

Vix
(Ética IV, Apêndice, capítulo 7)
ou: é possível salvar-se sozinho?*

Jean Marie Beyssade

Eu me disponho a discutir uma tese que eu creio ser falsa. Ela consiste em sustentar que, para Espinosa, a salvação de um indivíduo passa *necessariamente* pela mediação da relação política. Essa tese está na base da oposição tradicional entre Descartes, filósofo do ego solitário, que se retira em seu quarto aquecido para reconstruir teoricamente o mundo, e Espinosa, filósofo da comunidade, que contribui ativamente ao desdobramento afirmativo de uma potência de pensar e de agir compartilhada. Não é aqui o lugar de mostrar como essa apresentação contrastada é inadequada em relação a Descartes. Examinarei apenas se ela é adequada às posições de Espinosa. E visto que essa é a regra do jogo que jogamos juntos, buscarei na quarta parte da Ética o essencial de minha resposta.

Eu parto de uma excelente formulação de Pierre Macherey¹. «Habituo-nos a designar as articulações do raciocínio seguidas por Espinosa utilizando o termo 'livro', e falamos dos 'livros' I, II, III, IV e V da Ética, levando assim a pensar que esta poderia ser uma coleção de tratados autônomos, - para ser breve, uma ontologia ou uma teologia, uma epistemologia acompanhada de uma física e de uma fisiologia, uma psicologia, uma política e para terminar uma ética - reunidas e publicadas em uma certa ordem». Eu lamento com P. Macherey esse hábito adquirido que nos expõe a efeitos infelizes. Pois, para ser breve, segundo sua expressão, ele conduz a 1º) fazer da quarta parte, considerada a partir de então como um tratado autônomo, uma política: o que creio ser falso. E conduz a 2º), o que creio ser ainda mais falso, considerar essa «política do quarto livro» (como se dirá indevidamente) como a condição, necessária ainda que não suficiente, da parte seguinte, o «quinto livro» como se dirá, que seria uma ética. Assim, no fim das contas, a liberdade ética (isto é, a potência do entendimento ou a liberdade do homem, segundo os títulos e subtítulos da quinta parte) dependeria da liberação política (visto que, para ser breve, a quarta parte rebatizada quarto livro seria essencialmente um tratado de política).

* Artigo originalmente publicado na Revue de Métaphysique et de Morale, v. 99, n. 4, p. 493-503. Agradecemos a gentileza dos editores, que nos autorizaram realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista.

1 *Avec Spinoza*, PUF, 1992, p. 71.

O texto da quarta parte confirma essa dependência? É o que eu vou discutir. Eu tomo como meu fio condutor o capítulo VII do Apêndice, capítulo de algumas linhas que eu começo a ler em sua curta integralidade, visto que a minha comunicação será um comentário dele.

Não pode ocorrer que (*fieri non potest ut*, é absolutamente impossível) o homem não seja uma parte da natureza (*Naturae pars*) e não siga a ordem comum desta (*communem ejus ordinem*); mas (*sed* que precede um simples ponto e vírgula) se ele vive entre indivíduos tais <que> (*si inter talia individua versetur quae*, se ele se encontra em meio a indivíduos tais) que eles convêm (*conveniunt*) com sua natureza de homem (*cum ipsius hominis natura*, com a sua natureza de homem ou com a natureza deste homem), por isso mesmo (*eo ipso*, de imediato, automaticamente) sua potência de agir será secundada e fomentada. Mas se ao contrário (*At si contra*, aqui chegamos na questão! precedida de um ponto e não de um ponto e vírgula, é a oposição, *at*, das duas hipóteses, *si*, opostas, *contra*) ele se encontra em meio a indivíduos tais <que> (*inter talia sit quae*) que de forma alguma convêm com sua natureza (*minime conveniunt*: *minime* é um superlativo, absoluto ou relativo, que significa o menos possível e, portanto, em uma primeira aproximação, ele equivale à negação mais forte, e de forma alguma) dificilmente poderá (*vix poterit*, quase não terá o poder ou a possibilidade) acomodar-se a eles (*iisdem sese accommodare* adaptar-se ou acomodar-se a esses indivíduos desconvenientes) sem uma profunda transformação dele mesmo (*absque magna ipsius mutatione*).

Vix, 'dificilmente'. Eu dei essa pequena palavra-chave como título à minha comunicação, pois ela pode ser interpretada em dois sentidos opostos. Eu preciso a questão, e os dois sentidos possíveis da resposta que nosso *Vix* lhe fornece.

