

TRADUÇÃO

O SPINOZISMO DISFARÇADO DE LOCKE [PARTE 2]¹

WIM KLEVER²

TRADUÇÃO DE VICTOR FIORI AUGUSTO³

REVISÃO TÉCNICA DE FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA⁴

Conforme eu já observei em meu ‘Slocke’, não se pode encontrar nos esboços A e B (1671) uma analogia ou um equivalente do poderoso ponto de partida lockeano do *Ensaio* 4.⁵ Ele aparece pela primeira vez no *Ensaio* 1.2.15 (“Nas ideias assim recebidas, a mente descobre que algumas concordam e outras diferem, provavelmente logo que ela faz algum uso da memória”) e 1.2.16 (“na primeira ocasião que o fizer juntar aquelas ideias na mente e observar se elas concordam ou discordam”). Nesta citação, a palavra ‘juntar’ pode ser vista como uma ressonância do ‘*simul*’ em Spinoza 2/29s. A distinção spinozana entre sensação externa e interna encontra seu lugar na própria recapitulação de Locke das exposições antecedentes em seu capítulo 2.11 DO DISCERNIMENTO E OUTRAS OPERAÇÕES DA MENTE, onde ele inicia o §15, como Spinoza fizera em 2/29s, com um retrospecto. “E assim eu forneci uma breve e, penso eu, verdadeira, *história dos primeiros inícios do conhecimento humano*, de onde a mente tem os seus primeiros objetos, e por quais etapas ela realiza seus progressos até o armazenamento e reserva daquelas ideias a partir das quais deve ser formado todo o conhecimento de que ela é capaz”. A distinção mencionada acima se segue no §17: “Não pretendo ensinar, mas inquirir; e por isso não posso senão confessar novamente aqui que a *sensação externa e a interna* são as únicas passagens do conhecimento ao entendimento que posso encontrar. Elas sozinhas, tanto quanto posso descobrir, são as janelas pelas quais se deixa entrar luz nessa *sala escura* ... Esses são os meus palpites”.

Atrevo-me a asseverar apoditicamente que as declarações iniciais do *Ensaio* 4 não foram traçadas a partir do seu próprio cérebro ou não eram produtos da sua própria invenção. Elas também não eram palpites, o que se pode concluir do fato de que foram reafirmadas adiante no *Ensaio* mais de dez vezes, sem qualquer hesitação ou dúvida. Locke apoia-se pesadamente nos ombros de Spinoza sem confessá-lo. *Ethica* 2/29s foi a pista que abriu seus olhos amplamente. Na história da filosofia, não há outro precedente fora o texto spinozano. Contudo, em sua correspondência com

1 Publicação autorizada pelo autor.

2 Professor Emérito da Universidade Erasmus (Roterdã).

3 Graduando em Filosofia (USP).

4 Doutorando em Filosofia (USP).

5 Cf. P. Nidditch e G. A. J. Rogers (eds), *Drafts [Esboços] A e B* (Oxford 1990). R. Aaron escreve em seu *John Locke* (Oxford 1937): “Ora, é um ponto altamente interessante que os capítulos iniciais do Livro IV não tenham contrapartida nos esboços de 1671” (p. 87).

Stillingfleet, Locke insiste sobre a originalidade da sua definição de conhecimento. Na segunda carta, ele afirma: “Ninguém que eu tenha encontrado estabeleceu particularmente em seus escritos em que consiste precisamente o ato de conhecer”.⁶ Na terceira carta, ele declara muito especificamente que Descartes, diferentemente dele próprio, não “coloca a certeza na percepção da concordância ou discordância de ideias”.⁷ Mas, como nós já observamos em nossa introdução, nas polêmicas públicas com o bispo Stillingfleet, ele tinha algo a ganhar com a negação de qualquer traço de spinozismo em suas obras. Sua melhor defesa era manter sua virgindade filosófica.

Quando Locke começou a escrever o *Ensaio*? Antigamente, os estudiosos de Locke disseram unanimemente que isso se deu em 1671, data de dois esboços existentes acerca do intelecto humano. Mas G. A. J. Rogers, coeditor daqueles esboços, defendeu recentemente com sucesso que isso deve ter sido quando Locke estava novamente de volta à Inglaterra depois de sua estada na França, nos anos de 1680-1681.⁸ Seu argumento pode ser reforçado pelo que Locke escreveu de Amsterdã a Edward Clarke em 21/31 de dezembro de 1686, quando ele enviou ao seu amigo o “quarto e último livro de (seus) pensamentos dispersos sobre o *Entendimento*”. Ele adicionou a isso seguinte observação: “De que utilidade ele pode ser para qualquer outro eu não posso dizer, mas, se eu não me gabo, ele tem sido de grande ajuda para [nossa primeira investigação], e a busca do conhecimento tem estado desde então em meus pensamentos, *o que tem agora cinco ou seis anos. Pois faz tanto tempo* desde que alguns amigos, por meio de um discurso acidental, [induziram-me] a essa investigação, coisa de que não me arrependo.”⁹ E, se me custou algumas dores pensá-la, ela me recompensou pela luz que imagino dela ter recebido, bem como pelo prazer de descobrir certas verdades, que, pelo menos para mim, eram novas”.¹⁰ 1680 como o ano de nascimento do *Ensaio* se ajusta bem à visão corrente de que Locke, depois de retornar da França, escreveu primeiro os *Two Treatises of Government* [*Dois tratados sobre o governo*], uma coisa mais urgente por causa da situação política na Inglaterra, e, depois, passou ao projeto epistemológico. Sem as *Opera Posthuma* (1677), o início da carreira de Locke como um filósofo superior e sua energia inesgotável na produção de tantos tratados em um breve período são inexplicáveis.¹¹ A hipótese mais plausível parece ser a de que Locke começou a escrever seu tratado em 1682, seu último ano em Londres, continuou essa obra em seus anos na Holanda e a finalizou em dezembro de 1686 em Amsterdã. O impacto imensurável que a *Ethica* teve no progresso do filosofar lockeano é comparável à sua influência, em particular também 2/29s, sobre alguns seguidores holandeses de Spinoza. Johannes

6 *Works*, op. cit., vol. IX, p. 143.

7 *Ib.*, p. 362. H. A. S. Shankula (“Locke, Descartes, and the Science of Nature” [“Locke, Descartes e a ciência da natureza”], *Journal of the History of Ideas* 41 (1980), p. 459-477) também rejeita a origem cartesiana da solução de Locke.

