das perspectivas da eternidade e a duração se deve, em última instância, ao fato de que podemos conceber a “duração da eternidade” como a própria duração de Deus, ou seja da substância, a interpretação de Moreau não permite chegar a essa conclusão, por conservar de maneira mais rigorosa as distinções conceituais. Assim, embora seja lícito falar da *duração de uma coisa eterna*, isso só é assim no caso da eternidade dos modos, e não de Deus. Enquanto a definição da eternidade apresentada na Parte I da *Ética* se mantém ao longo de toda a obra, não se pode perder de vista que a mesma é abordada segundo diferentes perspectivas: o rigor da exposição de Espinosa envolve tanto essa coesão terminológica, quanto a distinção dos temas que concernem ao mesmo conceito. Nesse caso, se a consideração da parte eterna da mente (E, V) apóia-se sobre o conceito de eternidade definido a propósito da eternidade divina (E, I), ambas as perspectivas não devem ser confundidas. Assim também, a própria Parte V reúne diversos tratamentos da eternidade, entre os quais se pode distinguir a apresentação da *experiência da eternidade*. Tal experiência não coincide com a idéia comum sobre a *imortalidade*, nem com o *fundamento* da eternidade da parte eterna da alma, nem com a *proporção diferencial* de eternidade das almas, nem com o *conhecimento* da eternidade.

Como é possível conceber que a parte eterna da mente seja “experimentada” por nós? A resposta de Moreau é que tem que haver na mente uma “estrutura quase memorial” que cumpra um rol semelhante à estrutura memorial do corpo (condição *sine qua non* de toda experiência, se se considerar as restantes partes da *Ética*). Existe, então,

²⁰ Cf. Rousset, B., *La perspective final de l'Étique et le problème de la cohérence du spinozisme*, Paris, Vrin, 1968.

²¹ Moreau, P-F, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.

uma sensação da intelecção, pela qual a mente “sente” as demonstrações²². E isto é assim porque a mente sente a diferença entre o que demonstra e o resto do que vive, de maneira tal que a necessidade se destaca para ela sobre o fundo (“como uma paisagem”) do não-necessário. Essa percepção diferencial constitui a experiência da necessidade; e dado que é a atividade demonstrativa – que se sustenta sobre certo “acordo” com o registro da contingência e a finitude – a que viabiliza esse sentimento, pode dizer-se que “o sentimento da finitude é a condição do sentimento da eternidade e inclusive, em certo sentido, ele é o sentimento da eternidade”²³.

Sugerimos que a *distinção*, na filosofia espinosana, não é somente o operador fundamental da diferenciação ontológica dos seres e da constituição também diferenciada das idéias, mas tem, ainda, um papel chave no desdobramento da *crítica* filosófica. Um pensamento crítico se constitui distinguindo-se (diferenciando-se) de uma tradição, com referência à qual, numa primeira instância, forma-se; diferenciando-se dos interlocutores diversos, da trama de interlocuções, que constituem esse pensamento; diferenciando-se do “pensar sintonizado” com as formas dominantes da produção de idéias numa sociedade (as formas ideológicas do pensamento, a “filosofia espontânea” do sentido comum); confrontando, enfim, os adversários, defensores em muitos casos dos sentidos instituídos que o “corpo teórico estranho” vem abalar. Uma subversão teórica profunda pode se sustentar, assim, numa simples *atividade de distinção* transfiguradora do campo das identificações com que se constituem tanto o sentido comum quanto os pensamentos “oficiais”; e este é, acreditamos, o caminho aberto pela ética espinosana, que se sustenta na aliança de *crítica* e *sensibilidade*²⁴. Em

²² “Todo o problema da experiência da eternidade se reduz a esta questão: é possível descrever uma estrutura que seja completamente interior à alma e que, entretanto, tenha efeitos análogos àqueles do corpo para produzir um sentimento? Que seria essa estrutura quase memorial? Como sente a alma as demonstrações?”. Moreau, P-F, *Ibid.*, p. 543.

²³ *Ibid.*, p. 544.