A questão é saber o que ocorrerá se um homem tiver que coexistir com indivíduos que desconvem com a sua natureza, se ele deve acomodar-se à sua presença e à sua natureza incômoda. Uma coisa é certa: a ordem comum da natureza impõe suas coações, e os termos discordantes, aqui nosso homem e os indivíduos que o cercam, deverão encontrar entre eles um tipo de equilíbrio. Mas há uma multidão de equilíbrios concebíveis, até a morte que suprime a contradição eliminando um dos termos. Um homem pode adaptar-se a um ambiente hostil deixando-se profundamente alterar ou arrancar à sua ipseidade, mudar do exterior por esses obstáculos (*magna ipsius mutatio*): esta é a definição da servidão que se opõe à liberdade humana na quarta e na quinta partes. Mas o triunfo, inevitável, da ordem comum da natureza passa necessariamente por essa diminuição de sua potência de agir em um resultado que exprime mais a natureza das causas exteriores hostis do que a sua própria? ou é possível salvar-se, a si mesmo e sua ipseidade, em meio aos modos mais inimigos? A resposta de Espinosa fixará o grau de dependência entre a salvação, que podemos identificar com a manutenção de seu ser próprio, e a política, que organiza as conveniências e atenua as desconveniências para nos instalar na primeira hipótese. Ora, a resposta de Espinosa constitui-se de duas palavras, *vix poterit*, dificilmente será possível ou quase não terá o poder de salvar-se sozinho em meio a modos hostis.

'Dificilmente possível', *Vix*, o que isso significa? Em uma filosofia da necessidade onde o possível não é fácil de compreender, o 'dificilmente possível' o é menos ainda. A expressão, entretanto, não é rara em Espinosa e é preciso tentar compreendê-la. Duas leituras se apresentam aqui para o *Vix*.

A leitura fraca o entenderá como uma maneira discreta e talvez irônica de dizer a impossibilidade. Nesse caso poderemos estabelecer entre as partes IV e V, que entretanto se tornaram o livro IV da política e o livro V da Ética, uma rigorosa dependência. Sem o precedente de uma política que organiza os encontros, seria na realidade totalmente impossível, *fieri non potest ut*, para um homem individual salvar-se sozinho, tornar-se um homem livre ou um sábio. ‘Quase não poderá’ equivaleria a: ‘não poderá’².

A leitura forte o entenderá ao contrário como uma possibilidade de guardar a sua identidade, que subsistiria em meio ao ambiente mais hostil. A salvação em tais condições será certamente rara e difícil (Ética V 42, esc.) mas não absolutamente impossível. Uma política que otimiza os encontros entre concidadãos permanecerá eminentemente desejável e útil essencialmente, *apprime utile* (Ética IV, Ap. cap. 12) mas não absolutamente necessária. ‘Difícilmente é possível’ equivaleria então a: ‘é possível’³.

Eu escolho esta segunda leitura. Por quê?

Se eu escolho a leitura forte, – e eu passo aqui à minha segunda parte, ao corpo de minha análise – é por causa do contraste incontestável no tão curto capítulo VII entre as duas modalidades que presidem respectivamente a primeira e a última proposições: a absoluta necessidade para a submissão à ordem comum da natureza; a abertura de uma pequena janela, a improvável possibilidade de um *Vix*, para a manutenção de sua essência ativa em meio aos obstáculos. Retomemos de mais perto esses dois momentos.

A

Nec fieri potest ut, é impossível que... Alguma coisa não admitirá jamais a reserva de um *Vix*, e esse impossível absoluto diz respeito à relação do homem com a Natureza em geral, com sua ordem global. Que se trate da espécie humana ou de tal homem singular, Jacó ou Simeão, Orestes ou Nero, René ou Benoît, o homem é necessariamente uma parte da Natureza. E será necessário com a mesma necessidade, de bom ou mau grado, que ele siga sua ordem global. A primeira frase do capítulo VII retoma, com as três grandes proposições sobre a servidão 2, 3 e sobretudo 4, a última frase do capítulo precedente que ela repete. Parte da natureza inteira, *pars totius naturae*, a natureza humana é coagida e forçada, *cogitur*, a conformar-se, a obedecer, *obtemperare*, às suas leis, *cujus legibus*, é a esta natureza, *cui*, que ela é forçada a adaptar-se ou a acomodar-se, *cogitur sese accommodare* (as duas palavras se encontram na última linha do capítulo VI, adaptar-se à natureza inteira, e do capítulo VII, adaptar-se aos indivíduos vizinhos), de uma infinidade de maneiras ou quase, *in infinitis modis paene*, de mil e uma maneiras (para retomar uma feliz formulação de Ch. Ramond).

