

# TRADUÇÃO

## O SPINOZISMO DISFARÇADO DE LOCKE [PARTE 1]<sup>1</sup>

WIM KLEVER<sup>2</sup>

TRADUÇÃO DE VICTOR FIORI AUGUSTO<sup>3</sup>

REVISÃO TÉCNICA DE FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA<sup>4</sup>

Uma torrente de evidência textual é aduzida neste artigo, pela qual se demonstra incontestavelmente que Locke não apenas foi muito influenciado pelas obras de Spinoza, mas também adotou e deu seguimento a todos os itens principais de sua física, epistemologia, ética e teoria política. Ele já estava fascinado pela renovação spinozana da filosofia de Descartes quando ainda era íntimo e colaborador de Boyle em Oxford. Colocado junto ao texto original, o grande número de suas citações e cripto-citações do texto de Spinoza não apenas traz à luz uma interpretação nova, e mesmo revolucionária, de sua obra, mas também conduz a um melhor entendimento da posição do filósofo holandês em relação à física. Tal como Van den Enden deve ser considerado (desde a descoberta de seus escritos políticos em 1990) o mestre filosófico de Spinoza, assim devemos, a partir de agora, considerar Spinoza o real mestre filosófico de Locke, o qual, temendo por sua vida, tão habilmente encobriu e de modo nada ingênuo negou suas raízes que, fora uns poucos contemporâneos clarividentes, nenhum estudioso dos três séculos passados observou sua linhagem.

A literatura secundária não vê influência da filosofia revolucionária de Spinoza em John Locke, e nem mesmo discute a ausência de tal relação. Sintomática é a recente biografia abrangente e volumosa de Roger Woolhouse, na qual o nome de Spinoza não aparece no texto ou no índice de nomes.<sup>5</sup> Em sua antecessora de meio século, a biografia de Maurice Cranston, o nome ‘Spinoza’ é mencionado apenas uma vez, mas de maneira um tanto acidental.<sup>6</sup> Excetuando a contribuição do presente autor a uma conferência sobre *Spinoza around 1700* [*Spinoza por volta de 1700*], e abstraindo as avaliações costumeiras e comparações superficiais nos manuais acadêmicos da história da filosofia, não existe nenhum tratamento sistemático que discuta o relacionamento filosófico entre os dois, ou que tente explicar sua eventual oposição.<sup>7</sup>

Esse fato é um tanto curioso, porque não é de desconhecimento dos estudiosos que Locke, exato contemporâneo de Spinoza<sup>8</sup>, já em 1664 estava fascinado por sua obra heterodoxa *Principia*

---

<sup>1</sup> Publicação autorizada pelo autor.

<sup>2</sup> Professor emérito da Universidade Erasmus (Roterdã).

<sup>3</sup> Graduando em Filosofia (USP).

<sup>4</sup> Doutorando em Filosofia (USP).

<sup>5</sup> Roger Woolhouse, *Locke. A Biography* [*Locke. Uma biografia*] (Cambridge UP 2007). \* Quero agradecer Jonathan Israel, Victor Nuovo, Emanuela Scribano, Paul Schuurman, J. R. Milton, Matthew Stewart, Rebecca Goldstein, John Attig e minha esposa Marianne por seu inestimável auxílio, conselho e apoio moral no longo caminho até este artigo.

<sup>6</sup> Maurice Cranston, *John Locke. A Biography* [*John Locke. Uma biografia*] (Oxford UP 1957, reimpressão 1985). “Refugiados políticos foram tão bem aceitos em Amsterdã como o foram os dissidentes religiosos; e, embora seja verdade que Spinoza, exato contemporâneo de Locke, foi expulso da cidade, seus perseguidores foram seus colegas judeus e não os burgueses da cidade” (231-232).

<sup>7</sup> Wim Klever, “Slocke, alias Locke in Spinozistic Profile” [“Slocke, ou Locke em contorno spinozista”] em Wiep van Bunge e Wim Klever (eds), *Disguised and overt Spinozism around 1700* [*Spinozismo disfarçado e aberto por volta de 1700*] (Leiden: Brill 1986) 235-261. O livro de Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* [*Iluminismo radical. A filosofia e a formação da modernidade 1650-1750*] (Oxford 2001), não é uma exceção, pois nessa obra a oposição entre Spinoza e Locke (iluminismo radical versus iluminismo moderado), embora frequentemente declarada, é tratada mais comparativamente do que sistematicamente discutida.

<sup>8</sup> Ambos nasceram em 1632.

*Philosophiae Renati des Cartes more geometrico demonstrata* (1663). Ele escreveu em sua caderneta: “Spinoza / Quid ab eo scriptum praeter partem 1 & 2 principiorum Cartesii. 4o.63. Meyer / Ludovicus. Quid ab eo scriptum”.<sup>9</sup> Quando a *Philosophia S. Scripturae Interpres. Exercitatio Paradoxa* de Meyer apareceu três anos depois (1666), foi comprada por Locke. Está bem estabelecido que as outras obras de Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (1670) e *Opera Posthuma* (1677), foram adquiridas imediatamente após a sua publicação. E elas não eram apenas ornamentos obrigatórios de sua rica biblioteca. Ele as estudou meticulosamente, o que é comprovado por seu resumo de uma passagem importante no TTP, cap.1, e por suas anotações a algumas proposições da *Ethica* I.<sup>10</sup> Ele se defendeu da acusação de ‘spinozismo’ do bispo Stillingfleet com a frase bem conhecida: “Eu não sou tão versado em Hobbes ou Spinoza para ser capaz de dizer quais eram suas opiniões nesse assunto” [como pensar a revelação enquanto imaginação], mas ele tinha razão suficiente para uma rejeição nada ingênua de qualquer relação com esse ‘difamado nome’!

A recepção inicial da obra de Locke não era tão inequívoca acerca da sinceridade de sua negativa quanto as avaliações posteriores de sua posição na história da filosofia até hoje. William Carroll, um competente linguista e filósofo, publicou em 1706 *A Dissertation upon the Tenth Chapter of the Fourth Book of Mr. Locke’s Essay Concerning Humane Understanding* [Uma dissertação sobre o décimo capítulo do quarto livro do Ensaio sobre o entendimento humano do Sr. Locke], na qual

ele acusa Locke de ensinar ‘a doutrina de Spinoza’ por todo o *Ensaio*, mas de estabelecer ‘final e completamente’ a ‘hipótese’ de Spinoza no capítulo intitulado ‘Of our knowledge of the Existence of a God’ [‘Do nosso conhecimento da existência de um Deus’]. A hipótese em questão é “a existência eterna de apenas uma substância material pensante e extensa, modificada diferentemente em todo o mundo, isto é, a existência eterna do próprio mundo inteiro”.<sup>11</sup>

Estando convencido da correção do julgamento de Carroll por ter estudado pessoalmente a sua dissertação, eu estava, por minha vez, surpreso com o argumento *ex auctoritate* de Brown para descartá-lo, embora dissentisse da corrente dominante: “Locke e Spinoza têm sido tão longamente representados como diametralmente opostos que os estudiosos, no século vinte, têm considerado difícil levar a acusação de Carroll a sério”.<sup>12</sup> Carroll estava em boa companhia. Um famoso professor na universidade da Frísia, Ruard Andala, fez seus estudantes defenderem publicamente a tese de que “*non pauca etiam Lockii [...] Spinozistica fundamenta*” (A filosofia de Locke é construída sobre muitos fundamentos spinozistas).<sup>13</sup> Para Leibniz, Locke é na verdade apenas uma débil imitação de

<sup>9</sup> Bodl. MSS Locke f. 27, p. 5: “Spinoza, o que mais ele escreveu fora as partes I & II dos Princípios de Descartes, 4o. 63; Lodewijk Meyer: há algo escrito por ele?” Meyer, amigo e colaborador de Spinoza, escreveu a introdução desse trabalho a pedido especial de Spinoza. Nela, ele explicou que Spinoza discordava de Descartes em muitos pontos e também mencionou três deles. Eu agradeço os estudiosos J. R. Milton e P. Schuurman por trazerem o manuscrito à minha atenção. A passagem também é citada por R. Klibansky e J. Gough em sua edição de John Locke, *Epistola de Tolerantia / A Letter on Toleration [Carta sobre a tolerância]* (Oxford 1968), p. xxxi. Sua observação a essa citação diz: “Considerando quão profundamente diferente era a abordagem de Locke aos problemas filosóficos da abordagem de Spinoza, seu interesse manifesto nos escritos de Spinoza é algo surpreendente. [...] Ele expressou sua intenção de descobrir quais outras obras de autoria desse autor existiam”.

<sup>10</sup> As seguintes abreviações são utilizadas neste artigo. TTP para *Tractatus theologico-politicus*, PPC/CM para *Principia Philosophiae Renati des Cartes*, com seu apêndice *Cogitata Metaphysica*. TP para *Tractatus Politicus*, TIE para *Tractatus de Intellectus Emendatione*, KV para *Korte Verhandeling*, TTG para *Two Treatises of Government*, RC para *Reasonableness of Christianity as delivered in Scriptures*. Os trechos da obra de Spinoza são reconhecíveis por uma barra entre os números. Os títulos não são repetidos desnecessariamente.

<sup>11</sup> Stuart Brown, “Locke as secret ‘Spinozist’: the Perspective of William Carroll” [“Locke como ‘spinozista’ secreto: a perspectiva de William Carroll”] em Van Bunge / Klever, *Disguised and overt Spinozism around 1700 [Spinozismo disfarçado e aberto por volta de 1700]*, op. cit., p. 213-225. Citação na p. 230.

<sup>12</sup> Op. cit., p. 216.

<sup>13</sup> Franeker 1748, p. 6. A única cópia desse livro conserva-se na Biblioteca Provincial da Frísia em Leeuwarden sob a marcação Pb 18254. Andala associou Locke aos cripto-spinozistas De Volder e Boerhaave, Cf. Wim Klever, “Burchard De Volder (1643-1709). A Crypto-spinozist on a Leiden Cathedral” [“Burchard De Volder (1643-1709). Um cripto-spinozista em uma cátedra de Leiden”] em *LIAS* 15 (1988) 191-241 e Idem, *Boerhaave sequax Spinozae [Boerhaave seguidor de Spinoza]* (Vrijstad 2006).

Spinoza. “A intuição não declarada de Leibniz de que Locke era até certo ponto spinozista, a propósito, é provavelmente mais compreensível do que geralmente se admite nas interpretações modernas da obra do grande empirista”.<sup>14</sup> E Locke não ‘colaborou’ de perto, no final dos anos noventa, com Van Limborch e o spinozista De Volder, a fim de fabricar para o amigo de Spinoza, o burgomestre de Amsterdã Johannes Hudde, uma fórmula adequada para a questão da unicidade de Deus, isto é, para a unidade do pensamento e da extensão, da mente e da matéria? Sob a estrita condição de que isso fosse mantido em segredo, Locke subscreveu à paráfrase de De Volder da teoria spinozana de que Deus é a coisa ou a substância pensante infinita (*rem vel substantiam cogitantem eamque [...] infinitam*), porque “é impossível que o pensamento não seja pensamento da matéria”.<sup>15</sup> Após a morte de Locke, um de seus amigos íntimos e bem informados, Pierre Des Maizeaux, testemunhou a seu correspondente de Berlin Jean Barbeyrac que Locke estava convencido da unidade da substância, devendo, por esta razão, ser considerado um spinozista. Nós sabemos disso pela posterior carta de resposta (22-12-1706): “Ce que vous dites du Spinozisme de feu Mr Locke, me surprend beaucoup. Puis que vous avez de très bonnes raisons de croire que Mr Locke avoit cette pensée ...” (O que você diz sobre o spinozismo do finado Sr. Locke me surpreende bastante. Pois você tem ótimas razões para crer que o Sr. Locke tinha esse pensamento ...).<sup>16</sup>

Rebecca Newberger Goldstein, autora de *Betraying Spinoza [Revelando Spinoza]* (2006), não estava distante do alvo quando escreveu, como um profeta solitário clamando no deserto, que

Locke fora ele próprio influenciado pelas ideias de Spinoza sobre tolerância, liberdade e democracia [...] Locke conheceu em Amsterdã homens que muito provavelmente falaram de Spinoza. A biblioteca de Locke não apenas incluía todas as obras importantes de Spinoza, mas também obras nas quais Spinoza fora discutido e condenado. Vale a pena notar que Locke saiu de seus anos em Amsterdã um pensador muito mais igualitário, tendo se movido decisivamente na direção de Spinoza. Ele agora aceitava, embora não aceitasse antes, a reivindicação igualitária fundamental de que a legitimidade do poder do Estado deriva do consentimento dos governados, uma frase que iria proeminentemente incluir-se na Declaração.<sup>17</sup>

Pode-se imaginar o que está errado com a atual história da filosofia, para que ela não queira prestar atenção à evidência substancial das próprias observações de Locke, à sua bem comprovada correspondência com muitos simpatizantes de Spinoza e ao inconfundível elogio ou crítica que Locke recebeu de contemporâneos por causa de suas fontes (Stillingfleet, Carroll, De Volder, Andala, Leibniz).<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Matthew Stewart, *The Courtier and the Heretic: Leibniz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World [O cortesão e o herege: Leibniz, Spinoza e o destino de Deus no mundo moderno]* (Yale 2005) p. 268.

<sup>15</sup> Ver a carta de Philippus van Limborch a Locke de 2/12 de setembro de 1698, nº 2485 (e a correspondência anterior) em E. S. de Beer, *The Correspondence of John Locke edited in 8 volumes [A correspondência de John Locke editada em 8 volumes]* (Oxford 1981). Ver também Wim Klever, “Een curieuze kwestie. Hudde in discussie met Spinoza, Van Limborch, Locke en De Volder” (no prelo).

<sup>16</sup> A carta de Barbeyrac conserva-se na Biblioteca Britânica sob a marcação MS 4281, fo. 20. A carta é citada aqui a partir de Ann Thomson, *Bodies of Thought. Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment [Corpos de pensamento. Ciência, religião, e a alma no início do Iluminismo]* (Oxford UP 2008), p. 143-144.