²⁴ A *sensibilidade* é basicamente uma capacidade de abertura (um poder ser afetado de muitas maneiras, que pode desdobrar-se como saber sobre um complexo de causas); enquanto a *crítica* deve conceber-se, de uma vez, como *distância na afirmação* da própria perspectiva (ou para dizê-lo com um exemplo de Espinosa: como capacidade de saber que, embora o vejamos a duzentos pés, o sol não está ali; sem deixar de perceber, ao mesmo tempo, que se assim o vemos, é por uma associação necessária entre certas propriedades do sol e nossa própria constituição essencial), e como capacidade de *entrevê* os efeitos imaginários globais que uma configuração dada de relações exige, tomando novamente distância deles (assim, por exemplo: se afirmar, junto com os sentidos comuns e oficiais de uma sociedade, que o sol gira em torno da terra fornece as gratificações imediatas que derivam da pertença a uma comunidade de sentido, contradizer essa ilusão coletiva exige uma tomada de distância em relação a essa determinação global; se não for resistida por esse distanciamento ativo, tal determinação faria da perspectiva esquiva uma perspectiva idêntica a todas as outras – “verdadeira” como todas elas ao afirmar a “realidade evidente” do movimento circular do sol).

relação com isto, gostaríamos de dialogar com as colocações de Moreau a respeito dessa “sensação da intelecção” à qual ele se refere, quanto em relação à forma em que a *distinção* operaria nessa “passagem” da perspectiva da duração à da eternidade, que na *Ética V* se associa à descrição do *terceiro gênero do conhecimento* e ao conceito de *beatitude*. Tentando pôr a prova, fundamentalmente, os conceitos de determinação e de limite que trabalhamos em nosso doutorado, relacionando-os com essa valoração positiva da finitude tal como se dá no caso do “pensamento mais elevado”.

* * *

Enfim, podemos resumir agora, a modo de conclusão, as questões que orientarão nossa pesquisa:

- Como pensar a determinação enquanto *determinação histórica*, partindo daquilo que a ontologia espinosana nos permitiu reconstruir em relação à determinação do singular? Quais seriam as formas de conceber a *negação* e a *expressão* em relação com um caminho propriamente espinosano de pensar a constituição e as transformações das sociedades enquanto indivíduos históricos? Como aquilo que chamamos de *determinação expressiva* se associa com a concepção espinosana da *temporalidade*, e que conseqüências essa associação pode ter para uma concepção materialista da história?

- De que maneira os novos sentidos que ganham, graças à concepção espinosana da causalidade imanente, as noções de *possibilidade*, *necessidade* e *contingência*, podem acompanhar a elaboração de uma noção crítica de historicidade? De que forma a identificação espinosana de necessidade e liberdade, quer dizer, a idéia de uma *livre necessidade*, há de associar-se com uma concepção complexa da determinação causal (alheia às pretensões tanto de uma absoluta indeterminação, quanto de um determinismo vulgar)?

- Como se daria aquele “saber distinguir” espinosano em relação ao conhecimento da história? Como essa atividade de discernimento se associaria com o conhecimento das essências singulares históricas? Como interpretar, nesse caso, o que Espinosa chama “terceiro gênero de conhecimento”, ou “ciência intuitiva”, que “procede da idéia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas” (E II, P 40, esc. 2)?

Em relação a todas estas questões, prosseguiremos nossa polêmica com a perspectiva hegeliana, tendo em vista, agora, sua visão da história²⁵. Por isso, se no doutorado nos concentramos nas *Lições sobre a história da filosofia* e na *Lógica* (obras fundamentais para dar conta do diálogo crítico que Hegel manteve com a ontologia espinosista), agora passaremos para as *Lições sobre a filosofia da história universal*²⁶, para tentar reconstruir o que poderia ser uma crítica espinosista à teoria hegeliana da história. Do lado espinosano, além da *Ética* (com atenção particular às dificuldades apresentadas pela Parte V), consideraremos os textos histórico-políticos: o *Tratado Teológico Político*, e o *Tratado Político*.

4. PLANO DE TRABALHO E CRONOGRAMA.

Pretendemos dividir o tempo disponível para a conclusão da pesquisa em quatro fases:

1º fase: Análise em profundidade da Parte V da *Ética*, cotejando os diversos estudos que realizaram-se sobre sua complexidade conceptual e disposição estrutural. Consideraremos em particular a obra de Moreau já citada.

2º fase: Análise dos textos políticos de Espinosa (TTP e TP), procurando indagar suas conexões sistemáticas com a ontologia.

3º fase: Trabalho em torno da concepção hegeliana da filosofia da história universal, em contraponto com os avanços em torno à noção de uma história espinosana.

4º fase: Elaboração das conclusões da investigação.