Sobre essa primeira frase do capítulo VII, que repete o capítulo VI, eu faço três observações.

2 Esta leitura explica, talvez, a tradução incorreta de Émile Saisset, que esqueceu o ‘*Vix*’: «si au contraire il est en rapport avec des individus contraires à sa nature, il est impossible que l’équilibre s’établisse sans une grande perturbation» («se ao contrário ele está em relação com indivíduos contrários à sua natureza, é impossível que o equilíbrio se estabeleça sem uma grande perturbação»).

3 Pensamos aqui na segunda carta de Descartes a Mesland sobre a liberdade, de 9 de fevereiro de 1645, em AT IV 173 11.19-20: «quando uma razão muito evidente nos leva para um lado, embora, moralmente falando, nós quase não possamos escolher o partido contrário, *vix possimus in contrariam ferri*, falando de um ponto de vista absoluto, entretanto, nós o podemos».

1) Essa impossibilidade absoluta é uma coação, no sentido em que a *Ética*, I, definição 7 opõe na metafísica coação e liberdade. Aqui se trata apenas de submissão, de obediência, de coação.

2) Essa coação não submete o homem a um modo finito ou a uma outra classe de modos finitos, mas à Natureza total, à sua ordem comum e às suas leis. À natureza naturante em sua liberdade, a Deus ou seus atributos? Melhor ainda talvez à natureza naturada universal em sua infinitude, à qual reenvia a relação da parte ao todo, se aproximamos a *facies totius universi* da carta 64 e o esc. da *Ética* II antes da prop. 14 sobre o indivíduo único que é a natureza total, «cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de uma infinidade de maneiras sem nenhuma modificação do indivíduo total, *absque ulla totius individui mutatione*». *O homem como qualquer outro modo finito* está submetido sem reserva à imutável globalidade do universo inteiro, *manet semper eadem* (Carta 64, G, IV, 278 1.27), à potência infinita de uma natureza por quem suas partes são governadas de uma infinidade de maneiras, *ab hac infinitae potentiae natura ejus partes infinitis modis moderantur*, e são coagidas a sofrer uma infinidade de variações, *infinitas variationes pati coguntur* (Carta 32, G, IV, 173 11.6-8).

3) Enfim, essa coação metafísica se exerce através de um leque de mutações que é infinito ou quase. Se o universo inteiro como indivíduo onipotente se mantém sem nenhuma mudança, todos os outros indivíduos que são partes dele não deixam de flutuar entre dois limites extremos, um máximo e um mínimo. Essas variações são perfeitamente indiferentes em relação à natureza inteira, cuja ordem global se realiza identicamente em todas. Mas elas não são indiferentes para o modo finito que elas afetam. Por umas, ele afirma melhor sua forma e sua força ou potência de agir. As outras, ao contrário, o contrariam, elas preenchem a essência como potência de afecções ou de afetos passivos, elas tendem a afastar o indivíduo de sua forma própria em direção a uma outra, *magna ipsius mutatio*.

Assim, a impossibilidade absoluta como coação, coação exercida pela natureza global em sua integralidade, e coação implicando para cada modo finito uma infinidade de variações possíveis para mais ou para menos: eis as três características que me parecem marcar essa primeira frase do capítulo VII.

B

As duas hipóteses opostas que ocupam as duas frases seguintes e que são introduzidas juntas por um *sed*, «mas», se inscrevem no horizonte da necessidade inicialmente afirmada. Elas a prolongam, certamente, mas dela distinguindo-se também e separando-se até a dissonância final do *Vix*. Examinemos um momento o conjunto relacionado dessas duas hipóteses para apreciarmos bem a progressão delas. Uma translação ocorre, de uma relação global (eu no todo) a uma relação local (eu entre tal e tal, entre este e aquele, entre vocês e diante de vocês). Eu destaco três deslocamentos.