8 Ver a sua “Introdução” a G. A. J. Rogers (ed.) *Locke’s Philosophy. Content and Context* [*A filosofia de Locke. Conteúdo e contexto*] (Oxford 1994) p. 9-12. A base do seu argumento é a análise da Carta 1266 (De Beer, op. cit.).

9 Itálicos meus.

10 Carta 886 em De Beer, *Correspondence* [*Correspondência*], op. cit. Em sua edição, Locke, *Selected Correspondence* [*Correspondência selecionada*] (Oxford 2002), Marc Goldie comenta essa passagem em uma nota de rodapé: “Provavelmente um erro no lugar de ‘quinze ou dezesseis’. Locke começou o *Ensaio* em 1671”. Parece um tanto improvável que a menção de cinco ou seis anos fosse um erro, visto que Locke acentua e reafirma o período mencionado dizendo “pois faz tanto tempo...”, e acrescenta, além disso, que as verdades descobertas eram ‘novas’ para ele!

11 Que as obras de Spinoza são também a fonte de inspiração para os TTG e para a *Epistola de Tolerantia*, mostrar-se-á depois.

Duijkerius, em seu *Vervolg van 't leven van Philopater* (1697), também não estava menos apegado do que Locke a uma forma radical de empirismo, no qual se pensa que as ideias adequadas surgem automaticamente a partir das afecções do nosso corpo pelos objetos.¹² E Herman Boerhaave, o famoso professor de medicina de Leiden, escreveu em seu muitas vezes reimpresso *Institutiones Medicae [Instituições médicas]* (1707) que nós não somos autorresponsáveis por nossos pensamentos e que “ao contemplar a identidade ou diversidade de suas ideias sensitivas, você é forçado (*cogaris*) a pensar que elas são as mesmas quando são as mesmas e que elas são diferentes quando são diferentes”.¹³

Voltando agora ao *Ensaio*, nós descobrimos que Locke também toma posse, em uma ordem inversa de numeração, da mais famosa e muito típica distinção spinozana entre *três gêneros de conhecimento*.¹⁴ No próximo quadro, são coligidos os relevantes mas dispersos fragmentos textuais que, novamente, convencerão o leitor de que Locke é o estudante fiel. Cada item em um lado tem alguma relação com um ou mais itens no outro lado.

Modi percipiendi [Modos de perceber]: 1) percepção por ouvir dizer / percepção por experiência vaga, 2) percepção na qual a essência se conclui a partir de outra coisa, 3) quando a essência da coisa é percebida diretamente ou como surgindo a partir de sua causa próxima / intuitiva (*intuitive*) e *sem fazer nada* (*nullam operationem facientes*) (TIE § 24). O melhor modo de perceber ... a fim de conhecer corretamente as diferenças, concordâncias e repugnâncias (*oppugnantias*) das coisas. (§25) Mas as coisas que eu estive apto a conhecer até aqui por meio desse gênero de conhecimento foram *muito poucas* (***perpauca fuerunt***) (§22). *Tria genera cognitionis* [Três gêneros de conhecimento]: 1) *a partir de coisas singulares representadas* para o nosso intelecto *mutiladas, confusas* e sem ordem ... / a partir de signos,

Dos graus / gêneros / tipos do nosso conhecimento (*Ensaio* 4.2.2 & 14). 1) Às vezes, a mente percebe a *concordância ou discordância de duas ideias imediatamente por elas mesmas, sem nenhuma intervenção* de qualquer outra. E, a isso, penso que podemos *chamar de conhecimento intuitivo* ... Esse gênero ... é o mais claro e mais certo de que é capaz a fragilidade humana ... é irresistível e, como a clara luz solar, *força imediatamente a si mesmo a ser percebido. É dessa intuição que depende toda a certeza e evidência de todo nosso conhecimento*. 2) O próximo grau de conhecimento está onde a mente percebe a concordância ou discordância de quaisquer ideias, mas *não imediatamente* ... Isto é o que chamamos de *raciocínio* ... Onde a concordância ou discordância é, por este meio (de ideias intervenientes), percebida evidente

12 Amsterdam 1697.

13 Op. cit. §586. Ver citação em Wim Klever, *Boerhaave 'sequax Spinozae'* (Vrijstad 2006), p. 72. Boerhaave continua: “Exinde conficio, iudicium non esse actionem voluntatis, adsensum vel largientis vel renuentis, quae Cartesii est definitio” [“Disso concludo que o juízo não é, tal como Descartes o definiu, uma ação da vontade, que dá ou recusa dar assentimento”].

14 Spinoza herdou essa distinção de seu mestre Franciscus van den Enden, que escreveu: “Primeiro e acima de tudo, é preciso ensinar às pessoas o seu conhecimento tripartido (*driederley kennissen*), nomeadamente, crença, persuasão racional e conhecimento claro”. Ver o seu *Free Political Propositions and Considerations of State [Livres proposições políticas e considerações sobre o Estado]* (1665). *Introduced, presented, translated and commented on by Wim Klever* (Vrijstad 2007) p. 196.

por exemplo, pelo fato de que nos recordamos de certas coisas por termos lido ou ouvido certas palavras, e delas formamos certas ideias similares àquelas pelas quais nós imaginamos as coisas. Ambos esses modos de considerar as coisas eu chamarei doravante de conhecimento do primeiro gênero, *opinião* (*opinio*) ou *imaginação* (*imaginatio*). 2) a partir do fato de que temos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas ... E a isto chamarei de *razão* (*ratio*) ou conhecimento do segundo gênero.¹⁵ 3) Além desses dois gêneros de conhecimento, há um terceiro ... que *chamaremos conhecimento intuitivo* (*scientia intuitiva*). Bem, este gênero de conhecimento procede de uma ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas (*Ethica* 2/40s2). E, assim, *tratarei* da natureza e força das emoções, e do poder da mente sobre elas, da mesma maneira que tratei de Deus e da mente nas partes precedentes, e considerarei *as ações* e apetites *humanos* exatamente *como se eu tivesse lidando com linhas, planos e corpos* (*Ethica*, prefácio da parte 3).