²⁵ Podemos aceitar, como diagnóstico hipotético inicial, que a idéia de totalidade social presente na filosofia da história hegeliana supõe que toda sociedade histórica é constituída por uma infinidade de determinações concretas, nenhuma das quais seria, em sua essência, externa às outras; por isso, em seu conjunto formariam uma totalidade orgânica original, refletindo-se num princípio interno único, enquanto verdade de todas as determinações concretas. Frente a esta noção de uma totalidade organizada em torno de um princípio interno único, uma contradição simples que se desenvolveria ao longo da vida histórica de uma sociedade determinada, a perspectiva espinosana daria força a outra concepção, que permitiria afirmar que a “verdade” de determinada configuração histórica estaria sempre associada a uma articulação complexa entre diferentes instâncias, externas umas às outras, e relativamente autônomas, cada uma delas conformando atividades e relações segundo lógicas diferenciais e modos específicos de determinação, com tempos e ritmos próprios e diferentes entre si. Trata-se, reconhecidamente, do diagnóstico que Althusser e seus discípulos fizeram nos anos 60, do qual podemos apreciar o valor orientador num terreno árido e dificultoso, mas cujas aristas simplificadoras gostaríamos de polir. O tomaremos, então, enquanto pergunta e enquanto problema.

²⁶ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, 2 tomos, Trad. José Gaos, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1946.

BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, L. *Écrits philosophiques et politiques*, Vol. 1, Paris, Stock/IMEC, 1994.
- _____. *Écrits philosophiques et politiques*, Vol. 2, Paris, Stock/IMEC, 1995.
- _____. “Elementos de autocrítica”, em *Posições I*, Rio de Janeiro, GRAAL, 1978.
- _____. *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1968.
- _____. *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.
- ARANTES, P. *Hegel e a ordem do tempo*. Tradução e prefácio, Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Editora Hucitec, 2000.
- _____. *Ressentimento da dialética*, São Paulo, Paz e Terra, 1996
- ARMOUR, L. *Being and Idea. Developments of some Themes in Spinoza and Hegel*. Hildesheim: G. Olms, 1992.
- BALIBAR, E. *Spinoza et la politique*. Paris, PUF, 1985.
- _____. “Spinoza: from individuality to transindividuality” (A lecture delivered in Rijnsburg on May 15, 1993).
- _____. *Spinoza, Il transindividuale*, Milano, Edizioni Ghibli, 2002.
- BAYLE, P. *Écrits sur Spinoza*. Textes choisis et présentés par F. Charles Daubert et P.-F. Moreau. Paris, Berg International, 1984.
- BLOCH, O. (Org.). *Spinoza au XX^e siècle*, Paris, PUF, 1993.
- BOVE, L. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.
- CAHIERS SPINOZA, Numéro 4, Hiver 1982-83, Paris, Éditions Réplique, 1983.
- CHAUI, M. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. I: *Imanência*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, São Paulo, Moderna, 1995.
- _____. “Linguagem e liberdade: o contradiscurso de Baruch Espinosa”, em *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo. Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- _____. “O jovem Marx leitor de Espinosa”, em FIGUEIREDO, E. L., CERQUEIRA, G. F., KONDER, L. (Eds.), *Por que Marx?*, Rio de Janeiro, Graal, 1983.

_____. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

DEL LUCCHESI, F. e MORFINO, V. (orgs.). *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, Milano, Edizioni Ghibli, 2003.

DEL LUCCHESI, F., *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Edizioni Ghibli, 2004.

DELBOS, V. *O espinosismo*. São Paulo, Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, G. *Spinoza et le probleme de l'expression*. Paris, Minuit, 1968.

ESPINOSA, B. *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1972, 4 v.

_____. *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Vidal Peña, Buenos Aires, Orbis, 1984.

_____. *Ética*, tradução e notas de Tomaz Tadeu, Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2007.

_____. *Éthique*, texte original et traduction nouvelle par Bernard Pautrat, L'ordre philosophique, Collection dirigée par François Wahl, Paris, Éditions du Seuil, 1988.

_____. *Correspondencia*, traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

_____. *Pensamentos metafísicos, Tratado da correção do intelecto, Ética, Tratado político, Correspondência* [cartas 2, 4, 9, 10, 12, 21, 32, 34, 35, 36, 50], seleção de textos de Marilena de Souza Chaui, traduções de Marilena de Souza Chaui, Carlos Lopes de Mattos, Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, Antônio Simões, Manuel de Castro; col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1979.

_____. *Tratado breve*, traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1990.

_____. *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de la filosofía de Desartes/Pensamientos metafísicos*, traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

_____. *Tratado da reforma da inteligência*, tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira, Martins Fontes, São Paulo, 2004.