1) O homem não é mais colocado em relação com a Natureza, no singular, mas com indivíduos, no plural, com indivíduos qualificados, *talia individua*, qualificados em uma e outra hipótese de modo inverso como convenientes ou como no máximo da inconveniência. Deixamos assim o reino absoluto da natureza infinita para os encontros entre modos finitos, para a multiplicidade dos indivíduos em que cada um é uma totalidade ao lado de outras, de potência desigual, certamente, mas sempre finita.

2) Dessa forma, a relação não é mais expressa pela preposição de inerência, *in*, mas pela preposição da interação *inter*. Um modo está em sua substância, em Deus, como em

outra coisa; e ele está também, embora em um sentido diferente, no conjunto da natureza como uma parte está em seu todo. A essa inerência se opõe a relação de um indivíduo com outros indivíduos entre os quais ele está ou está situado (*sit, versetur*). Um indivíduo se volta para tal ou tal outro indivíduo e entra em relações com ele: esse é o duplo sentido do latim *versari*. Nessas relações interindividuais nenhuma imanência, o homem que encontra outros indivíduos não está neles, nem eles nele. Ele os encontra em seu caminho, lado a lado ou face a face, o que não ocorre, certamente, no caso da natureza inteira. Estamos agora na ordem comum da natureza tal como definida e descrita na Ética II 29 esc. com os encontros fortuitos das coisas, *ex rerum nempe fortuito occursu*, que ocorrem de fora, *externe*.

3) Chegamos por aí em uma diferença na modalidade causal do necessário. Com a imanência na natureza inteira, a coação metafísica era incondicionada: nenhuma interioridade em mim que fosse exterior a Deus ou à natureza e que pudesse resistir a ele. Mas com modos finitos que devem se ajustar na ordem comum da natureza, como dois corpos em um choque, forças exteriores se encontram. Desde a primeira hipótese, que me situa entre indivíduos que estão de acordo com a minha natureza, vemos distinguirem-se os dois agentes cuja causalidade se rearticulará no momento final. De um lado minha potência de agir, *potentia*, me abre um campo de possibilidades na medida das minhas forças, uma margem determinada de futuros contingentes. De outro lado, causas externas, que eu encontro ou que eu não encontro, que eu encontro sob este aspecto ou sob aquele outro, nexos infinito e infinitamente aberto que nenhum entendimento finito esgota: donde os graus desiguais da possibilidade, ligados à minha ignorância do encadeamento integral. Contingência e possibilidade voltam a ter sentido para os modos finitos (Ética IV, def. 3 e 4), mesmo que o entendimento infinito de Deus veja as coisas como elas são na verdade, isto é, a absoluta necessidade do resultado. Por conseguinte, não poderíamos concluir diretamente, da coação metafísica absoluta exercida pela natureza inteira sobre cada um dos seus modos, à determinação absoluta de um modo finito pelos indivíduos que o cercam, ou por uma totalidade finita que, como o corpo político, o engloba sob certas relações apenas.

Sigamos, para melhor compreender essa diferença, o jogo das duas hipóteses opostas.

Na primeira, eu encontro indivíduos que convêm com a minha natureza, e opera-se uma transferência de necessidade. Pois minha potência de agir será por isso mesmo reforçada. Que uma ajuda afaste como que de fora os obstáculos, *juvabitur*, ou que minha chama interior seja como que conservada e alimentada, *fovebitur*, as leis eternas da natureza têm um efeito absolutamente necessário: mais poder, ou seja, mais possibilidades para mim. E em termos de afetividade, um afeto de alegria. O que não garante ainda de forma alguma que eu passarei do reino dos afetos passivos ou passionais, da servidão, ao reino dos afetos ativos ou racionais, à liberdade, pois alegrias podem permanecer passivas sem conduzir minha potência de agir à ideia adequada e à força da alma (Ética IV, 59 dem.).

E na hipótese inversa, *At si contra?*

Notemos primeiramente que não há e não pode haver simetria entre os dois casos opostos. A conveniência pode ser total ou absoluta, sem qualificação; a desconveniência, não. Pois as três proposições, 29, 30 e 31 da Ética IV estabelecem que um indivíduo que eu encontro nunca poderá ser meu inimigo se ele não tiver alguma coisa em comum comigo, sem o que ele me seria apenas estrangeiro; e essa alguma coisa em comum é necessariamente boa para mim, isto é, convém com minha natureza. O máximo da desconveniência não é, portanto, uma ausência de conveniência, mas uma conveniência mínima, *minime conveniunt*. O mais mortal inimigo tem sempre nele alguma coisa pela qual nossas duas naturezas opostas concordam e concordam necessariamente.