e claramente, isto chama-se *demonstração* ... Certeza demonstrativa ... não é privilégio só das ideias de número, extensão e figura (9).¹⁶ 3) Estas duas, a saber, a intuição e a demonstração, são os graus do nosso conhecimento; o que quer que seja inferior a um desses, não importa com que segurança seja abraçado, não é *senão fé ou opinião, mas não conhecimento*, ao menos em todas as verdades gerais.¹⁷ Há, de fato, outra percepção da mente, empregada *sobre a existência particular de seres finitos exteriores a nós*, a qual, indo além da mera probabilidade e, todavia, não atingindo perfeitamente nenhum dos graus de certeza precedentes, assume o nome de conhecimento ... *Três graus de conhecimento*, a saber, *intuitivo, demonstrativo e sensitivo* (14) Mas as ideias que, em razão de sua *obscuridade* ou por outro motivo, são *confusas*, não podem produzir qualquer conhecimento claro ou distinto (15). Algumas *poucas* das qualidades primárias têm uma necessária dependência e conexão visível umas com as outras, tal como a figura necessariamente supõe a extensão, e receber e comunicar movimento por meio do impulso supõe solidez.¹⁸ Mas, embora essas e talvez outras das nossas ideias tenham [tal dependência e conexão], todavia, há *tão poucas* delas que têm conexão *visível* umas com as outras, que nós podemos, por intuição ou demonstração, descobrir a coexistência de ***muito poucas*** das qualidades que podem ser encontradas em substâncias (4.3.14).

15 Spinoza fornece um exemplo desse conhecimento por raciocínio a partir dos *Elementa* de Euclides, o método de encontrar a quarta proporcional “por uma propriedade comum dos proporcionais”.

16 Locke, obviamente, refere-se implicitamente ao método da *Ethica more geometrico demonstrata*, que não lida com números. Ver também Ensaio 4.3.18 (“A moralidade (estando) entre as ciências capazes de demonstração, na qual eu não duvido que, a partir de demonstrações autoevidentes, por consequências necessárias tão incontestáveis quanto as da matemática, as medidas de certo e errado podem ser estabelecidas por qualquer um que se aplicar com a mesma indiferença e atenção a ela como se faz com as outras dessas ciências”) e 3.11.16 (“É com base nisso que me atrevo a pensar que a moralidade é tão capaz de demonstração quanto a matemática; uma vez que a precisa essência real das coisas que as palavras morais representam pode ser perfeitamente conhecida, e assim

A última citação do lado esquerdo, revelando a intenção de Spinoza de praticar apenas o método da demonstração racional na sua ética, influenciou Locke, que tinha a *Ethica* depositada em cima de sua mesa, agora em sua terceira parte. E, sim, nós encontramos novamente sem demora duas correlações.

<p>O corpo não pode determinar a mente a pensar, nem a mente [pode determinar] o corpo ao movimento, nem ao repouso, nem a qualquer outro estado (se existir algum outro). [...] Aquilo que determina a mente a pensar é um modo de pensar e não ... um corpo ... Em seguida, o movimento e o repouso de um corpo devem originar-se de outro corpo, que também foi determinado ao movimento ou ao repouso por outro corpo [...] (<i>Ethica</i> 3/2&d).</p>	<p>Assim como as ideias de qualidades secundárias sensíveis, que nós temos em nossas mentes, não podem de forma alguma ser por nós deduzidas a partir de causas corpóreas, nem se pode encontrar qualquer correspondência ou conexão entre elas e aquelas qualidades primárias que (a experiência nos mostra) as produzem em nós, assim, por outro lado, é igualmente inconcebível a operação de nossas mentes sobre nossos corpos. Está tão distante da natureza das nossas ideias de que maneira qualquer pensamento deve produzir um movimento no corpo quanto de que maneira qualquer corpo deve produzir qualquer pensamento na mente (<i>Ensaio</i> 4.3.28).</p>
--	--

Locke, com Spinoza, exclui qualquer intercausalidade entre mentes e corpos hipoteticamente substanciais no homem. Ele já defendera, como Spinoza, a unidade da mente e do corpo em seu capítulo fortemente anticartesiano *Ensaio* 2.1.¹⁹ Ele também mantém a unidade no contexto de 4.3: “Nós [‘homens’, não: ‘nossas almas’, WK] temos as ideias de matéria e pensamento, mas possivelmente nunca estaremos aptos a conhecer se qualquer *mero ser material* pensa ou não” (4.3.6). Naquele caso, o pensamento seria um poder da própria matéria ‘adequadamente disposta’. A teoria cartesiana sobre uma conexão divinamente operada entre duas substâncias no homem não é rejeitada explicitamente aqui, mas considerada somente uma alternativa teorética e mesmo implausível, já que Locke “não vê contradição” na primeira alternativa, a spinozista. Contudo, ambos reivindicam certeza em *atribuir* exatamente da mesma maneira a produção de movimentos apenas aos corpos

a congruência ou incongruência das próprias coisas pode certamente ser descoberta, e nisto consiste o perfeito conhecimento”).

17 É interessante que Locke tem ‘fé e opinião’ para a ‘opinião ou imaginação’ spinozana. Spinoza certamente não objetaria a essa qualificação, porque, de acordo com ele, *todos* os gêneros de percepção, também seu primeiro gênero, nos fazem afirmar ou negar ‘*indubie*’ (sem duvidar). Cf. a ‘segurança’ (*assurance*) lockeana nesse contexto. Em 4.4.1-4, Locke também adota o termo técnico de Spinoza ‘*imaginatio*’, visto que ele o utiliza naquele capítulo quatro vezes e esquece os seus próprios equivalentes.

18 Os exemplos mostram que as ‘coisas’ comuns percebidas em conjunto não precisam ser propriedades primárias atômicas, mas incluem também vários princípios primários. No lugar em que Spinoza toma uma ilustração de Euclides, Locke fornece dois casos éticos: “onde não há propriedade não há injustiça” é uma proposição tão certa quanto qualquer demonstração de Euclides”, e “nenhum governo concede liberdade absoluta” (*Ensaio* 4.3.18). Note que mais adiante neste mesmo parágrafo ele não evita a palavra ‘ética’!

19 Ver acima.

e de pensamentos apenas aos pensamentos. Que a ‘mera matéria’ seria responsável pelos ‘meros pensamentos’ ou o inverso, que os ‘meros pensamentos’ seriam responsáveis pela ‘mera matéria’, está “fora do alcance do nosso conhecimento”. A conclusão, portanto, é que os fenômenos como prazer e dor, “em alguns corpos *eles mesmos*, conforme modificados e movidos de certa maneira”, devem ser o efeito e manifestação de uma só e mesma coisa: “matéria extensa pensante”.²⁰ Não se pode duvidar de que a simpatia de Locke encontra-se do lado do cartesianismo reformado de Spinoza. Eles estimavam uma explicação comum do comportamento humano.