<sup>17</sup> Sob o título ‘Reasonable Doubt’ [‘Dúvida razoável’], publicado no *The New York Times*, 29 de julho de 2006. Como se afirmará adiante, a cronologia de Goldstein é imperfeita. Locke já tinha se apropriado por conta própria da teoria política de Spinoza antes de sua emigração para a Holanda. A respeito de sua posição epistemológica: ela data de um período muito anterior, seu tempo em Oxford. Com relação à presença, em sua biblioteca, dos livros escritos por amigos de Spinoza, cf. P. Harrison & P. Laslett, *The Library of John Locke [A biblioteca de John Locke]* (Oxford 1965).

<sup>18</sup> É aqui o lugar certo para mencionar uma outra surpreendente exceção na historiografia. Em um artigo sobre “Spinoza et les Lumières radicales” [“Spinoza e as Luzes radicais”] (em C. Secrétan, Tristan Dagron, Laurent Bove, eds, *Qu’est-ce que les Lumières ‘radicales’? [O que são as Luzes ‘radicais’?]* Paris 2007, 299-309), o spinozista alemão Manfred Walther escreve em uma seção sobre “Spinoza: un chaînon manquant de l’histoire britannique des idées” [“Spinoza: um elo faltante da história britânica das ideias”]: “que la philosophie de Locke est fécondée par Spinoza bien plus en profondeur que ne pourrait le laisser croire la simple juxtaposition de l’empiriste et du rationaliste”, qui “repose sur une base bien fragile” [“que a filosofia de Locke é fecundada por Spinoza bem mais profundamente do que poderia fazer crer a simples justaposição do empirista e do racionalista”, a qual “repousa sobre uma base bem frágil”] (p. 306-307).

E por que havia tantos filósofos franceses e italianos do século dezoito proibidos por causa dele?<sup>19</sup> Nós somos tão preconceituosos a respeito desta figura maior do Iluminismo europeu e sua grande originalidade que não admitimos predecessores que sejam parcialmente responsáveis pela constituição de sua mente?

Neste artigo, eu demonstrarei que Spinoza foi mais do que um predecessor influente. A filosofia de Locke, afirmo eu, é em todos os seus conceitos fundamentais e em suas linhas mestras uma espécie de reprodução da obra de Spinoza. Locke era, como Carroll batizou Samuel Clark, um *'Spinoza rev'ved'* [*Spinoza revivido*],<sup>20</sup> Spinoza em uma nova forma e expressão, cujo projeto original era, como mostrou a história, segredo bem guardado e dificilmente reconhecível em sua nova versão. Espero que minha afluência de argumentos, principalmente cripto-citações, convença o leitor de que ele tem de repensar o esquema da atual historiografia, na qual Locke estava apenas em uma frouxa paridade com seu companheiro holandês, sem ter qualquer relação ou afinidade com ele.

Começemos com a familiaridade 'virtual' (epistolar) de Locke com Spinoza em seu tempo de Oxford (1661-1665). J. R. Milton examina as atividades de Locke nesse período.

Em algum momento por volta de 1660, Locke conheceu Robert Boyle [...] Boyle trabalhara com filosofia natural por mais de uma década, e estava prestes a começar o envio dos resultados de suas investigações ao prelo. Durante os poucos anos seguintes, Locke tomou notas detalhadas de quase todas as suas obras à medida que eram publicadas [...] Ele começou também a ler as obras dos filósofos mecanicistas anteriores, em particular aquelas de Descartes e Gassendi. Se Gassendi teve muita influência sobre Locke, é discutível [...] A influência de Descartes, em contrapartida, foi imensa [...] Uma análise de suas notas revela uma marcante propensão em direção aos escritos de Descartes sobre física [...] Locke, a esta altura de sua vida, tinha pouco interesse em filosofia primeira.<sup>21</sup>

A relação de Locke com Boyle era bastante próxima, se não familiar. Ele não apenas o encontrava de vez em quando, como supõem muitos estudiosos, mas é também descrito pelo seu biógrafo como 'pupilo de Boyle' e 'amigo próximo', que era "admitido no encantador círculo dos quartos na rua principal de Boyle". "Locke mostrou um precoce, se não um duradouro, entusiasmo pelos experimentos [de Boyle]" e estudou todos os seus escritos.<sup>22</sup> Nós podemos imaginar que Locke não teria compartilhado as coisas que apertavam o coração de Boyle, que não teria havido discussão entre o mestre e o amigo privilegiado sobre princípios, descobertas e correspondência internacional na nova ciência mecânica deles? Bem, nesse período Boyle estava, via Heinrich Oldenburg, em frequente contato epistolar com um companheiro cientista holandês, igualmente interessado em filosofia mecanicista e do mesmo modo ocupado com experimentos químicos. Oldenburg o visitara em Rijnsburg em 1661, e ficou muito atraído por suas novas ideias, que eram críticas a respeito da física especulativa de Descartes. Já antes da fundação da Royal Society em 1662, ele atuava como secretário pessoal de Robert Boyle para o intercâmbio com Spinoza. As cartas escritas por Spinoza a Oldenburg devem ter sido lidas no *'privatissimum'* de Boyle, do qual Locke participava.

Na Carta 1 (16/26 de agosto de 1661), Oldenburg pediu mais explicações a Spinoza sobre quais eram precisamente, de acordo com ele, os *errores* de Descartes, acerca dos quais eles discutiram em Rijnsburg. Vestígios da resposta de Spinoza na Carta 2 aparecem no *Essay Concerning Human Understanding* [*Ensaio sobre o entendimento humano*] (1690) de Locke.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Ver a rica documentação de J. Israel, *Radical Enlightenment*, op. cit., para 'empirismo lockeano' na França e 'Lochisti' na Itália. Cf. também J. W. Yolton, "French materialist disciples of Locke" ["Materialistas franceses discípulos de Locke"] em *Journal for the History of Philosophy* 25 (1987) 83-104, e o seu *Thinking Matter* [*Matéria pensante*] (London 1984).

<sup>20</sup> Em duas obras: London 1705 e 1709.

<sup>21</sup> "Locke, Medicine and Mechanical Philosophy" ["Locke, medicina e filosofia mecânica"] em *British Journal for the History of Philosophy* 9 (2001) p. 226.

<sup>22</sup> Cranston, *John Locke*, op. cit., p. 75-76.

<sup>23</sup> As citações provêm de John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* [*Um ensaio sobre o entendimento humano*]. Edited with a foreword by Peter H. Nidditch (Oxford 1975).



<p>Eles [Bacon e Descartes] teriam facilmente visto isso por si mesmos, tivessem eles considerado apenas o fato de que a vontade difere desta ou daquela volição da mesma forma que a brancura difere deste ou daquele objeto branco, ou que a humanidade difere deste ou daquele ser humano. Assim, conceber a vontade como causa desta ou daquela volição é tão impossível quanto conceber a humanidade como causa de Pedro e de Paulo. Portanto, já que a vontade não passa de uma construção mental (<i>ens rationis</i>), ela não pode de forma alguma ser dita causa desta ou daquela volição. As volições (<i>volitiones</i>) particulares, uma vez que precisam de uma causa para existir, não podem ser ditas livres; elas são antes necessariamente determinadas a serem tais como são por suas próprias causas (<i>Carta 2</i>).<sup>24</sup></p>	<p>Contudo eu suspeito, digo, que esse modo de falar de <i>faculdades</i> induziu muitos a uma noção confusa de muitos agentes distintos em nós (<i>Ensaio 2.21.6</i>).</p> <p>A saber, <i>se a vontade do homem é ou não livre</i>. Pois, se não me engano, segue-se do que eu disse que a própria questão é inteiramente imprópria; e é insignificante perguntar se a vontade do homem é livre [...], a liberdade [...] pertence apenas aos agentes (2.21.14).</p> <p>Mas a falha consiste em que se tem falado das e representado as faculdades como muitos agentes distintos [...] Um homem, em relação à vontade ou o ato de volição [...] não pode ser livre (2.21.20).<sup>25</sup></p>
--	--

Em sua segunda carta a Spinoza (*Carta 3* nas edições da correspondência de Spinoza), Oldenburg havia contestado um de seus axiomas ('coisas que nada têm em comum não podem ser causa uma da outra'), porque Deus, embora criador do mundo, não teria nada em comum com as coisas criadas.

<p>Quanto à sua alegação de que Deus não tem formalmente nada em comum com as coisas criadas, etc., eu afirmei exatamente o oposto (<i>prorsus contrarium</i>) em minha definição [...] Quanto à sua objeção à minha primeira proposição, eu lhe rogo, meu amigo, que consideres que os homens não são criados, mas apenas gerados (<i>homines non creari, sed tantum generari</i>), e que os seus corpos já existiam, mas em uma forma diferente. Entretanto, a conclusão é esta, como admito de bom grado, que se uma parte da matéria fosse aniquilada, toda a extensão também desapareceria ao mesmo tempo (<i>Carta 4</i>, outubro de 1661).</p>	<p>Quando a coisa é totalmente nova, de modo que nenhuma parte dela existia antes, como quando uma nova partícula da matéria começa a existir <i>in rerum natura</i>, a qual não existia antes, [nós chamamos isso de] <i>criação</i> [...] Quando uma coisa é constituída de partículas que existiam todas elas antes [...] nós chamamos de <i>geração</i> [...] Assim, um homem é gerado, uma pintura é feita (<i>Ensaio 2.26.2</i>).<sup>26</sup></p> <p>As coisas nesta nossa mansão ganhariam outra face e cessariam de ser o que são, se alguma das estrelas ou grandes corpos incompreensivelmente remotos de nós cessassem de ser ou de se mover como o fazem (<i>Ensaio 4.6.11</i>).</p>
---	---

<sup>24</sup> Spinoza, *The Letters [As cartas]*. Translated by Samuel Shirley. Introduction and Notes by St. Barbone, Lee Rice, and J. Adler (Indianapolis 1995) p. 62. Cf. KV 2/16/4: "Porque a vontade não é uma coisa na Natureza, mas apenas uma ficção, não é preciso perguntar se a vontade é livre ou não". Quando Locke estava em Amsterdã, o *Korte Verhandeling* circulou como manuscrito entre amigos de Spinoza.

<sup>25</sup> Os itálicos nos fragmentos de Locke são sempre introduzidos pelo autor deste artigo, a fim de acentuar certas palavras de frases em correlação com passagens de Spinoza.

<sup>26</sup> Existe uma passagem mais extensa sobre o par 'criação – geração' em *Draft A [Esboço A]*, §16. Ver P. H. Nidditch & G. A. J. Rogers (eds), *Drafts for the Essay Concerning Human Understanding [Esboços do Ensaio sobre o entendimento humano]* (Oxford 1990) p. 31-32.

As últimas partes dessa comparação podem ser apenas associativas; as primeiras partes são literalmente paralelas.

Que Locke acompanhou de perto a correspondência entre Spinoza e Oldenburg / Boyle, pode também concluir-se de sua aceitação da crítica de Spinoza aos defeitos no mecanicismo de Boyle, explicada na longa *Carta 6*, seu requisitado ‘relatório de perito’ sobre a versão latina do *Certain Physiological Essays [Alguns ensaios fisiológicos]* (1661) de Boyle. Na *Carta 3*, Oldenburg se gabou do mecanicismo de Boyle na explicação dos fenômenos naturais:

Em nossa Sociedade Filosófica, nós estamos engajados em fazer experimentos e observações tão energeticamente quanto permitem nossas habilidades, e estamos ocupados com a composição de uma História das Artes Mecânicas, estando convencidos de que as formas e qualidades das coisas podem ser mais bem explicadas pelos princípios da mecânica, de que todos os efeitos da Natureza são produzidos por movimento, figura, textura e suas várias combinações, e de que não é preciso recorrer a formas inexplicáveis e qualidades ocultas, o refúgio da ignorância.

Spinoza teve de pôr o seu dedo em algumas inconsistências dolorosas. Ele assim observa: “Na seção 25, o estimado autor parece ter a intenção de provar que as partes alcalinas são dirigidas para cá e para lá pelo impacto das partículas do sal, visto que as partículas do sal ascendem ao ar por sua própria força” (*proprio impulsu se ipsas in aere tollere*). Entretanto, em sua própria explicação do movimento das partículas do espírito do nitro, Spinoza estipulou que “elas devem necessariamente estar rodeadas por alguma matéria sutil, e são, por meio dela, dirigidas para cima (*et ab eadem sursum pelli*), tal como as partículas da madeira o são pelo fogo”. De modo semelhante, Boyle, de acordo com ele, renunciou aos seus princípios quando escreveu sobre os animais no *De Fluiditate 19* que “a Natureza os projetou tanto para voar quanto para nadar”, ao que Spinoza zombou: “Ele procura a causa pela finalidade” (*causam a fine petit*), um pecado mortal na nova ciência. Oldenburg tentou atenuar as lacunas de Boyle referindo-se, em seu nome, ao epicurismo, uma pseudoexplicação, da qual Locke lembrou-se mais tarde como contrassenso repreensível.

A respeito dos seus comentários sobre a seção 25, ele responde que fez uso dos princípios epicuristas, os quais afirmam que há um movimento inato nas partículas; pois ele precisou utilizar alguma hipótese para explicar o fenômeno (*Carta 11*, de Oldenburg a Spinoza, 3 de abril de 1663).

Outro grande *abuso de palavras* é o tomá-las por coisas. Os *platônicos* têm a sua *alma do mundo*, e os *epicuristas* o seu *impulso para o movimento* em seus átomos quando em repouso. É raro que alguma seita filosófica não tenha um conjunto distinto de termos que os outros não entendem (*Ensaio 3.10.14*).

Contrário aos fracassos de Boyle, mas completamente alinhado com o *mecanicismo radical* de Spinoza, Locke rejeita a possibilidade do movimento de um corpo por si mesmo.

Um corpo se move apenas por meio do impulso de outro corpo (*corpus movetur [...] tantum ex alterius impulsu*) (PPC 2/8s).