Donde a rigorosa dedução que vai se seguir. O encontro de indivíduos no máximo da desconveniência acarreta o efeito inverso do precedente. Contrariada do exterior por obstáculos maiores, privada de alimentos como uma cidade sitiada, minha *potentia* é por isso mesmo tempo atingida. Eu sou afetado por um afeto passivo e negativo de tristeza. Mas essa passagem a uma perfeição menor não é, no entanto, passagem à servidão. Talvez seja possível salvar-se mesmo sozinho em meio a indivíduos hostis. *Vix*. De qualquer forma, servidão ou salvação, o resultado será necessário. Mas ele não é determinável em rigor por um entendimento que não conhece a integralidade dos fatores. Para julgar bem acerca dele seria necessário saber exatamente qual é a cada momento minha potência de agir, tendo em vista minha essência tal como ela foi constituída e se caracterizou ao longo de minha história. Seria necessário saber também sob qual situação eu vou entrar em contato com os indivíduos que me cercam, se eles vão ou não se mobilizar contra mim, se eu vou ou não poder tirar alimento da conveniência mínima que nos une sempre. Seria necessário, enfim, saber se algum modo totalmente exterior não vai fazer irrupção e romper o encontro a dois mortal que o delírio da paixão sugere. «Dada uma coisa qualquer, há sempre uma outra mais potente pela qual a primeira pode ser destruída» (Axioma da Ética IV). Trata-se de possibilidades; e a demonstração da *Ética IV*, pr. 3 nos convida a passar da coisa A, mais potente que o homem, à coisa B, mais potente que A. Eu posso ser morto por um legionário de Nero, mais potente do que eu. Mas uma telha pode também cair sobre um legionário que vem me matar, e sob uma certa situação ela é mais potente que ele. Sua intervenção, absolutamente necessária segundo a ordem comum da natureza, não é nem prevista nem mesmo previsível para Nero, para o legionário e para o filósofo político. A telha de que Espinosa pensa também a possibilidade na *Ética I*, Apêndice, sem ser providencial no sentido usual, ilustra ao menos eficazmente os limites do determinismo político, e a janela estreita da salvação. Nada está absolutamente perdido de antemão. *Vix*.

A distância entre a primeira frase, que retoma a absoluta coação metafísica da natureza total sobre cada um dos seus modos, e as duas seguintes, que têm em vista os dois limites da conveniência e da desconveniência entre modos finitos, é marcada pelo *sed* inicial. Ele não é nem adversativo como um *aber* alemão, não opomos à necessidade da substância uma contingência das relações entre os modos, nem explicativo como um *sondern*, não transportamos a necessidade absoluta da substância à relação entre dois modos. O *sed* é ao mesmo tempo aplicativo e dissociativo. Mostramos como a absoluta necessidade metafísica, que se exprime na ordem comum da natureza, tem sobre as relações intermodais efeitos automáticos: a força operante de cada modo é com toda necessidade aumentada ou diminuída, ajudada ou contrariada, conforme os indivíduos com os quais ele entra em relações estão mais ou menos em conveniência ou em desconveniência com ele. Nesse sentido, o *sed* é explicativo. Mas mostramos também a dissociação entre o que depende de minha natureza ou essência, e o que depende das causas externas, das múltiplas séries causais que se entrecruzam em cada encontro singular. A salvação solitária de um sábio perdido em meio a indivíduos hostis ocupa o nicho ameaçado do *Vix*. O adversativo implícito no *sed*, que a primeira hipótese mascarava primeiramente com a automaticidade da potência aumentada, acaba aqui por se explicitar. Apesar da automaticidade da potência diminuída, uma possibilidade e um poder de se salvar, que são a mesma coisa, se encontram aqui onde se cruzam a *potentia* do sábio e os meandros da Fortuna. Se essa muito improvável eventualidade ocorrer, será certamente por um tipo de necessidade eterna, *aeterna quadam necessitate* (*Ética V*, 42 esc.). Mas essa necessidade metafísica não anula, pelo contrário, a contingência dessa salvação em relação à minha essência, e sua possibilidade em relação às múltiplas cadeias da causalidade transitiva, de que apenas um entendimento infinito compreende a totalidade.