Locke encontrou-se também na linha spinozana quando sublinhou as limitações da nossa ciência natural, i.e., a *impossibilidade de conhecer perfeitamente os fenômenos concretos* de quaisquer tipos. Novamente, o único método para convencer o leitor dessa teoria compartilhada será colocar lado a lado duas fileiras de fragmentos textuais.

A experiência não nos ensina as essências das coisas (Carta 10, 1663). Disso se segue que a mente humana, sempre que ela percebe uma coisa na ordem comum da natureza, não tem conhecimento adequado de si mesma, nem de seu corpo, *nem dos corpos externos, mas apenas um conhecimento confuso e mutilado disso* ... Ela não percebe seu [próprio] corpo a não ser pelas ideias de suas modificações, *também somente por elas percebe outros corpos* (*Ethica* 2/29c). Quanto a conhecer a maneira efetiva dessa coerência, i.e., de que modo cada parte da Natureza concorda com o todo e a maneira de sua coerência com outras partes, eu deixei claro na minha carta anterior que isso está *além do meu conhecimento* (Carta 32). Não se pode nunca ter conhecimento adequado (*comprobare*) por experimentos químicos ou de qualquer outro tipo, mas apenas por demonstração e por cálculo. Pois é pela razão e pelo cálculo que nós dividimos os corpos ao infinito, e, conseqüentemente, também as forças requeridas para produzi-los (Carta 6). A consideração geral do destino e a concatenação das causas nos ajudariam muito pouco a formar e arranjar nossas ideias *sobre as coisas par-*

Portanto, qualquer que seja a natureza secreta e abstrata da substância em geral, todas as ideias que nós temos de tipos distintos particulares de substâncias, não passam de combinações diversas de ideias simples, coexistindo em tal causa da sua união, embora desconhecida, conforme faz o todo subsistir por si mesmo (*Ensaio* 2.3.6). Nem, de fato, podemos ranquear e classificar as coisas ... por suas essências reais, porque nós não as conhecemos ... É evidente que a constituição interna, da qual suas qualidades dependem, nos é desconhecida (3.6.9). [...] visto que nós, não tendo senão algumas poucas ideias superficiais das coisas, descobertas por nós apenas pelos sentidos exteriores ou pela mente refletindo sobre o que ela experimenta em si mesma interiormente, não temos conhecimento além daquilo, muito menos da constituição interna e verdadeira natureza das coisas, sendo destituídos de faculdades para atingi-lo (2.23.36). Portanto, estou inclinado a duvidar de que, por mais que a indústria humana possa avançar a filosofia útil e experimental nas coisas físicas, a [filosofia] científica estará ainda fora de nossa alcance ... Nós *não somos capazes de conhecimento científico*, nem nunca

20 Cf. *Ethica* 2/7s: “Sic modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa” [“Assim, um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e a mesma coisa, mas expressa de duas maneiras”].

ticulares. Acrescentemos que, quanto à efetiva coordenação e concatenação das coisas, isto é, como as coisas estão ordenadas e interligadas, nós somos *completamente ignorantes (plane ignorare)* (TTP 4/4). Seria impossível para a fraqueza humana compreender a série de coisas singulares, mutáveis, não apenas porque existem inumeravelmente muitas delas, mas também em razão das infinitas circunstâncias em uma só e a mesma coisa, das quais qualquer uma pode ser a causa de sua existência ou não existência (TIE § 100). Se nós atentarmos à *analogia de toda a natureza* (CM 2/8/7). A partir da analogia com o universo (Carta 2).

estaremos aptos a descobrir verdades gerais, instrutivas e inquestionáveis *acerca delas [coisas particulares, WK]* (4.3.25). Não podemos ir além daquilo que a experiência particular nos informa como questão de fato, e, *por analogia, adivinhar* que efeitos os corpos parecidos, junto a outras tentativas, provavelmente produzem. Mas, quanto a uma ciência perfeita dos corpos naturais ... nós estamos, penso eu, tão longe de sermos capazes de qualquer coisa desse tipo, que concludo ser trabalho perdido procurar obtê-la (4.3.30) “*Pois tu não conheces a Via do Espírito, nem de que forma os Ossos crescem no Ventre daquela que carrega uma Criança*”, Eclesiastes, 11, 5, na página de rosto do *Ensaio*.

Todavia, a ciência experimental tem sentido. Através dela, não estaremos realmente aptos a aprender precisamente as leis de acordo com as quais a natureza opera, mas apenas a aborda-las por analogia. Ambos, Spinoza e Locke, eram experientes experimentadores. Spinoza amava trabalhar em hidrostática, química e óptica, Locke praticava química e medicina.²¹

Nós temos, entretanto, *verdadeira ciência matemática e moral*, consistindo nos máximos nominadores comuns de todas as nossas imaginações ou sensações confusas, nossas ‘noções comuns’, suas ‘constantes’, na terminologia preferida por Locke. Nelas, nós pensamos as coisas comuns, i.e., as coisas em si mesmas, *em geral*, não em particular. Elas são as ideias abstratas “feitas pela própria mente” (4.4.5), as operações ou *construtos* próprios da mente. Isso não quer dizer que elas não são verdadeiras. Elas são. Confira *Ethica* 1, axioma 6 (*Idea vera debet cum suo ideato convenire*) [(A ideia verdadeira deve convir com o seu ideado)] com *Ensaio* 4.4.1 (“Então um homem observa apenas a concordância de suas próprias imaginações e fala conforme elas, é tudo verdade, tudo certeza. Tais castelos no ar serão tão baluartes da verdade quanto as demonstrações de Euclides”). As ideias adequadas concordam plenamente com seu *ideatum*, mas refletem apenas uma parte muito pequena dos aspectos e causas infinitos dos objetos significados. Elas abarcam, por assim dizer, sua forma idealizada.