Impulso, a única maneira que nós podemos conceber os corpos operarem (*Ensaio 2.8.11*).

Locke não apenas subscreveu à drástica rejeição de Spinoza da possibilidade de um epicurista (e boyleano) movimento inato das partículas, conforme ele também declarou no *Ensaio 2.21.4* (“Nem temos nós do corpo ideia alguma do início do movimento. Um corpo em repouso não nos fornece ideia de algum poder ativo para se mover [...], [...] apenas para transferir, não para produzir algum movimento”); Locke igualmente aderiu a ele em sua afirmação mais radical de que, assim como todos os tipos de movimento (incluindo aquele da queda), o repouso de um corpo também é o efeito de causas materiais externas.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Cf. Wim Klever, “Inertia as an effect in Spinoza’s physics” [“A inércia como um efeito na física de Spinoza”], que estará disponível nos volumes comemorativos de Richard Popkin, a serem editados por Luisa Simonutti; Idem, “Spinoza’s principle. The history of the 17<sup>th</sup> century critique of the Cartesian hypothesis about inertia as a **[CONTINUA]**”

Um corpo, em movimento ou em repouso, deve ser determinado ao movimento ou ao repouso por algum outro corpo, o qual, do mesmo modo, foi determinado ao movimento ou ao repouso por algum outro corpo, e este por um terceiro, e assim ao infinito (*Ethica* 1/13, lema 3).<sup>28</sup>

Uma bola de tênis, quer em movimento pelo golpe de uma raquete, ou encontrando-se imóvel em repouso, não é considerada por ninguém como um agente livre [...] Tanto o movimento quanto o repouso dela caem sob nossa ideia de *necessário* (*Ensaio* 2.21.9). Ele está perpetuamente dançando; ele não está livre nessa ação, mas sob tanta necessidade de se mover quanto uma pedra que cai ou uma bola de tênis golpeada com uma raquete (11).

Pode-se também assinalar outro traço revelador que a Carta 13 deixou no texto de Locke. Ele diz respeito ao experimento, projetado por Spinoza a fim de medir uma eventual diferença entre a pressão atmosférica horizontal e a vertical. É como se Locke tivesse em sua memória o desenho e a explicação de Spinoza quando ele escreve no *Ensaio* 2.23.24: “Pois tal pressão [das partículas do ar circundantes] pode atrapalhar a avulsão de duas superfícies polidas uma da outra em uma linha perpendicular a elas, tal como no experimento dos dois mármore polidos, mas ela não pode, de maneira alguma, atrapalhar a separação por um movimento em uma linha paralela àquelas superfícies”.

Assim, não é de todo improvável que Locke já estivesse bem informado sobre a posição anticartesiana de Spinoza quando surgiu finalmente a oportunidade de estudar os PPC/CM, que ele deve ter devorado por conta de seu interesse manifesto na física de Descartes. Nós já sabemos o efeito da sua experiência de leitura. Ele ficou realmente fascinado e expressou o seu profundo desejo de estudar mais escritos desse autor e do amigo Lodewijk Meyer, o qual, na sua introdução à obra, desvelou apenas uma parte da filosofia própria de Spinoza, i.e., seu ‘cartesianismo reformado’. Podemos imaginar quão agradavelmente ele deve ter sido afetado por ocasião da realização impetuosa de seu desejo, quando, no seu último ano em Oxford (1665), o círculo ao redor de Boyle conseguiu levar Spinoza a resumir em um pequeno tratado a substância de sua visão de mundo. Como isso aconteceu? No dia 28 de abril de 1665, Oldenburg faz com que Spinoza saiba que ele era muito discutido em Oxford: “O Sr. Boyle e eu falamos frequentemente de você, de sua erudição e de suas profundas reflexões” (*meditationibus*).<sup>29</sup> De acordo com os biógrafos e historiadores, Locke está incluído nesse clube filosófico. Meio ano depois, a curiosidade e a impaciência se intensificaram. Houve uma boa ocasião para um pedido ulterior. Spinoza havia escrito, provavelmente no início de setembro, para não ser perturbado pelas crueldades da guerra naval anglo-holandesa, “considerando que os homens, como tudo o mais, são apenas uma parte da natureza, e que eu não sei como cada parte da natureza harmoniza-se com o todo, e como ele se vincula com as outras partes”.<sup>30</sup> Isso parece uma espécie de resignação, a qual, de acordo com Oxford, não condiz com um filósofo minucioso: “[nós] insistimos para que sigas filosofando com energia e rigor. Acima de tudo, se você tem qualquer luz para lançar sobre a difícil questão de como cada parte da Natureza concorda com o seu todo, e o tipo do seu vínculo com as outras partes, por obséquio, faça o favor de nos deixar a par de suas opiniões” (Carta 31).

A formidável resposta de Spinoza (Carta 32) apresenta o contorno de sua filosofia. Visto que ele já havia confessado a sua ignorância sobre *como* as coisas se vinculam entre si e com o todo, ele

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 27] property of matter” [“O princípio de Spinoza. A história da crítica setecentista da hipótese cartesiana acerca da inércia como uma propriedade da matéria”], em Wim Klever, *The Sphinx. Spinoza reconsidered in three essays [A esfinge. Spinoza reconsiderado em três ensaios]* (Vrijstad 2000).

<sup>28</sup> Tradução de G. H. R. Parkinson em Spinoza, *Ethics* (London 1989).

<sup>29</sup> Carta 25.

<sup>30</sup> Carta 30.

toma por certo que o pessoal de Oxford pergunta por que razões ele é forçado a manter a harmonia do mundo. Ele não assegura que a natureza é bela ou bem ordenada; estas são apenas ideias confusas de nossa imaginação. O vínculo da natureza é definido, portanto, como a acomodação mútua às leis e à natureza de suas diversas partes, de tal forma que [não] haja a menor oposição possível entre elas. É preciso perceber, continua Spinoza, que a palavra ‘parte’ é pouco correta, enquanto nada é em si mesmo e independente. Assim nós, humanos, estamos no universo como um verme (*vermiculum*) no sangue,<sup>31</sup> o qual percebe os outros elementos do sangue como partes, mas não sabe como o ser deles é constituído pelo fluido todo e [como] as partes deste fluido são forçadas a se acomodarem umas às outras (*vicissim*). Depois de ter usado nesse exemplo duas vezes ‘*vicissim*’ e uma vez o seu equivalente ‘*ad invicem*’ a fim de explicar, por assim dizer, o método pelo qual o fluido todo se realiza, Spinoza chega finalmente ao que poderíamos denominar de sua ‘teoria de todas as coisas’, na qual, mais uma vez, a palavra ‘*vicissim*’ tem uma posição proeminente. E é exatamente essa ‘teoria de todas as coisas’, que teve assim um forte impacto sobre a mente de Locke, que o seduziu à sua própria formulação completamente paralela da teoria spinozana no *Ensaio* 4.6.11. Mas leiamos primeiro o que Oldenburg disse a respeito da recepção da Carta 32 em Oxford. A impressão foi esmagadora. ‘*Perplacent*’ [‘*agradam ao extremo*’] é a primeira palavra da Carta 33 (3 páginas), que foi escrita no dia 8 de dezembro. “As coisas que você filosofou para nós nos *agradam ao extremo*”. Os destinatários deleitaram-se especialmente com o reconhecimento de Spinoza de que “todos os corpos estão rodeados por outros e são reciprocamente (*ab invicem*) determinados (*determinari*) a existir e agir de uma maneira definida e regular”. Eles haviam entendido bem o âmago da física universal de Spinoza. Todos os membros do círculo estavam igualmente contentes com o formidável tratado? Certamente não o próprio Oldenburg, que foi, como se tornou visível dez anos depois, um duro oponente do determinismo e do ‘ateísmo’ spinozano. Em sua carta de resposta, ele também formulou imediatamente uma objeção: como, então, podemos derrotar a ordem e simetria à qual você parece aderir, quando a relação entre movimento e repouso permanece constante? A inquebrantável ordem da natureza, certamente, excluiria as intervenções do arbitrário superpoder dirigente de Deus? Nós podemos, por outro lado, imaginar que o piedoso ou mesmo carola Boyle, com suas ideias teológicas idiossincrásicas e sua defesa da possibilidade dos milagres contra os *virtuosi*, possa ter sido entusiástico a respeito das radicais ideias spinozanas? Spinoza é saudado ‘*perhumaniter*’, muito gentilmente. Isso não se deu principalmente em nome do jovem e mais progressista John Locke? É hora de mostrar as ‘proposições universais’ correlativas.<sup>32</sup>

Ora, todos os corpos na Natureza podem e devem ser concebidos da mesma maneira que nós concebemos aqui o sangue; pois todos os corpos estão rodeados por outros e são reciprocamente (*ab invicem*) determinados a existir e agir de modo fixo e determinado, a mesma *ratio* de movimento e repouso sendo preservada neles considerados em conjunto, isto é, no *universo* como um todo. Assim, segue-se que todo corpo, na medida em que existe enquanto *modificado* de uma maneira definida, deve ser considerado como uma parte de todo o universo, concordando com o todo e

Portanto, nós estamos muito longe do caminho quando pensamos que as coisas contêm dentro de si mesmas as qualidades que nelas aparecem para nós ... Pelo que, talvez para entendê-las corretamente, nós devemos olhar além não apenas desta nossa terra e atmosfera, mas mesmo além do sol ou da mais remota estrela que os nossos olhos já descobriram. Pois *nos é impossível determinar* quanto a *existência e operação* das substâncias particulares neste nosso globo dependem de causas completamente além da nossa visão. Nós vemos e percebemos alguns dos movimentos

<sup>31</sup> Posteriormente, Locke transformou o verme de Spinoza em um caruncho e o transportou para um armário: “como um verme trancado na gaveta de um armário tem [conhecimento] dos sentidos ou do entendimento de um homem” (*Ensaio* 2.2.3). De fato, trata-se do mesmo exemplo com a mesma finalidade!

<sup>32</sup> Cf. em *Ensaio* 4.3.29 a breve referência de Locke à coisa toda: “o vínculo e continuidade das partes da matéria”.



vinculando-se às outras partes. E como a natureza do universo, diferentemente da natureza do sangue, não é limitada, mas absolutamente infinita, suas *partes* são controladas pela natureza dessa potência infinita *de infinitas maneiras*, e são compelidas a passar por infinitas variações (Carta 32, novembro de 1665).

e operações mais evidentes das coisas aqui em volta de nós, mas, de onde vêm os fluxos que mantêm todas essas curiosas máquinas em movimento e reparo, quão *transmitidas e modificadas* são, isso está além da nossa percepção e apreensão. E as grandes *partes e rodas ...* desta estupenda estrutura do *universo podem, que nós sabemos, ter uma tal conexão e dependência em suas influências e operações umas sobre as outras*, que talvez as coisas nesta nossa mansão ganhariam outra face e cessariam de ser o que são, se alguma das estrelas ou grandes corpos incompreensivelmente remotos de nós cessassem de ser ou de se mover como o fazem. Isto é certo: as coisas ... não passam de retentoras das outras partes da natureza, pelas quais elas são mais perceptíveis para nós (Ensaio 4.6.11, Das proposições universais).

‘Existência’ e ‘operações’ das coisas tais como constituídas por sua conexão e dependência *umas das outras*; e isto de maneiras infinitas e indetermináveis, nos fluidos invisíveis do *universo*, pelos quais elas são de tal e tal forma ‘*modificadas*’, bem, isso é uma explosão de puro spinozismo *chez* Locke. A longa passagem é sem dúvida uma paráfrase livre e ricamente ilustrada da Carta 32 de Spinoza.<sup>33</sup> Ela também enfatiza o mecanicismo radical de Locke. Já que o universo deve ser concebido como uma estupenda, mas inescrutável, estrutura, então todas as suas ‘partes’ são do mesmo modo ‘máquinas admiráveis’, cujas causas nós não sabemos. Mas nós sabemos que elas são o que são como um efeito de infinitas causas longínquas, as quais são responsáveis por sua existência e por suas operações. Então o *peso* não é uma propriedade dos corpos, mas o efeito, um ‘fluido invisível’, que exprime a descendente pressão do ar.<sup>34</sup> As coisas sempre dependem ‘totalmente de causas extrínsecas’, têm ‘sua fonte muito além dos confins de [seu] corpo’, ‘além do sol ou da mais remota estrela’; elas ‘não passam de retentoras das outras partes da natureza’, no ‘universo’. Tudo isso pode ser mais bem entendido tendo como pano de fundo a principal proposição da *Ethica*, nomeadamente 1/28: “Toda coisa particular, ou toda coisa que é finita e tem uma existência determinada, não pode existir nem ser determinada a agir a menos que seja determinada a agir e existir por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; e outra vez, esta causa também não pode existir nem ser determinada a agir a menos que seja determinada a existir e agir por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; e assim ao infinito”.

Que Locke já aprendera essa lição dos PPC/CM, isto é, antes do seu deslumbrante assombro a respeito da Carta 32 em 1665, pode mostrar-se pela afinidade (também linguística) entre os dois trechos seguintes.

<sup>33</sup> A explicação spinozana da ordem do mundo pela causalidade recíproca de todas as suas assim chamadas partes não era nova para Locke quando ele a leu na Carta 32 (1665). Ele certamente já a descobrira em 1663-1664 nos CM 2/11/2: “todas as coisas na natureza são por sua vez determinadas à ação umas pelas outras”.

<sup>34</sup> Cf. a observação de Spinoza ‘pela pressão do ar’ (*ab aëris pressione*) na Carta 11 e o que ele escreve na Carta 75 por ocasião da crença de Oldenburg na ascensão de Cristo: “que a estrutura do corpo humano restringe-se dentro de seus próprios limites apenas pelo peso do ar”. A respeito do seu mecanicismo radical, comparar a Carta 13 a Oldenburg / Boyle, na qual ele diz subscrever aos “princípios da filosofia mecânica, o que implica que todas as variações dos corpos acontecem de acordo com as leis da mecânica”. O fato de Locke ter ficado ao lado de Spinoza contra o tímido mecanicismo de Boyle não é discutido nas pesquisas recentes. Cf. Lisa Downing, **[CONTINUA]**

O tempo presente não tem conexão com o tempo futuro (*tempus praesens nullam habet connexionem cum tempore futuro*) (CM 2/11/1). As partes de uma duração não têm interconexão (*nullama inter se connectionem*) (CM 2.11.2).