*

Eu concluo retomando a minha questão inicial: é possível salvar-se sozinho? A questão parecerá capciosa enquanto o termo *sozinho* permanecer equívoco.

Pois, em um sentido, o homem não pode ser isolado nem de Deus ou da natureza, de que ele é um modo finito, nem dos outros modos finitos. Parte da natureza, ele não pode se conceber sozinho independentemente dos outros, *per se absque aliis non potest concipi* (Ética IV, 2, dem.). Há sempre nesse sentido afecções passivas (Ética IV, 4, dem.), isto é, ao mesmo tempo ideias inadequadas e afetos passionais. O sábio não é exceção. Ele tem ideias inadequadas tanto quanto o insensato, e nunca as suas paixões são absolutamente suprimidas (Ética V, 20, esc.). Assim, o homem livre que acede à salvação na quinta parte nunca acede sozinho, em um encontro com ele mesmo ou com Deus, separando-se dos outros modos finitos que o cercam e que o afetam. Visto que nunca estamos sozinhos (se 'nós' significa os homens), salvar-se sozinho não tem sentido para Espinosa.

Mas *sozinho* pode ser tomado em um outro sentido e a questão não está esgotada. «Se em um mesmo sujeito são excitadas duas ações contrárias, deverá necessariamente produzir-se uma mudança, em ambas ou em uma só, *vel in una sola*, até deixarem de ser contrárias». (Ética V, axioma 1). O axioma se aplica igualmente ao interior de uma mesma mente entre duas ideias, por exemplo, entre uma ideia verdadeira e uma ideia inadequada que entram em conflito, como o sol da astronomia e o sol da visão, ou no interior de um mesmo corpo político, quando um sábio vive livre em meio a ignorantes. Os dois devem mudar e, no caso que nos ocupa, deve o sábio se transformar mais ou menos profundamente para se adaptar aos outros? Espinosa nunca concede que o racional seja necessariamente submetido ao passional, mesmo que ele reconheça que ele possa sempre ser vencido pela força superior de uma paixão, que ele é necessariamente exposto ou sujeito a esse risco.

Vix abre a estreita possibilidade da salvação para um solitário: trata-se de saber se um sábio pode se salvar sem uma prévia liberação política, se ele pode nesse sentido se salvar sozinho, e a resposta da quarta parte me parece positiva.

1) Os indivíduos em relação aos quais um homem se situa não são apenas os outros homens, e os outros homens não são apenas meus concidadãos no interior de um mesmo corpo político, mesmo que os homens desempenhem um papel primordial nas relações interindividuais, e a organização política um papel primordial nas relações sociais. Assim, a quarta parte da Ética estuda o meio em geral, com os homens em suas relações não políticas, e com as coisas naturais, *commoda et incommoda*, que constituem o meio vital em que eles se alimentam. Ela não é um livro ou um tratado político, ela é antes um tipo de ecologia fundamental, de que a política é um simples momento.

2) Previamente a uma liberação ética, estruturar as relações entre os homens por uma política racional é certamente de primeira importância. O capítulo V do *Tratado teológico-político* (G III 73) declarava a sociedade «muito útil e mesmo necessária ao mais alto ponto». Mas quando a Ética afina a análise e critica uma vida selvagem e rústica, ela encontra a mesma modalidade do *Vix*: «os homens quase não podem, *vix queunt*, passar toda a sua vida sozinhos⁴, *vitam solitariam transigere*». Naturalmente, ninguém nunca está sozinho no sentido estrito ou metafísico, sem relação com outros modos finitos: é absolutamente

4 Como Saisset alhures e pelas mesmas razões talvez, Robert Misrahi esqueceu aqui, na Ética IV 35 esc., o *Vix*: «et pourtant ils ne peuvent mener une vie solitaire» («e, no entanto, eles não podem levar uma vida solitária»), p. 250.

impossível. Mas podemos, a rigor⁵, viver afastados dos outros homens, ou em dissidência com nossos concidadãos. Se a definição de homem como animal social agradou muito à maioria, *plerisque valde arriserit*, o caso de exceção não é, portanto, esquecido, ainda que no todo a sociedade política, *ex hominum communi societate*, engendre mais comodidades do que incomodidades. Nem o Estado nem mesmo a sociedade dos homens são assim condições absolutamente necessárias da salvação.