_____. *Traité de la Réforme de L'Entendement*, tradução, introdução e notas de Bernard Rousset, Paris, Vrin, 1992.

_____. *Tratado Político*, traducción, prólogo y notas de Atilano Dominguez, Madrid, Alianza, 1986.

_____. *Tratado teológico-político*, tradução, introdução e notas de Diogo Pires. Martins Fontes, São Paulo, 2003.

_____. *Tractatus theologico-politicus / Traité théologique-politique*, texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, PUF, 1999.

_____. *Ouvres*, vol. IV: *Traité politique, lettres*. Tradução e notas de Charles Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1966.

FISCHBACK, F. *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, PUF, 2005.

GUÉROULT, M. *Spinoza. I: Dieu (Éthique, 1)*. Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

_____. *Spinoza. II: L'Âme (Éthique, 2)*. Paris, Aubier-Montaigne, 1972.

HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica* (2 Tomos), Buenos Aires, Solar/Hachette, 1968.

_____. *Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____. *Foi et savoir*, Paris, Vrin, 1988.

_____. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, 2 tomos, Trad. José Gaos, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1946.

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. de W.Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

JAQUET, C. *Sub Specie aeternitatis*. Paris, Kimé, 1993.

KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2002.

LEBRUN, G. *La patience du Concept: essai sur le discours hegelien*, Paris, Gallimard, 1972.

_____. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

LEVY, L. *O Autômato Espiritual – A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre, L&PM, 1998.

MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza*, Paris, La Découverte, 1990.

_____. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. Les Parties: I, II, III, IV, V*, Paris, P.U.F., 1994-2001.

_____. *Avec Spinoza, Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, PUF, 1992.

MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988.

MONTAG, W. e TOLZE, T. (eds.). *The New Spinoza*, USA, University of Minnesota, 1997.

MOREAU, P. “Les principes de la lecture de L'Écriture sainte dans le TTP” in *L'Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*. Groupe de Recherches Spinozistes, Travaux et Documents, n° 4, Paris, 1992.

_____. *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.

_____. *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006.

MORFINO, V. (curador), *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine Settecento*, Milano, Edizioni Unicopli, 1998.

_____. *Incursioni spinoziste. Causa, tempo, relazione*. Milano, Mimesis, 2002.

_____. “Sotto strati di notte. Il ‘caso’ Spinoza nella Germania della prima metà dell'Ottocento”, em Battistel, G., Del Lucchese, F., Morfino (curadores), *L'abisso dell'unica sostanza. L'immagine di Spinoza nella prima metà dell'Ottocento tedesco*, Macerata, Quodlibet, no prelo).

_____. *Substantia sive organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Milano, Guerini e Associati, 1997.

NEGRI, A. *A anomalia salvagem. Poder e potência em Spinoza*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1993.

_____. *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Roma, Manifestolibri, 2002.

_____. *Spinoza subversif*. Paris: Kimé, 1994.

NORRIS, C. *Spinoza & the origins of Modern Critical Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.

PASCUCCI, M. *La potenza della povertà. Marx legge Spinoza*, Verona, Ombre corte, 2005.

QUADERNI MATERIALISTI 5, *Spinoza, resistenza e conflitto*, Edizioni Ghibli, 2006.

REVAULT D'ALLONNES, M. e RIZK, H. (comp.). *Spinoza: Puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994.

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ETRANGER, Tome 184, *Spinoza. La Cinquième Partie de L'Éthique*, Paris, PUF, 1994.

REZENDE, C.N. “Idéia verdadeira e História”, em *Cadernos Espinosanos*, No. II, tomo 2. São Paulo: FFLCH-USP, 1997, pp. 103-133.

ROUSSET, B. *L'immance et le salut, regards spinozistes*, Paris, Kimé, 2000.

_____. *La perspective finale de L'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme*. Paris, J.Vrin, 1968.

SAFATLE, V. “O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo”, *Kriterion*, n. 27.

ZOURABICHVILI, F. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, Paris, PUF, 2002.

SANTIAGO, H. *O uso e a regra: ensaio sobre a gramática espinosana*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 2003.

TATIÁN, D. *La cautela del salvaje*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2002.

TEIXEIRA, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, São Paulo, Unesp, 2001.

TOSEL, A. *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994.

_____. *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Paris, Editions Aubier Montaigne, 1984.

VAYSSE, J-M. *Spinoza dans l'Idéalisme Allemand*, Paris, Vrin, 1994.

VIDAL PEÑA. *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

YOVEL, Y. *Espinosa e outros hereges*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.

ZAC, S. *Spinoza en Allemagne*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.

SALAZAR PANIAGUA. F.: *Marx y Spinoza. Problemas del método y del conocimiento*, Medellín, Universidad de Antioquia, 1986.