Eu não posso ter certeza de que o mesmo homem existe agora, uma vez que não há conexão necessária entre a sua existência desde um minuto com a sua existência agora: de mil maneiras ele pode cessar de ser desde que tive da sua existência o testemunho dos meus sentidos (*Ensaio 4.11.9*).

Em 1666, Locke migra para Londres e inicia um novo período de sua vida a serviço de Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury. À parte de seus deveres ou atividades administrativas e políticas, ele consegue continuar seus estudos médicos e cooperar nesse ramo com o doutor Sydenham. Mas as lições do filósofo holandês estão profundamente entranhadas em sua mente e o mantém à procura das novas publicações dele. 1670 é um ano da maior importância para o seu desenvolvimento como filósofo. O *Tractatus theologico-politicus*, publicado anonimamente, desencadeou naquele ano, na Holanda, na França, na Alemanha e na Inglaterra, uma tempestade de indignação, bem como admiração, e era discutido calorosamente em toda parte. Fora os amigos íntimos de Spinoza, ninguém, nem mesmo na Holanda, estava tão preparado para uma recepção positiva dessa obra revolucionária quanto Locke, que conhecia perfeitamente a correspondência anterior e tinha estudado intensivamente os PPC/CM. O TTP era uma reivindicação da *libertas philosophandi* [liberdade de filosofar] por meio de uma refutação dos preconceitos dos teólogos acerca da religião (cristã).<sup>35</sup> O livro realizou esse objetivo por meio de uma análise científica da Bíblia. O desfecho dessa análise é que os profetas, incluindo Cristo, nos admoestam a nada mais do que servir a Deus pela prática da justiça e da caridade. Na segunda parte (capítulo 16 em diante), Spinoza deduziu racionalmente, a partir de princípios físicos, que a única maneira de realizar a justiça e a caridade é a organização política, e, conseqüentemente, a obediência à autoridade suprema do Estado. É assim que nós, de acordo com a assim chamada revelação, bem como de acordo com os preceitos da razão, servimos a Deus ou praticamos a caridade; portanto, é isso que significa propriamente a verdadeira cristandade ou a religião em geral.

Locke é profundamente impressionado pelo TTP. Isso pode ser demonstrado pelos muitos vestígios que a sua leitura deixou em todas as suas obras posteriores, mas principalmente em RC e TTG. Nós citaremos alguns desses vestígios aqui, sempre após uma breve introdução. Em primeiro lugar, ambos enfatizam que as igrejas não devem ser transformadas em academias para polêmicas.

Conseqüentemente, admiro-me da ingenuidade daqueles que já mencionei, que detectam na Bíblia mistérios tão profundos que não podem ser explicados em linguagem humana, e que introduziram tantas especulações filosóficas na religião que a igreja parece uma academia, e a religião uma ciência, ou melhor, uma disputa (TTP 13/4, Elwes p. 175-176).<sup>36</sup>

Os escritores e altercadores em religião a enchem de minúcias, e a travestem com noções, as quais eles tornam partes necessárias e fundamentais dela; como se não houvesse caminho para a igreja, a não ser pela academia ou pelo liceu. A maior parte da humanidade não tem lazer para o aprendizado, para a lógica e para as distinções refinadíssimas das escolas (RC p. 175).<sup>37</sup>

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 34] “The Status of Mechanism in Locke’s *Essay*” [“O status do mecanicismo no *Ensaio* de Locke”] em *The Philosophical Review* 107 (1998) 381-414; Matthew Stuart, “Locke on Superaddition and Mechanism” [“Sobre a superadição e o mecanicismo em Locke”] em *BJHP* 6 (1998) 351-379; J. R. Milton, “Locke, Medicine ...”, op. cit.

<sup>35</sup> Cf. o anúncio a Oldenburg / Boyle / Locke na Carta 30 (outono de 1665): “Eu estou agora escrevendo um tratado sobre as minhas opiniões a respeito da Escritura. As razões que me levam a fazê-lo são ...”.

<sup>36</sup> Texto de acordo com Spinoza, *A theologico-political Treatise and a political Treatise* [Tratado teológico-político e Tratado político]. Translated by R. H. M. Elwes (New York 1951).

<sup>37</sup> De acordo com a sua reimpressão em *Works* [Obras], volume VII (Aalen 1963).

Os teólogos seguidores de Platão e de Aristóteles são o alvo de ambos os filósofos.

Eu confesso que eles nunca se cansam de professar sua admiração pelos mistérios profundos da Sagrada Escritura; todavia, não deixo de perceber que eles não ensinam senão as especulações dos *platônicos* e dos *aristotélicos*, às quais (a fim de preservar a sua crença na cristandade) adaptaram a Sagrada Escritura (TTP Prefácio, Elwes p. 7). Se se investiga o que podem ser esses mistérios escondidos na Escritura, é-se confrontado com nada a não ser as *reflexões de Platão ou Aristóteles*, ou algo do tipo, as quais seriam, no mais das vezes, mais fácil um ignorante sonhar do que o mais aperfeiçoado estudioso arrancar da Bíblia (TTP 13/5, Elwes p. 176).

Aquele que ler atentamente os escritores cristãos, depois da época dos apóstolos, descobrirá facilmente o quanto a filosofia da qual eles estavam impregnados os influenciou em seu entendimento dos livros do Velho e do Novo Testamento. Nas épocas em que o *platonismo* prevaleceu, os convertidos daquela escola à cristandade interpretaram, em todas as ocasiões, a sagrada escritura de acordo com as noções que eles absorveram daquela filosofia. *A doutrina de Aristóteles*, por sua vez, teve o mesmo efeito; e quando ela degenerou no peripatetismo das escolas, também introduziu as suas noções e distinções na divindade, e as ajuntou aos termos da sagrada Escritura (*Paráfrase das epístolas de São Paulo*, em *Works VIII* (Aalen 1963), p. xx-xxi).

De acordo com ambos, Spinoza e Locke, há *duas maneiras de persuadir* o povo ou fazer com que ele perceba as coisas que deve saber para a sua salvação moral.

Se alguém quer persuadir ou dissuadir seus colegas a algo que não é autoevidente, deve deduzir sua argumentação a partir do que eles admitem, e convencê-los *ou pela experiência ou pelo raciocínio; ou apelando para os fatos da experiência natural, ou para axiomas intelectuais autoevidentes*. Ora, a menos que a experiência seja de tal tipo que seja clara e distintamente entendida, embora ela possa convencer um homem, não terá o mesmo efeito sobre a sua mente e não dissipará as nuvens da sua dúvida tão completamente como quando a doutrina ensinada é deduzida inteiramente de axiomas intelectuais – isto é, pelo mero poder do entendimento e da ordem lógica, e este é especialmente o caso nas coisas espirituais, as quais nada têm a ver com os sentidos. Mas a dedução de conclusões a partir de conceitos intelectuais requer usualmente *uma longa cadeia de argumentos*, e, além disso, extremo cuidado, acuidade, e autocontrole – qualidades que não se encontram com frequência. Por isso, as pessoas preferem ser ensinadas pela experiência a deduzirem suas

E é ao menos um caminho mais seguro e mais curto, para as percepções do vulgar, e *massa da humanidade*, que alguém manifestamente enviado por Deus, e vindo com visível autoridade da parte dele, devesse, como um rei e legislador, dizer-lhe os seus deveres e requerer a sua obediência; do que deixar isso para as longas e às vezes *intrincadas deduções da razão*, a serem descritas a ele. A maior parte da humanidade não tem nem lazer para sopesar tais *sequências de raciocínio*; nem, por carência de educação e costume, habilidade para julgá-las (RC p. 139) Aquele que pretender afirmar-se a qualquer um dessa maneira, e ter as suas regras tomadas por direções autênticas, deve mostrar que, *ou* ele constrói sua doutrina sobre princípios da razão, autoevidentes em si mesmos (e que ele deduz todas as partes daquela destes), por meio de uma demonstração clara e evidente; *ou* deve mostrar a sua procuração celeste, que ele vem com autoridade de Deus, para distribuir a sua vontade e os seus comandos ao mundo (RC p. 142). Eu concluo que, quando bem considerado, aquele

<p>conclusões a partir de uns poucos axiomas e concatená-las em ordem lógica. Assim, segue-se que, se alguém quer <i>ensinar uma doutrina a toda uma nação (para não dizer a toda a raça humana)</i> e ser entendido por todos os homens em todos os pormenores, ele procurará apoiar o seu ensino na experiência ... Porque toda a Escritura foi escrita, primeiramente, para um povo inteiro e, em segundo lugar, para toda a raça humana; por isso, o seu conteúdo teve necessariamente de ser adaptado, tanto quanto possível, ao entendimento das massas ... Tudo isso se prova na Escritura inteiramente pela experiência – isto é, pelas narrativas nela relatadas (<i>iis quae narrat historiis</i>) (TTP 5/35, Elwes p. 76-77).</p>	<p>método de ensinar aos homens os seus deveres seria julgado apropriado apenas para uns poucos, que tiveram muito lazer, entendimentos aperfeiçoados e estavam acostumados a raciocínios abstratos. Mas a <i>instrução do povo</i>, todavia, era melhor ser deixada aos preceitos e princípios do evangelho. A cura dos doentes, o restabelecimento da visão do cego através de uma palavra, o ressuscitar e o ser ressuscitado dos mortos, são <i>questões de fato</i>, as quais eles podem conceber sem dificuldade ... Estas coisas preparam o nível para a percepção mais ordinária ... E aqui eu indago se esta não é a mais segura, a mais rápida e a mais efetiva maneira de ensinar (RC p. 146).</p>
--	---

É evidente que Locke segue de perto a forte disjunção de Spinoza (ou – ou) e a sua exposição das vantagens relativas, dependendo do público, da concatenação lógica de conceitos (só para estudantes treinados em lógica) e da contagem de histórias miraculosas e edificantes (persuasivas apenas para as pessoas comuns). As palavras grifadas (fatos da experiência natural / questões de fato), indicando os milagres do evangelho, não implicam que Spinoza e Locke aceitavam a possibilidade física de milagres.

<p>Os milagres só são inteligíveis com relação às opiniões humanas (<i>respective ad hominum opiniones</i>), e significam apenas eventos dos quais a causa natural não pode ser explicada por uma referência a qualquer ocorrência ordinária, ou por nós, ou, de qualquer forma, pelo escritor e narrador do milagre (TTP 6/13, Elwes p. 84).</p>	<p>Um milagre, então, eu considero ser uma operação sensível, a qual, estando <i>acima da compreensão do espectador</i>, e, <i>em sua opinião</i>, contrária ao curso da Natureza estabelecido, é considerada por ele como sendo divina (<i>Um discurso dos milagres</i>).<sup>38</sup></p>
---	---

Quando as pessoas comuns só podem ser persuadidas de como devem se comportar através da contagem de histórias simples e do apelo à sua experiência, é preciso concluir que um tipo de revelação é necessária para a sua salvação.

<p>Segue-se evidentemente a partir do que foi dito que o conhecimento e crença nelas [as narrativas da Escritura] são particularmente <i>necessários às massas</i>, cujo intelecto é incapaz de perceber as coisas clara e distintamente ... Não nos referimos ao conhecimento de absolutamente todas as narrativas na Bíblia, mas apenas das principais (TTP 5/40-41, Elwes p. 78).</p>	<p>Não foi sem necessidade que ele (Jesus, o Messias) foi enviado ao mundo (RC p. 135). Onde havia qualquer código assim, ao qual a humanidade podia recorrer, como sua regra inequívoca, antes do tempo do nosso Salvador? É óbvio que <i>havia necessidade</i> de alguém para nos dar tal moralidade, tal lei, que pode ser o guia seguro daqueles que têm um desejo de proceder corretamente (RC p. 135-136).</p>
--	--

<sup>38</sup> Citado a partir de Locke, *Writings on religion [Escritos sobre religião]*. Ed. by Victor Nuovo (Oxford 2002) p. 44. Eu tocarei novamente no assunto adiante.



Outro ponto é a *conformidade* entre as lições da Escritura e os ensinamentos da razão.

[A Escritura] assim entendida, se nós considerarmos os seus preceitos ou *regras de vida*, será reconhecida de acordo com a razão (*cum ratione convenire*); e se olharmos para a sua intenção e objetivo, veremos que não repugnam de modo algum à razão (TTP 15/24, Elwes p. 195).

Tal lei de moralidade Jesus Cristo nos deu no Novo Testamento [...] Nós temos dele uma completa e suficiente *regra para a nossa direção*, e *conforme àquela da razão* (RC p. 143). As *mesmas verdades* que podem ser descobertas por nós pela razão podem ser descobertas e transmitidas pela revelação (*Ensaio 4.18.4*).

Devido à conformidade entre as lições morais da Escritura (se bem entendida) e os preceitos da razão, Spinoza e Locke podem ambos confessar a verdade da Bíblia. Tendo salientado em CM 2/8/5 que “a Escritura não ensina nada que seja oposto à luz natural”, Spinoza dá mesmo um passo adiante com a sua afirmação de “que a Escritura *não* pode ensinar o *contrassenso* (*nugas*) que se supõe comumente”. Locke acompanha: “Esses santos escritores, inspirados do alto, não escreveram nada além da verdade” (RC p. 154); “A Escritura *não* diz *contrassenso*” (TTG 1.4.31); “Embora tudo que é dito no texto seja verdade infalível, todavia o leitor pode ser, ou melhor, não pode escolher senão ser muito falível no entendimento dele” (*Ensaio 3.9.23*).<sup>39</sup> A despeito de seu conteúdo idêntico, a razão e a fé são maneiras de pensar diferentes ou tipos incomensuráveis de conhecimento, ‘duas regiões’, de acordo com o título de *Ensaio 4.18*, um capítulo que faz o leitor lembrar-se dos títulos de TTP 14, “A definição de fé ... que está cabalmente *separada* da filosofia”, e TTP 15, “Mostra-se que a teologia não é subserviente à razão, nem a razão à teologia”. Fé e razão são territórios não adjacentes ou diferentes ‘gêneros de conhecimento’, que não se tocam mutuamente, como se mostrará adiante.