3) O homem não está submetido pela ordem comum da natureza ao meio que o cerca, aos indivíduos entre os quais ele se encontra e, se eles lhe são desconvenientes ao extremo, às paixões ruinsas que essas causas externas suscitam nele. O homem está sempre necessariamente exposto às paixões, *passionibus obnoxius*, exposto, *obnoxius*, e não submetido⁶. Ele está sempre submetido, submetido e não somente exposto, à ordem comum da natureza que exerce sobre ele sua coação e a qual ele só tem a obedecer. Mas essa submissão metafísica, longe de implicar a servidão ética à paixão, liberta o sábio. O sábio, que sempre tem necessariamente paixões, nem por isso é necessariamente submetido a elas. «*Vix animo movetur*, dificilmente é movido pela paixão» (Ética V, 42 esc.). Ora, «o esforço da melhor parte de nossa alma convém, *convenit*, com a ordem da natureza inteira» (Ética IV, Ap., cap. 32): convém sempre e necessariamente com ela. A razão tem sempre como aliada a natureza inteira, e é por isso que a razão do sábio não é condenada a se transformar para se conformar à desrazão dos vizinhos. Ela pode permanecer idêntica a ela mesma, solitária, esperando ser seguida. Pois a sabedoria é acessível a todos e a cada um.

Terminemos com um exemplo, que é também um modelo, *exemplar*.

Como exemplo de um sábio que sobrevive aos desastres políticos, os comentadores de Espinosa não recusarão talvez o pequeno judeu de Amsterdam que concluiu, entre 1670 e 1675, o que eles chamam os livros IV e V da Ética. Em 1672, os exércitos de Luís XIV invadiram as Províncias Unidas e o populacho massacrou os irmãos De Witt. Espinosa viveu em meio a essas circunstâncias muito desconvenientes à sua natureza: *Ultimi barbarorum*, aos extremos da barbárie. Ora, nós o encontramos nesses anos conturbados em meio ao exército invasor, que ele visitou, e ele terminou a sua Ética: *absque magna ipsius mutatione*, tem-se o desejo de dizer, sem perder grande coisa de sua ipseidade. Apenas em seguida ele se pôs a redigir o *Tratado político*, que ele, aliás, não terminou. Pois é a ética que funda a política, e não o inverso.

Tradução de Mariana Campos

UFBA

Revisão de Marcos André Gleizer

UERJ/CNPq

5 «Para adquirir esses bens, dificilmente bastariam as forças de cada um, *vix uniuscujusque vires sufficient*, se os homens não prestassem uma ajuda recíproca», na Ética IV, Apêndice, cap. 28.

6 O erro que consiste em traduzir *obnoxius* por *submetido* na Ética IV 4 corolário é corrente: o encontramos em Appuhn e Misrahi como já em Saisset. Ele se explica, sem dúvida, pela proximidade dos dois conceitos na primeira frase da Ética IV Prefácio: «Com efeito, o homem, exposto aos afetos, *affectibus obnoxius*, não é senhor de si, mas depende da fortuna, cujo poder é tal que ele muitas vezes, *saepe*, é coagido, *coactus*, a fazer o pior, vendo o melhor».

Referências bibliográficas

MACHEREY, P. *Avec Spinoza*, Paris, PUF, 1992.

SPINOZA, B. *Opera*, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, 4 vol., Carl Winter, Heidelberg, 1925.

RESUMO

O artigo discute uma tese que o autor julga ser falsa, a saber, a tese que consiste em sustentar que, para Espinosa, a salvação de um indivíduo passa necessariamente pela mediação da relação política e que, no fim das contas, a liberdade ética dependeria da liberação política. A explicitação da inadequação desta tese toma como fio condutor o comentário detalhado do capítulo VII do Apêndice da quarta parte da Ética, com ênfase na análise da função central que a expressão *vix* aí desempenha.

Palavras-chave: Liberdade ética; liberação política; indivíduo; relações interindividuais; adaptação; submissão.

ABSTRACT

*The article discusses a thesis that the author considers to be false, namely, the thesis that consists of sustaining that, for Spinoza, the salvation of an individual necessarily goes through the mediation of the political relationship and that, in the end, ethical freedom would depend on political liberation. The explanation of the inadequacy of this thesis takes as its guiding thread the detailed commentary of chapter VII of the Appendix of the fourth part of Ethics, with emphasis on the analysis of the central function that the expression *vix* plays there.*

Keywords: *Ethical freedom; political liberation; individual; inter-individual relationships; adaptation; submission.*