A ética matemática de Spinoza não é nada menos do que um tratado sobre o comportamento do homem, que não excede o reino dos *entia rationis*. Ela trata das leis do comportamento de

21 Cf. Wim Klever, “Insignis opticus. Spinoza in de geschiedenis van de optica”, em *De Zeventiende Eeuw* 6 (1990) 47-63 e Idem, “Anti-falsificationism: Spinoza’s theory of experience and experiments” [“Anti-falsificacionismo: a teoria spinozana da experiência e dos experimentos”], em Ed Curley & P. F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference* [Spinoza. Questões e direções. As atas da Conferência Spinoza de Chicago] (Leiden: Brill 1990) 124-136. J. R. Milton: “Locke, Medicine and the Mechanical Philosophy” [“Locke, medicina e a filosofia mecanicista”], em *British Journal for the History of Philosophy* 9 (2001) 221-243.

todos, mas não enumera as infinitas causas e circunstâncias que determinam o comportamento particular de Pedro ou de Paulo (e que fazem todos os homens diferirem uns dos outros), tal como a geometria de Euclides não proveu as propriedades dos círculos realmente existentes e sempre diferentes, que nunca são e nunca podem ser perfeitos. Locke tinha entendido bem o caráter abstrato da parte central e indestrutível de nossa mente, constituída pela concordância da totalidade de nossas ideias confusas. E ele seguiu Spinoza de perto em sua persuasão de que a matemática ou a ciência verdadeira não se confina à ciência dos números e figuras.

Todos os discursos dos matemáticos acerca da quadratura de um círculo, das seções cônicas ou de qualquer outra parte da matemática não dizem respeito à existência de quaisquer dessas figuras; mas as demonstrações, que dependem das ideias delas, são as mesmas, quer haja qualquer quadrado ou círculo existente no mundo ou não. Da mesma maneira, a verdade e certeza do discurso moral abstraem-se das vidas dos homens e da existência dessas virtudes no mundo do qual elas tratam (*Ensaio* 4.4.8). Pois as ideias sobre as quais versa a ética sendo todas essências reais, e, tal como eu imagino, elas têm uma conexão e concordância umas com as outras que podem ser descobertas: na medida em que podemos encontrar seus hábitos e relações, devemos estar dotados de verdades certas, reais e gerais (*Ensaio* 4.12.8). Com base nisso, me atrevo a pensar que a moralidade é capaz de demonstração, tanto quanto a matemática; uma vez que a precisa essência real das coisas que as palavras morais representam pode ser perfeitamente conhecida, e assim a congruência ou incongruência das próprias coisas pode certamente ser descoberta, e nisto consiste o perfeito conhecimento (*Ensaio* 3.11.16).

Molyneux, seu amigo, pediu para que Locke figurasse tal ética científica.²² Mas Locke não viu razão pela qual deveria fazê-lo. Mais de uma vez, ele nos deixa conjecturar que, de acordo com ele, tal ciência matemática da ética já existe. “Nós temos razão para agradecer aqueles que, nesta última época, tomaram outro rumo e o trilharam para nós, embora não seja um caminho mais fácil para a doura ignorância, mas um caminho mais seguro para o conhecimento proveitoso” (*Ensaio* 4.12.12).

Spinoza representou um modelo para tudo o que Locke estava reivindicando em seu projeto epistemológico. Isso aparece também no seu tratamento DAS MÁXIMAS (4.7). Spinoza iniciou as cinco partes da *Ethica* mencionando os axiomas aos quais ele reduziu várias proposições. Esse método geométrico estava sendo usado por muitos cientistas da nova época: seu colega Christian Huygens (em *Horologium oscillatorium* [*Relógio pendular*], 1673), seu amigo Nicolaas Steno (*Descriptio geometrica musculorum* [*Descrição geométrica dos músculos*], 1665), Isaac Newton (*Principia mathematica philosophiae naturalis* [*Princípios matemáticos da filosofia natural*], 1687). Locke estava impressionado e quis comentar sobre isso. “Há um tipo de proposições que, sob o nome de *máximas e axiomas*, têm passado por princípios de ciência e, porque elas são autoevidentes, foram supostas inatas, sem que ninguém (que eu saiba) tenha alguma vez cuidado de mostrar a razão e fundação de sua clareza ou convencimento” (4.7.1). Não será mais uma surpresa que Locke reduza sua evidência à nossa percepção imediata da concordância entre nossas sensações. Os itens concordantes podem ser colocados na vanguarda do discurso científico, mas deve-se constatar, continua ele, que eles não são noções primárias temporalmente. “Que eles não são as primeiras verdades conhecidas da mente, é evidente para a experiência, tal como nós mostramos em outro lugar, Livro I, cap. II” (4.7.9). Chamá-los de “os fundamentos de todo nosso outro conhecimento”

²² *Correspondence*, ed. De Beer, nº 1513.

(4.7.10) é mais do que enganoso, porque eles são eles próprios o produto da nossa experiência. Uma vez que Spinoza também é um empirista radical no que diz respeito à origem dos axiomas, o leitor do seu texto pode agradecer a clarificação lockeana.

Nós já discutimos no começo deste artigo, em conexão com a Carta 32 de Spinoza, o impressionante desfecho de Locke do nosso conhecimento universal em 4.6. O título deste capítulo dizia: DAS PROPOSIÇÕES UNIVERSAIS. Em 4.7, Locke não apenas estipula o caráter *aposteriori* dos axiomas e máximas, mas também sua diferença em relação aos outros ‘artifícios da mente’, que não são nada menos do que noções gerais confusas. Para esses tipos de imaginações, Spinoza e Locke tomam ambos nossa ideia costumeira da espécie *homem* como exemplo.

Pois, como dissemos, a mente não pode imaginar um número fixo de particulares ao mesmo tempo. Mas deve-se notar que essas noções não são formadas por todos da mesma maneira, mas variam em cada um de acordo com a coisa pela qual o corpo foi mais frequentemente afetado, e que a mente imagina ou recorda mais facilmente. Por exemplo, aqueles que mais frequentemente os admiraram pela sua estatura, entenderão sob o nome de homem um animal de *estatura ereta*; e aqueles que estão acostumados a considerar os homens de outro modo formarão outra imagem comum dos homens, a saber, um *animal que ri*, um *animal bípede sem penas*, um *animal racional*, e assim cada um formará, acerca das outras coisas, *imagens universais* das coisas de acordo com as disposições de seu corpo. Por isso não é surpreendente que tantas controvérsias devessem ter se originado entre os filósofos que quiseram explicar as coisas naturais somente pelas imagens das coisas (*Ethica* 2/40s1).