Locke e Spinoza também concordam plenamente acerca do correto *método para a interpretação da Escritura*.

O verdadeiro método de interpretar a Escritura não difere do método de interpretar a natureza, mas é totalmente o mesmo. Pois, assim como a interpretação da natureza consiste em conceber uma inspeção geral da natureza, a partir da qual nós, como que de dados certos, derivamos conceitos claros, assim também é necessário para a interpretação da Escritura fazer primeiro um inventário (*historiam*) correto, pelo qual nós podemos posteriormente, como que de dados e princípios certos, derivar conclusões legítimas acerca da *mente de seus autores*. *Todo o nosso conhecimento da Escritura, portanto, deve ser extraído apenas da Escritura*. [A *historia*] deve conter 1. A natureza e as propriedades da língua em que foram escritos os livros da Bíblia, e em que os seus autores costumavam falar. Dessa forma, nós estaremos aptos a investigar

Das palavras [da Escritura] a *própria Escritura é o melhor intérprete* (TTG 1.4.25) As epístolas [dos apóstolos] são escritas sob várias ocasiões: e aquele que as for ler como deve, precisa observar o que está nelas, o que é principalmente almejado; descobrir qual o argumento em apreço, e como é manejado; se ele for entendê-las corretamente, e beneficiar-se por elas. A observação disto irá melhor auxiliar-nos no *verdadeiro significado e mente do escritor*: pois esta é a verdade que deve ser recebida e acreditada; e não sentenças dispersas na linguagem da escritura, acomodadas às nossas noções e preconceitos. Devemos examinar o sentido do discurso, observar a coerência e conexão das partes, e *ver como ele é consistente consigo mesmo e com as outras partes da escritura*. Não devemos extrair daqui e dali, como melhor se ajustar ao

<sup>39</sup> Este ponto é também fortemente enfatizado pelo ‘colaborador’ de Spinoza Lodewijk Meyer em seu *Philosophia S. Scripturae Interpres [A filosofia intérprete das Sagradas Escrituras]* (Amsterdam 1666), obra que Locke possuía.

toda expressão através da comparação com os usos comuns da conversação [...] Embora o Novo Testamento tenha sido publicado em outras línguas [que não o hebraico], todavia as suas características são hebraicas (*hebraizant tamen*). 2. Nós devemos coletar as sentenças de cada livro e reduzir esses conteúdos às suas linhas capitais [...] Tudo que for considerado obscuro ou ambíguo na Escritura tem de ser explicado e determinado por meio da doutrina universal da Escritura (TTP 7/6-7 & 15 & 29).<sup>40</sup>

nosso sistema, um período ou verso como se eles fossem todos aforismos distintos e independentes (RC p. 152). Os termos são gregos, mas o idioma, ou feitiço das frases, pode ser verdadeiramente dito hebreu ou siríaco (*Paráfrase das epístolas de são Paulo*, p. vi).

Isso nos leva à citação muito singular do TTP de Spinoza que encontramos na anotada e intercalada “Bíblia de Jaime” de Locke.<sup>41</sup> A observação encontra-se já na primeira folha inserida de seu fólio impressivo<sup>42</sup> e anuncia: “*In more est apud Judaios religionis sive devotionis causa omnia ad deum referre omissa causarum mediarum mentione*. [“Há um costume entre a religião ou devoção dos Judeus de referir todas as coisas a Deus, omitindo menção às causas intermediárias.”] *Spinosa. p. 3 1670*”.<sup>43</sup> O texto correspondente no TTP encontra-se na terceira página (como indicado por Locke) do seu primeiro capítulo: “*Sed hic apprime notandum, quod Judaei numquam causarum mediarum sive particularium faciunt mentionem, nec eas curant, sed religionis ac pietatis, sive (ut vulgo dici solet) devotionis causa ad Deum semper recurrunt*” (Mas aqui, devo antes de tudo notar que os judeus nunca fazem qualquer menção ou consideração das causas secundárias ou particulares, mas, em um espírito de religião, piedade, e o que é comumente chamado devoção, referem todas as coisas diretamente à divindade).<sup>44</sup> Que essa visão spinozista era compartilhada por Locke em sua interpretação da Escritura demonstra-se não apenas pelo seu procedimento efetivo, mas também pela sua clara, embora implícita, referência a essa mesmíssima passagem de Spinoza em um de seus manuscritos:

Mas eu imagino que a origem desse erro seja não considerar corretamente a língua da Escritura. É evidente que a nação judaica, que deriva todas as origens de todas as coisas do grande deus que ela adorava, que fez os céus e a terra, atribuía todas as coisas a ele de uma maneira mais imediata, e, assim, tornou-se o idioma ordinário da sua língua atribuir ao Espírito de Deus algumas coisas que eram realizadas no curso ordinário da providência. Um tal modo de falar não apenas não é inusual, mas muito consistente com as noções de uma divindade na qual nós vivemos, nos movemos e existimos, e não há nenhuma impropriedade nisso, a não ser quando se abusa de algumas influências extraordinárias e imediatas, onde o efeito não requer tal causa sobrenatural e o fim pode ser obtido sem ela.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Tradução minha, porque Elwes está errado neste trecho.

<sup>41</sup> Bodleian Library, LL 309. De acordo com o Dr. J. R. Milton, as anotações “foram provavelmente feitas no início da década de 1670” (e-mail 11-1-2006). O TTP deve ter sido publicado em janeiro de 1670.

<sup>42</sup> Como pude persuadir-me no local.

<sup>43</sup> A fonte foi mencionada pelo próprio Locke, que também mudou o ‘z’ em ‘s’ no nome de Spinoza. Agradeço Victor Nuovo por me comunicar de antemão os seus achados nessa Bíblia. Locke fez uma segunda anotação a 1. *Sam.* 3.21: “Apareceu e se revelou pela palavra &c., i.e., Shamuél deum audivit loquentem [Samuel ouviu deus falar]. *Spinosa c. 1 p. 3, 70*”.

<sup>44</sup> Elwes, op. cit., p. 15.

<sup>45</sup> Ver John Locke, *Writings on religion* [Escritos sobre religião]. Ed. by Victor Nuovo (Oxford 2002), p. 37-38. A citação é de um manuscrito (MS Locke c. 27, fo. 73) intitulado “Immediate Inspiration” [“Inspiração imediata”]. Devo o conhecimento dessa apropriação do dito de Spinoza por Locke a Victor Nuovo, que foi muito gentil ao informar-me desse fato notável. O texto, que nunca fora publicado durante a vida de Locke, é um importantíssimo testemunho da sua ‘filosofia secreta’. Ele comprova não apenas a sua prática da ‘linguagem dupla’, mas mostra também, além disso, que Locke é afeiçoado ao ‘panteísmo’ de Spinoza como demonstrado na sua *Ethica* 1/15 (“*Quicquid est in Deo est ...*”) [“Tudo o que é, é em Deus ...”], uma proposição que é por sua vez um reflexo do sermão de são Paulo no Areópago (Atos 17/22-29).

A relação dessa passagem com a afirmação de Spinoza sobre a língua da Escritura é inegável. A *profecia* é outro assunto comum, ao qual ambos os nossos autores dedicam um capítulo (Spinoza TTP 2: *De Prophetis*; Locke *Ensaio* 4.19: *Of Enthousiasm [Do entusiasmo]*).

Uma vez que a *imaginação*, em si mesma e por sua natureza, não envolve certeza, tal como se dá com toda ideia clara e distinta, mas é preciso algum raciocínio a fim de irmos a estar certos da coisa que imaginamos, por isso segue-se que a profecia não inclui em si mesma a certeza, pois, como já se mostrou, ela depende só da imaginação. Consequentemente, os profetas não vieram a ter certeza da *revelação de Deus* pela própria revelação, mas por algum sinal (*signum*) [...] *Gedeão* [...] *Moisés*. Deus usa os bons como instrumentos da sua bondade (*Deus utitur piis tamquam suae pietatis instrumentis*) (TTP 2/4 & 8).

Assim, os santos homens de antigamente, que tiveram *revelações de Deus*, tiveram algo mais além daquela luz interna da certeza em suas próprias mentes para comprovar-lhes que elas eram de Deus. Eles não foram deixados sozinhos às suas próprias *persuasões* de que essas *persuasões* eram de Deus, mas tiveram *sinais* exteriores para convencê-los do autor daquelas revelações. E quando queriam convencer os outros, eles tinham um poder que lhes foi dado para justificar a verdade da sua incumbência do céu, e asseverar por sinais visíveis a autoridade divina de uma mensagem que lhes fora enviada. *Moisés* [...] *Gedeão* [...] Onde a verdade aceita é consoante aos ditados da reta razão ou à sagrada Escritura, podemos ter certeza de que não corremos risco (*Ensaio* 4.19.15 & 8).

Locke e Spinoza (!) acostumam-se na maioria das vezes à maneira normal, popular ou ‘teológica’ de falar sobre Deus *como se* ele fosse um tipo de pessoa sobre-humana, e escrevem o seu nome com uma letra maiúscula. Mas eles se desviam casualmente desse uso e escrevem conscientemente em *linguagem dupla*, alternando as palavras ‘Deus’, ‘criador’, ‘feitor’ etc. com palavras como ‘universo’, ‘mundo’, ‘natureza’. Spinoza é bastante conhecido e já era muito censurado em seu tempo por causa do seu dito blasfematório ‘*Deus sive Natura*’ [Deus, ou seja, a Natureza].<sup>46</sup> Como se diz, ele identificou Deus à Natureza.<sup>47</sup> A posição lockeana é diferente, como se afirma comumente?<sup>48</sup> Deve-se concluir a partir da tabela seguinte que é preciso renunciar a essa opinião.<sup>49</sup>

Aquele ser eterno e infinito que nós chamamos *Deus ou natureza* (*Ethica*, prefácio da parte 4). A potência com a qual as coisas particulares, e, consequentemente, o homem, preservam o seu ser é a própria potência de *Deus ou da natureza* (*Ethica* 4/4d). Portanto, dizer que tudo acontece de acordo com leis naturais, e dizer que tudo é ordenado pelo decreto e ordenação de Deus, é a mesma coisa (*idem dicimus*) [...] Pois, uma vez que ninguém pode fazer qualquer coisa a não ser de acordo

Pelo curso da natureza / por apontamento do próprio Deus / como a Natureza requer que eles sejam / a natureza aponta (TTG 1.9.89). Havia um direito natural ou divino de primogenitura (TTG 1.9.91). *Deus ou a Natureza*, que eu saiba, não estabeleceu em lugar algum [...] mas não encontramos em lugar algum que *naturalmente, ou por ‘instituição de Deus’* (TTG 1.11.111). Pela lei de *Deus ou da Natureza* (TTG 1.11.116). Sabiamente ordenado pela natureza (*Ensaio*

<sup>46</sup> Que, nessa forma nominativa, não é encontrado no seu texto.

<sup>47</sup> Não à matéria, como ele observou em uma nota de rodapé, um N.B., ao TTP 7: “Observe que eu não entendo por *natureza* apenas a matéria e as suas afecções, mas, além da matéria, outros infinitos atributos”.

<sup>48</sup> Ver, entre outros, Jonathan Israel, *Radical Enlightenment* (Oxford 2001) *passim*.

<sup>49</sup> Em seu, sob outros aspectos, bom artigo “Locke, Law and the Laws of Nature” [Locke, lei e as leis da natureza] (reimpresso em J. Dunn & J. Harris, eds, *Locke, vol. I*, Cheltenham 1997), G. A. J. Rogers não toca na relação ou identidade entre as leis de Deus e a(s) lei(s) da Natureza.

com a ordem predeterminada da natureza, isto é, de acordo com a eterna ordenação e decreto de Deus (TTP 3/7, Elwes p. 45). A ordem de toda a natureza, isto é ( <i>hoc est</i> ), o eterno decreto de Deus (TTP 16/59, Elwes p. 211).	2.10.3). Admirando a sabedoria e a bondade do nosso Feitor / O que é sábia e favoravelmente ordenado assim pela natureza ( <i>Ensaio</i> 2.7.4). Todos os tipos de animais ... provido pela natureza / a sabedoria e a bondade do Feitor aparecem claramente em todas as partes deste estupendo fabrico ( <i>Ensaio</i> 2.9.12).
---	--

Às vezes o texto de Locke exhibe, apenas com uma mínima variação, uma citação literal de Spinoza, é claro que sem referência alguma da fonte. Hoje, chamaríamos isso de plágio. Um bom exemplo, que demonstra, a propósito, a concordância de Spinoza com a sua tese do *Ensaio* I sobre o homem nascer como ‘um papel em branco, vazio de todos os caracteres’<sup>50</sup>, é a seguinte sentença.

Todos os homens nascem ignorantes de todas as coisas ( <i>omnes ignari omnium rerum nascuntur</i> ) (TTP 16/7).	Nós nascemos ignorantes de todas as coisas (On the Conduct of Understanding [Sobre a conduta do entendimento], no. 71). <sup>51</sup>
---	---

Outro exemplo gritante é a descrição da relação entre o infinito (Deus) e as criaturas finitas de Deus ou da Natureza:

Isto eu sei, que entre o finito e o infinito não há nenhuma relação ( <i>inter finitum et infinitum nullam esse proportionem</i> ), de modo que a diferença entre Deus e a mais grandiosa e excelente criatura não é outra do que aquela entre Deus e a menor criatura ( <i>minimam creaturam</i> ) ( <i>Carta</i> 54).	O que eu digo do homem, o digo de todos os seres finitos, os quais, embora possam exceder de longe o homem em conhecimento e poder, ainda assim não são mais do que a <i>criatura mais inferior</i> em comparação com o próprio Deus. O finito, de qualquer magnitude, não encerra proporção alguma com o infinito ( <i>Ensaio</i> 2.15.12).
---	--

Devemos agora continuar nossa comparação entre Spinoza e Locke analisando e desenvolvendo a profunda e inegável afinidade entre a teoria política de Locke no TTG e a de Spinoza no TTP, mas, já que esse assunto tem de ser discutido também em relação com a *Ethica* 4 e o *Tractatus Politicus*, ambos publicados nas *Opera Posthuma* de 1677, parece oportuno adiá-lo e tratar primeiro da posição epistemológica e antropológica de ambos os nossos filósofos, a qual, logicamente, embora não cronologicamente, antecede a teoria política. Defenderei agora a tese de que o *Essay Concerning Human Understanding* [*Ensaio sobre o entendimento humano*] é uma espécie de ‘duplicata’ da *Ética* 2 (*De natura et origine mentis* / Da natureza e origem da mente) no tocante

<sup>50</sup> *Ensaio* 2.1.2. Uma objeção corrente a esta visão é a de que Spinoza escreve em TIE 32 sobre a ‘potência nativa’ do intelecto de fazer para si instrumentos intelectuais, a fim de adquirir um conhecimento superior. Mas, em uma nota marginal a essa passagem, ele enfatiza que entende por ‘*vim nativam*’ “*quod in nobis a causis externis causatur*” (o que é produzido em nós por causas externas). Editores e tradutores do texto corromperam essa observação introduzindo uma negação (*non*) na sentença. Ver, por exemplo, Edwin Curley em *The Collected Works of Spinoza* [As obras reunidas de Spinoza] (Princeton 1985) p. 17: “Por potência inata entendo o que não [!] é causado em nós por causas externas. Eu explicarei isso posteriormente em minha Filosofia”. Isto, afirmo eu, é totalmente contra todas as coisas da filosofia de Spinoza. – Entre todas as pessoas, também o próprio Locke, ainda que um oponente fervoroso do inatismo de Descartes, não hesita em usar a palavra ‘*native*’ para o mesmo equipamento natural: “A mente tem uma faculdade *nativa* para perceber a coerência ou a incoerência das suas ideias” (*Ensaio* 4.17.4).

<sup>51</sup> Citado a partir de John Locke, *Of the Conduct of the Understanding* [Da conduta do entendimento]. Edited by P. Schuurman (Keele dissertation 2000) p. 224.



a todas as suas afirmações principais, entre as quais, obviamente, o empirismo e a capital teoria do conhecimento.

J. R. Milton assevera que Locke, em seu tempo de Oxford em companhia de Boyle (1661-1665), “aparentemente ignorava o material metafísico e epistemológico [dos *Principia Philosophiae* de Descartes] que tem sido o assunto de tanta discussão recente”.<sup>52</sup> Ademais, a visão corrente sobre a sua vida é a de que, depois de seu período ‘muito estudioso e acadêmico’, ele tomou um rumo completamente diferente e hospedou-se temporariamente, como um *gentleman*, no mundo cruel: como médico assistente de Sydenham, que era ‘marcadamente não acadêmico’, e por vinte anos como agente confidencial de Shaftesbury, que “era um expoente brilhante da política prática, não um teórico político”.<sup>53</sup> Entre os anos de 1667 e 1689, foram escritos, obviamente, alguns textos menores e esboços sobre vários assuntos mais ou menos filosóficos<sup>54</sup>, mas, entre todos eles, nenhuma obra importante e não julgada boa o bastante para publicação. E então, tão inesperado como um trovão em um céu aberto, apareceu em 1689, totalmente novo do prelo, *An Essay Concerning Human Understanding* [*Um ensaio sobre o entendimento humano*], uma obra tão original e esclarecedora, às vezes também ordenada muito soltamente e mesmo contraditória, que ocuparia centenas e centenas de estudiosos nos três séculos seguintes para determinar o seu significado e resolver os seus problemas. Ela parecia não ter nenhuma conexão essencial com tudo o que ele e as outras pessoas haviam feito antes. Milton vê o *Ensaio* como uma ‘obra’ um tanto ‘isolada’.<sup>55</sup>

À parte do fato de que uma obra extremamente rica como o *Ensaio* deve necessariamente ter tido um longo período de gestação, o leitor deste artigo será agora convencido de que a ‘falta de interesses filosóficos’ (como Milton o denomina) na vida de Locke até 1689 era apenas aparente, e que ele deve ter meditado *continuamente* as coisas oferecidas a ele pelas cartas (1661-1665), pelos PPC/CM (1663) e pelo fascinante e revolucionário *Tractatus theologico-politicus* (1670) de Spinoza, como é amplamente demonstrado pelos traços manifestos nas últimas obras que nós discutimos. Será mostrado agora que a *Ethica* (1677), devastadora para os modos tradicionais de pensamento teológico e filosófico, abriu novos caminhos para sua criatividade reprodutiva<sup>56</sup>. O recomeço não cobre a física geral da primeira parte da *Ethica*, que já fora verificada. Foram a segunda e a terceira partes que deram vazão e renovaram sua mente para a reestruturação de sua teoria do conhecimento.

A *Ethica 2* abriu um horizonte novo e luzente para Locke desde o seu início. A teoria spinozana da mente foi claramente construída sobre um fundamento anticartesiano. Tendo definido uma *idea* como “o conceito formado pela mente enquanto pensante”, ele imediatamente dá um passo, a fim de evitar qualquer mal-entendido. “O homem pensa” (axioma 2). Esse bolo é diferente daquele servido por Descartes, que sempre asseverou que é a alma que pensa porque ela é a substância pensante no complexo humano. Nossos modos de pensar tais como amor e desejo, diz o axioma 3,

<sup>52</sup> Ver J. R. Milton, “Locke at Oxford” [“Locke em Oxford”] em G. A. J. Rogers (ed. *Locke’s Philosophy, Content and Context* [A filosofia de Locke, contexto e conteúdo] (Oxford 1994), p. 38).

<sup>53</sup> Milton, op. cit., p. 45.

<sup>54</sup> Entre os quais os famosos esboços (A, B e C) por nós já mencionados.

<sup>55</sup> Op. cit., p. 45.

<sup>56</sup> Um pequeno *intermezzo* histórico: quero sublinhar aqui que ocupar-se com Spinoza era, na época, um dever para toda a cena de intelectuais, simpatizante ou oponente, como se mostra maravilhosamente no *Radical Enlightenment*, op. cit., de Jonathan Israel. Ver também Paul Vernière, *Spinoza et La pensée française avant la Révolution* [Spinoza e o pensamento francês antes da Revolução] (Paris 1982). Discutindo o caloroso debate (*la querelle de Spinoza*) [a querela de Spinoza] na França, ele escreve: “Spinoza concentre toutes les haines” [“Spinoza concentra todos os ódios”] (p. 126). Todos estavam perplexos acerca da extraordinária novidade das teses de Spinoza e tentaram esclarecê-las. Em seu período na França (1675-1679), Locke certamente estava bem informado sobre as últimas notícias dos prós e contras na polêmica por seus contatos com Malebranche, “qui a souffert toute sa vie, dans sa conscience de chrétien et de prêtre, de l’existence meme du Spinozisme” [“que sofreu toda a sua vida, em sua consciência de cristão e de padre, com a existência mesma do spinozismo”] (p. 269). Em Paris (1675), ele provavelmente teve contatos com Huygens, Leibniz e Tschirnhaus, o clube temporário dos *virtuosi*, que discutiam sobre a física de Spinoza. Ver Wim Klever, “Spinoza en Huygens. Een geschakeerde relatie tussen twee fysici” em *GEWINA* 20 (1997) 14-32.

sempre pressupõem uma ideia da coisa amada ou desejada, ao passo que o contrário não é verdadeiro. Mas como Spinoza concebe essa espécie de ideias, i.e., nossas sensações? Nós temos um contato imediato com as coisas ao nosso redor? Não, diz o axioma 4: “Nós notamos que um certo corpo [nosso corpo, WK] é afetado de muitas maneiras”. Isto implica que nós não percebemos diretamente as coisas ao nosso redor, mas apenas mudanças do nosso próprio corpo. Quando percebo o pássaro voando no ar diante de meus olhos, eu não faço nada mais do que pensar uma afecção, i.e., uma mutação, do meu próprio corpo, sendo este o objeto exclusivo das minhas ideias. O quinto e último axioma da *Ethica 2* é ainda mais excitante: “Nós não sentimos ou percebemos outras coisas singulares além de corpos e modos de pensar” (*Nullas res singulares praeter corpora et cogitandi modos sentimus nec percipimus*). O plural ‘corpos’ deve se referir às partes do meu corpo, caso contrário o axioma está em conflito com o axioma 4. O sabor é a ideia da minha língua afetada desta ou daquela maneira, a dor é a ideia do meu dedo do pé machucado. Spinoza assevera, então, que todos os nossos pensamentos são *ou* sensações *ou* percepções destas sensações. Isto deve implicar necessariamente que as nossas ideias primitivas, que são essencialmente ideias de partes do nosso corpo (ver axioma 4), são também elas mesmas objetos de pensamento ou uma ideia reflexiva, a fim de as conhecermos, e estão, conseqüentemente, a um só e mesmo tempo sentindo um objeto e conscientes de que sentimos este objeto. Esse princípio de longo alcance, estampado em papel holandês, causou uma impressão profunda sobre o corpo do leitor Locke. Aqui assenta a origem da mundialmente conhecida distinção e combinação entre *sensação* e *reflexão* lockeana.

A primeira sentença de seu livro *Of ideas* [*Das ideias*] e de seu primeiro capítulo *Of ideas in general and their original* [*Das ideias em geral e a sua origem*] une-se estreitamente à segunda página da *Ethica 2*: “Todo homem tem consciência de que pensa, e de que aquilo a que a sua mente se aplica *enquanto pensa* são as ideias que lá estão, tais como estão aquelas expressas pelas palavras brancura, dureza, doçura ...”. Sim, o homem pensa. E a sua ‘mente’, a ‘*mens*’ do título da *Ethica 2*, é composta de duas espécies de pensamento, ou melhor, de dois aspectos ou componentes. A questão do ponto de partida de Locke é a nossa mente em sua dupla orientação: para fora, sobre coisas quaisquer, e para dentro, sobre si mesma, enquanto pensa aquelas coisas em suas ideias sensitivas. Cada ideia é essencialmente objeto para si mesma ou transparente para si mesma como sendo uma ideia de x. Para dizê-lo de modo mais simples: nós não podemos perceber algo sem percebermos a nossa percepção, i.e., sem sermos conscientes de que e do que nós percebemos<sup>57</sup>.

Pois, na verdade, a ideia da mente, isto é, a ideia de uma ideia (*idea ideae*), não é nada outro do que a forma de uma ideia enquanto ela é considerada como um modo de pensar sem relação com seu objeto. *Pois, se um homem sabe algo, por isso mesmo ele sabe que o sabe* (*Ethica 2/21* escólio). A mente humana percebe não apenas a modificação do corpo, mas também as ideias destas modificações (*Ethica 2/22*).

[...] é difícil conceber que algo possa pensar e não ser consciente disso (*Ensaio 2.1.11*). [...] aquela consciência que é inseparável do pensamento e, como me parece, essencial a ele: é impossível que alguém perceba sem perceber que percebe. Quando nós vemos, ouvimos, cheiramos, saboreamos, sentimos, meditamos ou queremos algo, nós sabemos que o fazemos (*Ensaio 2.27.9*).

No tocante à origem das nossas ideias (Locke: ‘*their original*’; Spinoza: ‘*de origine mentis*’), ambos os nossos filósofos permanecem firmes sobre a base comum do *empirismo radical*, apesar da frontal oposição recíproca entre seu ‘racionalismo’ e ‘empirismo’, tal como sugerido por superficiais historiadores da filosofia e escritores de livros escolares.

<sup>57</sup> La Mettrie, um oitocentista seguidor de ambos, Spinoza e ‘le sage Anglois’ [‘o sábio inglês’], observou nitidamente a adesão lockeana a Spinoza nesse ponto, quando ele escreve em seu *Abrégé des systèmes* [*Resumos dos sistemas*] (1751): “En un mot, M. Locke nie que l’ame puisse penser & pense réellement, sans avoir conscience d’elle meme, c’est-à-dire, sans savoir qu’elle pense” [“Em uma palavra, o Sr. Locke nega que a alma possa pensar e pense realmente, sem ter consciência dela mesma, isto é, sem saber que ela pensa”]. Citado a partir de La Mettrie, *Le Traité de l’Ame* [*O Tratado sobre a alma*]. Edited by Theo Verbeek (Utrecht 1988), p. 233.

A mente humana só conhece o corpo humano e a sua existência através das ideias das afecções, pelas quais o corpo é afetado (*Ethica* 2/19). A mente não tem conhecimento de si mesma a não ser enquanto ela percebe as ideias das modificações do corpo (*Ethica* 2/23). A mente humana não percebe nenhum corpo externo em ato senão pelas ideias das afecções do seu próprio corpo (*Ethica* 2/26).

De onde tira (a mente) todos os materiais da razão e do conhecimento? A isto eu respondo, em uma palavra, da *experiência*; nela está fundado todo nosso conhecimento, e dela, em última instância, ele deriva. Nossa observação, quer empregada sobre objetos sensíveis externos, quer sobre a operação interna de nossas mentes, percebida e refletida por nós mesmos, é aquilo que supre os nossos entendimentos com todos os materiais do pensamento (*Ensaio* 2.1.2).