Tendo uma criança formado a ideia de *homem*, é provável que sua ideia seja tal como aquela pintura que o pintor faz das aparências visíveis ajuntadas, cujo branco ou cor da pele na Inglaterra sendo uma, a criança pode demonstrar a você que um negro não é um homem ... Outro que foi mais longe ao formar e coligir a ideia que ele chama de *homem*, e adiciona *riso* e *discurso racional* ao aspecto exterior, pode demonstrar que os infantes e os imbecis não são homens ... Talvez outra pessoa componha a ideia complexa que ele chama de *homem* apenas a partir das ideias de corpo em geral e dos poderes da *linguagem* e da *razão*, e deixe totalmente de fora o *aspecto* (4.7.16-17). Não poderia talvez acontecer que a ideia abstrata à qual o nome *homem* é dado diferisse em vários homens, se ela fosse feita pela natureza, e para um ela fosse *animal rationale*, para outro *animal implume bipes latis unguibus* [animal implume, bípede, de grandes unhas] ... Penso que dificilmente alguém consentirá sua figura vertical ... ser a diferença essencial da *espécie homem*; e, contudo, até que ponto os homens determinam os tipos de animais, antes por seus aspectos do que por sua estirpe, é muito visível... (3.6.26).

Nossas ideias ditas universais são, sobretudo, apenas ideias de particulares para uso universal, para *comparar* as coisas umas com as outras e intitular-las conformemente perfeitas ou imperfeitas.

Mas depois, quando os homens começaram a formar ideias universais, a excogitar modelos (*exemplaria*) de casas, edifícios, torres, etc. e a preferir certos modelos a outros, aconteceu que cada um *chamou* (*vocaret*) perfeito aquilo que ele via concordar com a ideia universal que tinha formado daquele tipo de coisa, e imperfeito, ao contrário, o que via *concordar* menos com o exemplar que ele tinha concebido, embora o exemplar pudesse ser perfeito na opinião do artífice (*Ethica* 4, prefácio).

A mente faz com que as ideias particulares recebidas dos objetos particulares se tornem gerais ... isso chama-se abstração, por meio da qual as ideias tomadas de seres particulares tornam-se representantes de todos do mesmo gênero; e seus nomes, nomes gerais, tornam-se aplicáveis a qualquer coisa que exista *em conformidade* com tais ideias abstratas. Tais aparências precisas e despidas na mente, sem considerar como, de onde ou com que outras elas chegaram até lá, o entendimento as armazena como *modelos* para ordenar existências reais em tipos, segundo elas concordem com esses padrões, e para *denominá-las* conformemente (*Ensaio* 2.11.9).

Nossa ideia de Deus pertence ao reino da crença confusa e da fantasia ou ela é parte do nosso conhecimento científico? Locke não pode evitar e não evitará essa questão, sobre a qual a proposição 47 no final da *Ethica* 2 de Spinoza foi tão conspícua: “a mente humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus”. Sua demonstração foi simples: porque nós percebemos nossa própria existência e sabemos que a ideia de qualquer corpo particular envolve necessariamente a ideia da existência eterna e infinita de Deus (2/46), proposição esta que, por sua vez, baseava-se em 1/15 (“Tudo o que é, é em Deus, e nada pode existir ou ser percebido sem Deus”) e em 1/axioma 4 (“O conhecimento de um efeito depende do conhecimento da causa e o envolve”). Bem, Locke procede da mesma forma em sua prova do “nosso conhecimento da existência de um Deus” (*Ensaio* 4.4.10).²³ O argumento baseia-se na percepção clara do nosso próprio ser (§2), na certeza intuitiva de que uma coisa finita (como nós) não pode ser produzida pelo nada (o princípio de causalidade, §3) e em um segundo axioma, a saber, que os efeitos não podem ter o que as causas não têm (§5). Junto com nossas ideias de matéria e pensamento, esses princípios levam os humanos à certeza de um ser eterno, mais potente e mais inteligente, na verdade pensamento e matéria movente (4/10/6 & 10). O argumento é uma espécie de formalização do que nós já pudemos ler sob o título ‘proposições universais’ do *Ensaio* 4/6, em cuja passagem também se admitia que nós e todas as outras coisas somos as modificações do universo. O termo ‘universo’ para pensamento e matéria movente, pelos quais tudo o que finito é produzido, é usado no capítulo 10, ainda que escondido em uma citação de Cícero (§6). Locke não quer fazer uso aqui do termo técnico spinozano ‘*substantia*’ e qualificar as coisas, conseqüentemente, como suas simples

23 É plausível, como já insinuou William Carroll, que Locke escreva ‘um’ Deus a fim de deixar seu leitor conjecturar que ‘seu’ deus difere do Deus ‘pessoal’ do crente. Além disso, deve-se observar que ele, igual Spinoza, argumenta pela existência de um Deus, mas demonstra que nós já sabemos disso!

modificações, “porque essa doutrina é muito rude” (2/13/18), era melhor que ele não a admitisse oficialmente.²⁴ Todavia, que as coisas efetivamente são, de acordo com Locke, ‘partes’ (modais) de Deus concebido como o Universo, é declarado implicitamente pelo que é dito em 4/10/10: “Deste modo, se não supusermos nada primeiro ou eterno, a matéria nunca pode começar a ser; se supusermos a simples matéria sem movimento eterno, o movimento nunca pode começar a ser; se supusermos apenas a matéria e o movimento primeiro ou eterno, o pensamento nunca pode começar a ser. Pois é impossível conceber que a matéria, com ou sem movimento, poderia ter originalmente, em e por si mesma, sentido, percepção e conhecimento; como é evidente a partir disso, que, por conseguinte, sentido, percepção e conhecimento devem ser uma propriedade eternamente inseparável da matéria e de cada partícula dela”.²⁵ Assim, não pode ser uma surpresa ler no posterior capítulo 12 a respeito do ‘nosso estado eterno’ (§11).²⁶ A afinidade com o raciocínio de Spinoza é, novamente, inequívoca: “*Sentimus experimurque nos aeternos esse*” [“*Sentimos e experimentamos que somos eternos*”] (*Ethica* 5/23s). A conclusão lockeana do infinito a partir do finito, concebendo o último no primeiro é, ademais, uma cópia do procedimento de Spinoza tal como resumido no final de sua *Carta* 12 a seu douto amigo Lodewijk Meyer: “A força do argumento não se situa na impossibilidade de um infinito atual ou de uma série infinita de causas, mas na nossa suposição de que as coisas, que por sua própria natureza não existem necessariamente, são determinadas a existir por uma coisa que existe necessariamente por sua própria natureza”.²⁷ Essa suposição não é opcional. “Nós sabemos mais certamente que existe um Deus do que sabemos que existe qualquer outra coisa fora de nós” (*Ensaio* 4.10.6). Negar a existência de Deus não é uma possibilidade do nosso equipamento racional. Obviamente, existem muitas pessoas que confessam o ateísmo ou ao menos sua ignorância, mas isso é apenas uma ‘confusão de nomes’: “eles não aplicam corretamente os nomes às coisas” (*Ethica* 2/47s).