Há, afinal, apenas uma fonte de todo o nosso conhecimento e ela é a *experiência* de nós mesmos no sentido mais amplo. Como se explicou acima, há, de certo modo, duas camadas nessa experiência de nós mesmos, marcando a sua duplicidade. Spinoza (cf. seus axiomas 4 e 5) as considera como percepções primárias e secundárias, i.e., as *sensações*<sup>58</sup> e as *ideias de ideias* (primárias), não tendo ele um termo específico para as ideias deste último tipo. Estas últimas são, de fato, *reflexões* das primeiras, dado o fato de que elas são ideias de ideias. No TIE §26, a expressão *idea ideae* era então caracterizada como uma *cognitio reflexiva* [um conhecimento reflexivo]. É certamente um grande mérito de John Locke ter descoberto essa duplicidade na explicação de Spinoza da nossa experiência, e tê-la convertido em seu par clássico ‘sensação – reflexão’. A ‘sensação’ nos proporciona as ‘qualidades sensíveis’ (2.1.3) como amarelo, branco, calor, macio etc.<sup>59</sup> Na ‘reflexão’, ou como ele a chama com Spinoza, ‘no sentido interno’ (2.1.4), “a mente fornece ao entendimento ideias das suas próprias operações”, como pensar, duvidar, acreditar etc.

A correlação perfeita entre as sensações refletidas do nosso corpo e o seu ser afetado e agitado por outros corpos deve ter levado Locke a endossar a famosa proposição *Ethica* 2/7 (“A ordem e conexão de ideias é a mesma que a ordem e conexão de coisas”). Ele já não tinha, de fato, subscrito a um equivalente da *Ethica* 2/13 (“O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou um certo modo da extensão existente em ato, e nada mais”) e o seu corolário (“Donde se segue que o homem consta de mente e corpo, e que o corpo humano existe assim como o sentimos”)? *De qualquer modo, ele seguiu a clara posição anticartesiana, enquanto antidualista, de Spinoza. O homem é uma coisa, uma unidade, não uma combinação de duas substâncias, uma coisa pensante e uma coisa extensa, de alguma forma relacionadas e operando uma sobre a outra. Uma alma pensante independente de variações específicas do corpo é para Locke uma impossibilidade. Descartes estava condenado a conceber a alma como uma coisa sempre pensante porque, do contrário, ela não existiria permanentemente. Ao que Locke reage: “Eu confesso ter uma daquelas almas débeis, que não percebem sempre a si mesmas ao contemplarem ideias; nem posso conceber mais necessário para alma sempre pensar, do que para o corpo sempre se mover: a percepção das ideias sendo (como eu concebo) para a alma o que o movimento é para o corpo; não a sua essência, mas uma de suas operações” (2.1.10). Locke cinicamente castiga os cartesianos, “que tão liberalmente concedem vida sem uma alma pensante a todos os outros animais”: “eles fazem a alma e o homem duas*

<sup>58</sup> A palavra *sensatio* já fazia parte do vocabulário spinozano em uma passagem que a atenção de Locke não pode ter deixado escapar quando ele ainda vivia em Oxford. Ver CM 1/1/5: “Por quais *modos de pensar* nós imaginamos as coisas [...] Mas, como imaginar não é nada outro do que sentir aqueles traços que se encontram no cérebro pelo movimento dos espíritos, que é excitado nos sentidos pelos objetos, tal sensação (*talís sensatio*) só pode ser uma afirmação confusa”.

<sup>59</sup> Locke tinha lido essa expressão em PPC 2/1: “*Quamvis durities, pondus et reliquae sensibiles qualitates ...*” [“Ainda que a dureza, o peso e as restantes *qualidades sensíveis ...*”].

pessoas, aqueles que fazem a alma pensar separadamente aquilo de que o homem não é consciente” (2.1.12). “Pode a alma pensar e não o homem? Ou um homem pensar e não ser consciente disso?” (2.1.19). Essa é a *reductio ad absurdum* do dualismo de Descartes em favor do monismo antropológico de Spinoza (*Ethica* 2, axioma 2 e 2/1/3c).<sup>60</sup>

A conclusão é inevitável: Locke endossou a típica coordenação spinozista da série de ideias com a série das afecções corporais no homem.

A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas ( <i>Ethica</i> 2/7).	Conforme os corpos que nos cercam afetam diversamente os nossos órgãos, a mente é forçada a receber as impressões ( <i>Ensaio</i> 2.1.25).
---	--

A metáfora da mente como um *espelho*, portanto, não é considerada inapropriada tanto por Spinoza quanto por Locke, e ambos sublinham posteriormente a passividade de nosso conhecimento.<sup>61</sup>

[criticando Bacon:] O intelecto humano se relaciona com os raios do universo como um <i>espelho</i> desigual, que mescla a sua própria natureza com a natureza das coisas (Carta 2). Não podemos atribuir a deus nosso pensamento, que é passivo e é determinado pela natureza das coisas (CM 2.10.8).	O entendimento não pode recusar ter [ideias simples], nem alterá-las quando estão impressas, nem apagá-las e fazer por si mesmo novas, mais do que um <i>espelho</i> pode recusar, alterar e obliterar as imagens de ideias que os objetos colocados diante dele assim produzem ( <i>Ensaio</i> 2.1.25).
--	--

O princípio empírico sagrado, ao qual ambos, Spinoza e Locke, nunca renunciaram, parece excluir a possibilidade de qualquer conhecimento adequado da essência das coisas. Nós só as conhecemos de maneira confusa por meio do nosso aparato sensorial, o qual só permite conhecer a natureza das coisas na medida em que elas estão presentes aos nossos sentidos ou operando sobre eles. A fim de escaparem dos limites das nossas impressões subjetivas, e encontrarem um acesso ao mundo em si mesmo sem abnegarem o princípio empírico, nossos gêmeos recorrem igualmente a uma breve introdução à física mecânica propriamente dita, na qual eles enfatizam as leis do movimento, do repouso e da mudança dos corpos uns pelos outros. Como demonstramos anteriormente, eles não discordavam nesse campo de ciência exata.

Devo antepor alguns poucos enunciados sobre a natureza dos corpos ( <i>pauca de natura corporum</i> ) ( <i>Ethica</i> 2/13s).	Eu serei perdoado por essa pequena digressão acerca da filosofia natural ( <i>Ensaio</i> 2.8.22).
---	---

É precisamente a ciência natural compartilhada o que lhes permitiu encontrar o acesso ao conhecimento adequado nas propriedades que são comuns a todos os corpos, tal como os sentimos:

Todos os corpos concordam em certos aspectos ( <i>Omnia corpora in quibusdam conveniunt</i> ) (Lema 2). Aquelas coisas que são comuns a	As qualidades ... que são totalmente inseparáveis do corpo, em qualquer estado que ele esteja; as que ele possui constantemente,
---	--

<sup>60</sup> O texto da tradução holandesa da *Ethica* de autoria dos amigos de Spinoza, os *Nagelate Schriften*, dá uma forma mais completa do discutido axioma 2 do que as *Opera Posthuma*: “De mensch denkt; of anders, wy weten dat wy denken” (“O homem pensa, ou, nós sabemos que pensamos”). Esta fórmula se aproxima ainda mais da interpretação de Locke em 2.1.12: “Pode um homem pensar sem ser consciente disso?”.

<sup>61</sup> Cf. KV 2/15/5: “o entendimento é uma pura paixão”.



tudo (*omnibus communia*) e que estão igualmente em uma parte e no todo, só podem ser concebidas adequadamente (*Ethica* 2/38). Donde se segue que existem certas ideias ou noções comuns a todos os homens. Pois (Lema 2) todos os corpos concordam em certas coisas, as quais (pela Prop. preced.) devem ser percebidas por todos adequadamente ou clara e distintamente (Corolário).

em todas as alterações e mudanças que sofre, toda a força podendo ser usada sobre o corpo; e as que o sentido *constantemente* encontra em toda partícula de matéria que tem volume suficiente para ser percebida; e que a mente descobre inseparável de toda partícula de matéria, ainda que menor do que o que se requer para fazer-se percebida individualmente pelos nossos sentidos (*Ensaio* 2.8.9). É preciso concluir que aquelas ideias que estão constantemente unidas a todas as outras devem, pois, ser a *essência* das coisas que têm constantemente aquelas ideias unidas a elas e que delas são inseparáveis (*Ensaio* 2.13.26).

As ‘propriedades comuns’ dos corpos, as quais, de acordo com Spinoza, são necessariamente percebidas nas ‘noções comuns’<sup>62</sup>, são batizadas por Locke de “*qualidades reais, originais ou primárias*” (2.8.9).

Locke faz uso da expressão ‘noções comuns’ apenas para indicar os princípios da vida moral, os princípios conhecidos e a serem praticados por todos.<sup>63</sup>

Locke é um pouco descuidado e às vezes incompleto nos seus sempre levemente diferentes inventários das qualidades constantemente presentes que revelam a essência das coisas. *Solidez* ou *impenetrabilidade* ou *extensão* ou *plenitude exclusiva do espaço* são os primeiros candidatos a virem a cena em 2.4. Em 2.4.8, *figura* e *mobilidade* são adicionadas. Em 2.10.6, esta última qualidade é chamada de *movimento e repouso*. A maneira pela qual os corpos operam só pode ser *por impulso* (2.8.11). E, é claro, o princípio de *causalidade*: “tudo que tem um começo, deve ser causado”.<sup>64</sup> Spinoza foi certamente mais sistemático em seu diagrama físico, o qual ele desenvolveu também de maneira geométrica. Todas as partes da extensão “estão ou em movimento ou em repouso” (ax.1) e “movem-se ora mais lentamente, ora mais rapidamente” (ax.2), apenas distinguindo-se umas das outras pelo seu “*grau de movimento*” (lema 1), o qual é, em qualquer estado que estejam, sempre causado por outros corpos (lema 3). Depois deste lema, Spinoza apresenta outro axioma físico (novamente ‘axioma 1’), que explica a origem de nossas ideias confusas ou impuras dos corpos externos, chamadas de ‘qualidades secundárias’ por Locke, o qual, na verdade, reformula esse axioma.

Todas as maneiras pelas quais qualquer corpo é afetado por outro seguem de maneira semelhante da natureza do corpo afetado e do corpo afetante: assim, um só e mesmo corpo pode ser movido de maneiras diversas de acordo com a diversidade das naturezas dos

Se fosse o desígnio do meu presente empreendimento inquirir sobre as causas naturais e maneiras da *percepção*, eu deveria oferecer uma razão a isto ... a saber, *que sendo toda sensação produzida em nós apenas por diferentes graus e modos de movimento nos*

<sup>62</sup> Na Carta 6, ele chama as ‘noções que explicam a natureza tal como ela é em si mesma’ de *notiones castae* (noções puras).

<sup>63</sup> Ver *Ensaio* 1.3.17 (“Faze como terias feito a ti”) e 1.3.18 (“a virtude é o melhor culto a Deus”). - O famoso estudioso de Locke, Michael Ayers, apoia a minha tese de que Locke, com seus ‘constantes’ elementos da nossa experiência, desenvolve as ‘noções comuns’ de Spinoza. Ver o seu “Spinoza, Platonism and Naturalism” [“Spinoza, platonismo e naturalismo”] em Ayers, M. (ed.) *Rationalism, Platonism and God* [*Racionalismo, platonismo e Deus*] (Oxford, no prelo).

<sup>64</sup> Ver *A Letter to the right reverend Edward Stillingfleet* [*Uma carta ao reverendíssimo Edward Stillingfleet*], em *Works* IV, p. 61.

corpos moventes, e, por outro lado, corpos diversos podem ser movidos de maneiras diversas por um só e mesmo corpo (axioma 1). Donde se segue ... que a mente humana *percebe* a natureza de muitos corpos ao mesmo tempo que a natureza do seu próprio corpo (2/16c.1) [e] que as ideias que nós temos de corpos externos indicam *mais a constituição do nosso corpo* do que a natureza dos corpos externos (c.2). [...] às modificações do corpo humano, cujas ideias nos representam corpos externos como se eles estivessem presentes, nós chamamos imagens das coisas, ainda que elas *não representem as figuras das coisas*; e quando a mente considera os corpos dessa maneira, dizemos que ela os *imagina* (2/17s).

*nossos espíritos animais, diversamente agitados pelos objetos externos*, a diminuição de qualquer movimento anterior deve tão necessariamente produzir uma nova sensação quanto a variação ou aumento dele, e introduzir assim uma nova ideia, que depende apenas de um movimento diferente dos espíritos animais naquele órgão (Ensaio 2.8.4). [...] qualidades secundárias e *imputadas* (2.8.22). Mas, não sendo os nossos sentidos capazes de descobrir qualquer dessemelhança entre a ideia produzida em nós e a qualidade do objeto que a produz, estamos propensos a *imaginar* que as nossas ideias são semelhanças de algo nos objetos (2.8.25).

Seria possível citar muitas outras sentenças paralelas do *Ensaio* 2.8 para provar que Locke segue exatamente a explicação física (fisiológica) de Spinoza da nossa percepção na *Ethica* 2, mas a seleção acima será suficiente para persuadir o leitor atento. Talvez um ponto possa ser adicionado. Nossa percepção das ‘qualidades secundárias’ como *quente, doce, escuro* etc. é produzida pela entrada (via nossos sentidos) de ‘corpos imperceptíveis’ nas partes fluidas e moles do nosso corpo (‘nossos nervos ou espíritos animais’), que ‘transmitem ao cérebro algum movimento’ (2.8.12.). Esta teoria reverbera o argumento de Spinoza em 2/17c sobre a alucinação (“Quando corpos externos determinam as partes fluidas do corpo humano de tal modo que elas atinjam frequentemente as partes moles, eles mudam as superfícies destas ...”), e reflete os seis postulados que ele enumerou no final da sua ‘pequena física’, sobre os quais ele observou em 2/17s: “Não há nada neles que não se constate pela experiência”. Nosso mundo, devemos dizer com os nossos filósofos, é necessariamente repleto de ilusões fantásticas sobre a sua população, um mundo essencialmente ‘não desencantável’ (*undisenchanted*). Os esforços por parte dos racionalistas para o seu desencantamento são utópicos, e podem com dificuldade ser considerados uma contribuição do iluminismo radical.