Contra a luminosidade e clareza do nosso conhecimento da existência de Deus, nosso ‘conhecimento’ das coisas externas é fraco e torna-se pálido. Na medida em que nossas observações regulares, junto com o que nós recordamos por ouvir dizer, não são obstruídas por percepções contrárias, informação histórica ou fábulas (TIE §§ 19-20) e nós experimentamos as coisas constantemente segundo a mesma maneira no curso ordinário da natureza (*Ensaio* 4.16.6), nós nos asseguramos do que percebemos ou ouvimos e, efetivamente, não temos dúvidas. Nós confiamos que as coisas existem tal como aparecem ou são ditas (pregadas) a nós. Mas, do ponto de vista teórico, nós temos aqui apenas *probabilidade*. Isso não é nenhum problema para nossa vida cotidiana, conforme Locke declara com as mesmas palavras e com o mesmo exemplo de Spinoza.

24 Contudo, em uma carta clandestina (ver acima), ele não hesitou conceber Deus como “rem vel *substantiam cogitantem* ... *infinitam*”.

25 Entre as linhas desse argumento, Locke declara implicitamente que o movimento é a essência da matéria (eterna), o que é precisamente a posição spinozana contra Descartes. Ver o meu “*Moles in motu. Principles of Spinoza’s Physics*” [“*Moles in motu. Princípios da física spinozana*”], em *Studia Spinozana* 4 (1990) 165-194.

26 Itálicos meus. A expressão ‘estado eterno’ ocorre também em 2.21.44.

27 O texto das *Opera Posthuma* e de todas as edições seguintes está corrompido. Ele mostra um ‘non’ antes da palavra ‘determinari’, o que deve estar errado de acordo com o transcrito de Leibniz da carta, guardado na Niedersächsische Landesbibliothek em Hannover. Ver Wim Klever, “Actual infinity. A note on the Crescas-passus in Spinoza’s letter to Lodewijk Meyer” [“Infinito atual. Uma nota sobre o Crescas-passus na carta de Spinoza a Lodewijk Meyer”] em *Studia Spinozana* 10 (1994) p. 111-121.

É verdade que, nesse mundo, nós muitas vezes agimos por conjectura, mas não é verdade que o pensamento filosófico procede da conjectura. No curso comum da vida, nós temos de seguir o que é provável, mas no pensamento especulativo temos de seguir o que é verdadeiro. Um homem *pereceria de fome e de sede se se recusasse a comer e beber até que tivesse obtido uma prova perfeita (demonstrationem) de que a comida e a bebida seriam boas para ele ...* Entretanto, deixando de lado e concedendo o fato de que, na falta de demonstrações (*demonstrationum defectu*), nós devemos nos contentar com o provável (*verisimilitudo*), eu digo que a verossimilhança deve ser tal que, embora dubitável, ela não pode ser contradita; pois aquilo que pode ser contradito assemelha-se não à verdade, mas à falsidade (Carta 56).

A *probabilidade* é nada outro que a aparência de tal concordância (entre sensações) (4.15.1). *A probabilidade é a semelhança de ser verdadeiro*, a própria notação da palavra significa tal proposição para a qual há argumentos ou provas para fazê-la passar ou ser recebida por verdadeira. O acolhimento que a mente dá a este tipo de proposições chama-se *crença, assentimento ou opinião* (4.15.3). *Aquele que não for comer até que tenha demonstração de que isso o nutrirá ... terá pouco mais a fazer do que ficar sentado e perecer* (4.14.1). Aquele que, nos negócios ordinários da vida, fosse admitir nada outro que a direta demonstração evidente só estaria certo neste mundo de *perecer* rapidamente. A salubridade de sua *comida ou bebida* não lhe daria razão para aventurar-se nela, e eu gostaria de saber o que é que ele poderia fazer sobre tais bases conforme fosse capaz de sanar toda dúvida, toda objeção (4.11.10).

Em seu capítulo DOS GRAUS DE ASSENTIMENTO (4.16), no qual tenta lidar com o complicado problema da relação entre fé e razão, Locke não recua sequer uma polegada dessa posição epistemológica.

Assim, a fé é um assentado e seguro princípio de assentimento e segurança, e não deixa nenhum tipo de espaço para dúvida ou hesitação. Nós só temos de estar seguros *de que* ela seja revelação divina, e de que nós a entendemos corretamente: do contrário, nos exporemos a toda a extravagância do entusiasmo e ao erro dos princípios incorretos, se tivermos fé e segurança no que não é revelação divina. E, portanto, nesses casos, nosso assentimento não pode ser racionalmente mais elevado do que a evidência de que isso é uma revelação (*Ensaio* 4.16.14).

Mas a revelação divina, corretamente interpretada, não está em conflito com a razão? A fé certamente não alcança o grau mais alto de probabilidade, baseado no “consenso geral de todos os homens em todas as épocas” e nos “procedimentos regulares de causas e efeitos no curso ordinário da natureza” (4.16.6). A fé religiosa, conseqüentemente, não é comparável à crença (sim!) de que ‘o fogo aquece o homem’ e de que ‘o ferro afunda na água’, coisas que são absolutamente postas ‘fora de dúvida’ pela ‘experiência constante’.²⁸ A fé também parece ser mais fraca do que nossas hipóteses baseadas em experimentos e raciocínio por analogia, como, por exemplo, a ex-

28 Cf. os exemplos de Spinoza do primeiro gênero de conhecimento, atestado pela experiência fortuita: “que o óleo é capaz de alimentar o fogo e que a água é capaz de extingui-lo” (TIE § 20).

plicação da inflamação de corpos esfregados uns nos outros dada por meio da agitação violenta de suas imperceptíveis partes minúsculas (4.16.12).²⁹ A revelação contém ‘questões de fato’, as quais, apesar de testemunhos convergentes, não estão de acordo com os conceitos da nossa razão nem com o curso ordinário da natureza. Elas nos são passadas por ouvir dizer, pela linguagem, tal como integrada em uma edificante e moralizante história de salvação. Está deste modo “acima da razão a ressurreição dos mortos”, e ela “excede os limites do nosso conhecimento natural” (TTP 1/5). Ambos os filósofos fazem uma distinção entre duas regiões, fé e razão, e asseveram que elas nada têm a ver uma com a outra. Quando confrontadas uma com a outra na consciência da mesma pessoa (intelectualmente emancipada), a fé cede lugar à razão.