Spinoza e Locke traçam toda uma *série de conclusões* a partir da sua compartilhada teoria da percepção: sobre adequação e inadequação das ideias, sobre sua verdade ou falsidade, sobre memória e retenção de ideias, sobre universalidade e variedade da percepção entre os animais, sobre associação de ideias, sobre costume e educação. A evidência textual é tal como se segue.

Ideias inadequadas e confusas se seguem com a mesma necessidade que ideias adequadas ou claras e distintas (*Ethica* 2/36). [...] inadequada ou parcial (*inadequata seu partialis*) (*Ethica* 3, def.1).

DAS IDEIAS ADEQUADAS E INADEQUADAS. Das nossas ideias reais, algumas são adequadas, e algumas são inadequadas. Chamo adequadas aquelas que representam perfeitamente aqueles arquétipos dos quais a mente as supõe terem sido tiradas, pelos quais a mente julga que essas ideias estão, e aos quais ela as refere. Ideias *inadequadas* são aquelas que são apenas uma representação *parcial ou incompleta* daqueles arquétipos aos quais elas são referidas (*Ensaio* 2.31.1).

E aqui, para que eu possa começar a apontar onde assenta o erro, gostaria que notassem que as *imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm erro*, ou que a mente não erra pelo fato de que ela imagina, mas somente na medida em que é considerada como carente da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina (*Ethica* 2/17s).<sup>65</sup>

E assim, digo que das ideias nas nossas mentes, sendo apenas muitíssimas percepções ou aparências que nelas estão, nenhuma delas é falsa [...] *Nossas ideias não são capazes, nenhuma delas, de serem falsas*, até que a mente dê algum julgamento sobre elas, que afirme ou negue algo delas (*Ensaio* 2.32.3).

Se o corpo humano tiver sido uma vez afetado ao mesmo tempo por dois ou mais corpos, quando depois a mente se recordar de algum deles, ela imediatamente se recordará dos outros (*Ethica* 2/18) até que o corpo seja afetado por uma modificação que exclui a existência ou presença daquele corpo (2/17). Daqui entendemos claramente o que é a *memória*. Pois ela nada mais é do que uma certa concatenação de ideias ... conforme a ordem e concatenação das afecções do corpo humano (2/18s). Quanto mais uma imagem é unida a muitas outras coisas, tanto mais frequentemente ela se aviva (*viget*) (5/13). Pois acontece às vezes que um homem sofra tais mudanças que é difícil dizer que ele é o mesmo, tal como ouvi contar de um certo poeta espanhol, o qual foi tomado por uma tal *doença* e, embora tenha se recuperado dela, ficou tão *esquecido de sua vida passada* que ele não pensava que os contos e as tragédias que escrevera fossem seus (*Ethica* 4/39s). Quanto mais uma imagem se refere a muitas coisas, *tanto mais frequente ela é*, i.e., tanto mais frequentemente ela se aviva, e tanto mais ocupa a mente (*Ethica* 5/11). Pois há outro ponto que eu quero que seja notado especialmente aqui, a saber, que nós não podemos fazer nada por uma decisão da mente a menos que nos lembremos (*nisi recordemur*). Por exemplo, não podemos falar uma palavra a menos que nos lembremos dela (*Ethica* 3/2s).

No que diz respeito aos vários *graus de duração*, com os quais as ideias são impressas na *memória*, podemos observar que alguns deles foram produzidos no entendimento por um objeto afetando os sentidos só uma vez, e não mais do que uma vez; outros objetos que se ofereceram mais do que uma vez aos sentidos foram, contudo, pouco notados (2.10.4). O quanto a constituição dos nossos corpos e a conformação dos nossos espíritos animais dizem respeito a isto, e se o temperamento do cérebro faz esta diferença, de que em alguns ele retém os caracteres traçados nele como se fosse no mármore, em outros como se fosse no arenito, em outros um pouco melhor do que na areia, não investigarei aqui, embora possa parecer provável que a constituição do corpo influencie às vezes a memória, já que nós *muitas vezes* percebemos que uma *doença* priva bastante a mente de todas as suas ideias, e os ardores de uma *febre*, em poucos dias, *reduzem todas aquelas imagens*, que pareciam ser tão duradouras como se estivessem gravadas no mármore, *a cinzas e confusão* (2.10.5). Aquelas (ideias) que são amiúde revigoradas (entre as quais estão aquelas que são transmitidas à mente por mais vias do que uma) por um *retorno frequente* dos objetos ou ações que as produzem, se fixam melhor na *memória* (2.10.6). [...] *a repetição* ajuda muito a fixar quaisquer ideias na memória (2.10.3). A memória ... é de tamanha importância que,

<sup>65</sup> Cf. Wim Klever, "The Truth of Error: A Spinozistic Paradox" ["A verdade do erro: um paradoxo spinozista"], em Y. Yovel (ed.), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind* [*Spinoza sobre o conhecimento e a mente humana*] (Leiden: Brill 1994) 111-128. "Ideias simples não são ficções das nossas fantasias, mas as produções naturais e regulares das coisas fora de nós, operando realmente sobre nós" (*Ensaio* 4.4.4). Essa é a perfeita explicação de Locke do exemplo de Spinoza, de que o sol *tem de parecer* um disco luminoso em uma curta distância no céu (*Ethica* 2/35s).

	<p>onde ela está ausente, todas as nossas faculdades restantes são em grande medida inúteis; e nós, nos nossos pensamentos, raciocínios, e conhecimento, não poderíamos ir além dos objetos presentes ..." (2.10.8).</p>
<p><i>Todas as coisas são, embora em graus diversos, animadas (omnia [individua], quamvis diversis gradibus, animata sunt)... Isto, entretanto, direi de maneira geral, que conforme um corpo é mais apto do que outros para realizar ou para receber muitas ações ao mesmo tempo, assim sua mente é mais apta do que outras para perceber muitas coisas ao mesmo tempo. E quanto menos outros corpos concorrem com sua ação, tanto mais sua mente é apta para entender distintamente (2/13s).</i></p>	<p><i>A percepção, creio, está, em algum grau, em todos os tipos de animais; embora em alguns possivelmente as vias providas pela natureza para a recepção das sensações sejam tão poucas, e a percepção que elas recebem seja tão obscura e débil, que fica extremamente aquém da vivacidade e variedade de sensação que existe nos outros animais (Ensaio 2.9.12). As crianças, pelo exercício dos seus sentidos sobre objetos que as afetam no útero, recebem algumas poucas ideias (2.9.5) ... pequena percepção débil ... em decrépita velhice (2.9.14).</i></p>
<p><i>Concatenação de ideias de acordo com a ordem e concatenação das modificações do corpo humano ... E disso nós podemos entender claramente por que a mente, do pensamento (cogitatio) de uma coisa, deve imediatamente lançar-se sobre o pensamento de outra que não tem nenhuma semelhança com a primeira, por exemplo, como do pensamento da palavra maçã (pomum) um romano imediatamente começa a pensar uma fruta, que não tem nenhuma semelhança com aquele som articulado nem nada em comum, senão que o corpo daquele homem foi muitas vezes afetado por essas duas coisas, isto é, o homem frequentemente ouviu a palavra maçã (pomum) enquanto olhava a fruta, e, assim, passa do pensamento de uma coisa para o pensamento de outra conforme o costume (consuetudo) arranhou as imagens das coisas no seu corpo (Ethica 2/18s). Pois o costume e a religião não são os mesmos para todos, mas, pelo contrário, o que é sagrado para uns é profano para outros, e o que é honroso para uns é ignominioso para outros. Portanto, conforme cada um foi educado, assim arrepende-se ou glorifica-se de suas ações</i></p>	<p><i>Sobre a associação das ideias (2.33) [Esta forte combinação de ideias] ocorre em diferentes homens de maneira muito diferente, conforme as suas diferentes inclinações, educações, interesses, etc. O costume estabelece hábitos de pensamento no entendimento, bem como de determinação na vontade, e de movimentos no corpo: todos não parecem ser nada além de sequências de movimento nos espíritos animais, os quais, uma vez postos em andamento, continuam nos mesmos passos a que foram acostumados, e estes, por serem frequentemente trilhados, apresentam um caminho suave, e o movimento neles se torna fácil e como que natural (Ensaio 2.33.6). Pois uma criança rapidamente aquiesce a essa proposição, que uma maçã não é o fogo, quando ela aprendeu, por conhecimento familiar, as ideias dessas duas coisas diferentes distintamente impressas em sua mente, e que os nomes maçã e fogo as representam (1.2.23). Como as crianças aprendem as línguas [...] ouro ou maçã para distinguir uma da outra (1.3.9 &amp; 15). Deixe o costume, desde a tenra infância, unir figura e forma à ideia de Deus, e a que absurdidades estará suscetível aquela</i></p>



(*Ethica* 3, df xxvii). Qualquer coisa pode ser *acidentalmente* (*per accidens*) a causa do prazer, da dor, ou do desejo ... Daqui nós entendemos como ocorre que amemos ou odiemos certas coisas sem ter qualquer coisa conhecida para tanto, mas apenas por aquilo que as pessoas chamam de *simpatia* e *antipatia* (*Ethica* 3/15 & escólio).

mente acerca da Divindade? (2.23.17). A estas [associações feitas pelo costume] talvez se possa atribuir justamente a maioria das *simpatias* e *antipatias* observáveis nos homens, as quais operam tão fortemente e produzem efeitos tão regulares como se fossem naturais; e, por isso, são assim chamadas, embora a princípio não tivessem outra origem senão a conexão *acidental* de duas ideias (2.33.7).

Depois de ter demonstrado que todas as nossas ideias são original e essencialmente ideias do nosso corpo afetado desta ou daquela maneira, e que elas são sem exceção confusas, porque nós não podemos distinguir entre o que é no nosso corpo o efeito de sua própria natureza e o que se deve aos corpos externos afetantes, Spinoza chega a um sumário de seu longo discurso, o qual pode ser também considerado o seu ápice. O fragmento deve ter causado uma impressão profunda sobre Locke e virado a sua mente de maneira definitiva para uma direção completamente nova. Aqui, nesse ponto da *Ethica* 2, ele foi atingido pela luz que o fez ver e entender, pela primeira vez em sua vida, como nós humanos nos elevamos do fundo do conhecimento confuso e inadequado em direção ao nível do conhecimento adequado e claro como cristal, como nós escapamos da esfera imaginativa para o reino da pura razão e dos conceitos irresistíveis.

Digo expressamente que a *mente* não tem conhecimento adequado, mas apenas confuso, de si, de seu corpo, e dos corpos externos, quando ela percebe as coisas de acordo com a ordem comum da natureza, isto é, sempre que ela é determinada externamente, isto é, por circunstâncias fortuitas, a *contemplar* isto ou aquilo, e não quando ela é determinada internamente, isto é, *pelo fato de contemplar* muitas coisas de uma vez, a entender as suas concordâncias, diferenças e repugnâncias recíprocas (*eo quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum*). Pois sempre que ela é disposta desta ou de qualquer outra maneira a partir de dentro, então *contempla* as coisas clara e distintamente, como mostrarei adiante (*Ethica* 2/29s).

Sobre o conhecimento em geral. 1. Uma vez que a *mente*, em todos os seus pensamentos e raciocínios, não tem outro objeto imediato a não ser as suas próprias *ideias*, somente as quais ela *contempla* ou pode fazê-lo, é evidente que o nosso conhecimento versa apenas sobre elas. 2. O *conhecimento*, por conseguinte, não me parece ser nada outro que a *percepção da conexão e concordância, ou discordância e repugnância, de quaisquer de nossas ideias*. Nisto ele consiste (4.1.1 & 2).<sup>66</sup> Ele (Deus) deu à humanidade uma mente que pode raciocinar sem ser instruída nos métodos de silogizar; o entendimento não é ensinado a raciocinar por essas regras, ele tem uma faculdade nativa para perceber a coerência e a incoerência de suas *ideias* (4.17.4).<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Em 4.17.4, Locke explicou nossa visão automática da concordância ou discordância entre as nossas ideias com a palavra 'faculdade nativa', uma habilidade, portanto, que não precisa ser adquirida. "A mente ... tem uma faculdade nativa para perceber a coerência ou a incoerência de suas *ideias*".

<sup>67</sup> Cf. Wim Klever, "Hoe men wijs wordt. Een gespannen doch vruchtbare relatie tussen Spinoza en Bouwmeester in het licht van een nieuw document", em *De Zeventiende Eeuw* 21 (2005) 335-353. Esse artigo provê um interessante pano de fundo para a presente declaração de Locke.

Ter sensações implica conhecê-las e vê-las mentalmente. A mente, sendo a ideia (complexa) de suas ideias, contempla (reflete) as suas próprias ideias (sensações). É surpreendente, então, que ela *deva* perceber de uma vez as suas identidades, diferenças e oposições, porquanto elas cobrem umas às outras, sim ou não? Para isso, ela não precisa de um processo de raciocínio e conclusão. A mente não pode evitar a percepção clara e distinta tal como descrita na tripla terminologia (concordância / *convenientia*, discordância / *differentia*, repugnância / *oppugnantia*), do mesmo modo que o matemático não pode evitar ver igualdade, igualdade parcial ou oposição entre as suas figuras. A utilização de Locke da palavra ‘*contemplar*’ (*contemplate*), a qual é tão proeminente no escólio de Spinoza, é ainda mais significativa do que a sua apropriação do trio há pouco mencionado, porque, até agora, ela não pertencia ao seu vocabulário.<sup>68</sup>



---

<sup>68</sup> John W. Yolton, na página xx da sua introdução à edição Everyman do *Ensaio* (reimpressão 1972), não está equivocado ao interpretar que a palavra ‘*repugnancy*’ [‘repugnância’] (usada por Locke em 4.1.2 e em outros lugares) significa ‘contradição ou inconsistência’, mas é um pouco curioso referir-se à Idade Média quando a fonte é contemporânea. ‘*Oppugnancy*’ não era corrente na língua inglesa, mas ‘repugnância’ é suficientemente boa como tradução.