Quem é capaz de aderir mentalmente a algo contra uma razão protestante (*quis mente aliquid amplecti potest reclamante ratione*)? (TTP 15/10).

Nada, penso eu, pode ... abalar ou invalidar o conhecimento evidente ... *A fé nunca pode nos convencer de qualquer coisa que contradiga nosso conhecimento* (Ensaio 4.18.5).

Além disso, a revelação nunca pode transmitir verdades novas ou de outra forma desconhecidas para os humanos, muito menos o conhecimento sobrenatural, porque o *significado das palavras* depende do que nós aprendemos em nossa educação linguística. A revelação ortodoxa é impossível.

As palavras ganham seu significado somente de acordo com seu uso (ex solo usu) (TTP 12/11) de acordo com o modo comum de falar (TTP 7/15). Poder-se-ia perguntar corretamente como Deus pode fazer-se conhecido ao homem, e se isso acontece, ou poderia acontecer, através de palavras ... Nós respondemos: de modo algum por palavras. Pois, neste caso, o homem já teria de conhecer o significado dessas palavras antes que elas fossem ditas a ele. Por exemplo, se Deus tivesse dito aos israelitas ‘*eu sou Jeová vosso Deus*’ ... eles sabiam que aquela voz, aquele trovão e aquele relâmpago não eram deus, embora a voz dissesse que ela era Deus (KV 2/24/9-10).³⁰ Parece pouco razoável afirmar que uma coisa criada, que depende de Deus da mesma maneira que as

As palavras não tendo naturalmente significação [...] *O uso comum regula o significado das palavras* (Ensaio 3.9.5 & 8). Digo que nenhum homem inspirado por Deus pode, mediante qualquer revelação, comunicar a outros quaisquer ideias simples novas que eles não tinham antes a partir da sensação ou da reflexão [...] porque as palavras, por sua operação imediata sobre nós, não causam outras ideias a não ser dos seus sons naturais; e é pelo costume de usá-las por signos que elas excitam e reavivam em nossas mentes ideias latentes, mas, todavia, apenas tais ideias, conforme lá estavam antes (Ensaio 4.18.3). Nem é de admirar que a vontade de Deus, quando encerrada em palavras, devesse estar sujeita a essa dúvida e incerteza que inevitavelmente acompanha esse tipo de

²⁹ Esse exemplo também foi dado por Spinoza em sua Carta 6.

³⁰ Tradução de E. Curley, *Collected Works*, op. cit.

outras coisas criadas, pudesse expressar ou explicar a natureza de Deus, quer verbal ou realmente, por meio de seu organismo individual, declarando na primeira pessoa ‘Eu sou o Senhor vosso Deus’ (TTP 1/15).

transmissão [...] as verdades reveladas, que nos são transmitidas pelos livros e pelas línguas, estão sujeitas às obscuridades e dificuldades comuns e naturais nas quais incidem as palavras (*Ensaio 3.9.23*).

Nós já assinalamos acima, por ocasião de seu exemplo idêntico (*maçã*), que Locke compartilha da teoria da linguagem spinozana. Ele concentra-se nesse assunto principalmente no *Ensaio 3*. Podemos acrescentar aqui suas afirmações paralelas sobre o significado sempre pessoalmente diversificado das palavras.

Quanto ao que ele [Tschirnhaus] acrescenta, ‘se um de dois homens afirma algo de uma coisa e o outro o nega’ etc., isso é verdade se ele quer dizer que os dois homens, embora usem as mesmas palavras, tem, entretanto, coisas diferentes em mente. Eu enviei uma vez alguns exemplos disso a nosso amigo J. R. (Carta 58 a Schuller).

Os homens, embora proponham a si mesmos considerar o mesmíssimo assunto, formam, todavia, ideias muito diferentes sobre ele, e, assim, o nome que eles usam para tal assunto inevitavelmente vem a ter, em homens diversos, significações muito diferentes (*Ensaio 3.9.13*).

Depois de nossa discussão dos conteúdos fascinantes do *Ensaio 4*, o livro que Locke ainda estava escrevendo em 10 de julho de 1688,³¹ temos agora de retornar ao capítulo principal do *Ensaio 2*, o (muito estendido e reescrito em edições posteriores) capítulo 21 DO PODER. Este capítulo pode ser considerado um comentário sobre a *Ethica 4: DE AFFECTUUM VIRIBUS (SOBRE OS PODERES DAS REAÇÕES)*. O capítulo é precedido por outro menor, chamado DOS MODOS DE PRAZER E DOR, que tem de ser interpretado como um sumário da *Ethica 3: DE ORIGINE ET NATURA AFFECTUUM [DA ORIGEM E NATUREZA DOS AFETOS]*. Esta parte é a fonte inequívoca.

O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir (*agendi potentia*) é aumentada ou diminuída, e, além disso, [pode ser afetado] de outras maneiras, que nem aumentam nem diminuem sua potência de agir (*Ethica 3*, postulado 1). O que quer que *aumente ou diminua, auxilie ou obstrua a potência de agir de nosso corpo*, a ideia disso aumenta ou diminui, auxilia ou obstrui

As coisas são boas ou más apenas em referência ao *prazer ou à dor*. Nós chamamos bom aquilo que é capaz de causar ou *aumentar o prazer, ou diminuir a dor em nós, ou então* [o que é capaz de] *granjear ou preservar* para nós a posse de qualquer outro bem ou a ausência de qualquer mal. E, pelo contrário, denominamos mau aquilo que é capaz de produzir ou aumentar qualquer dor, ou diminuir qualquer prazer em

³¹ Ver *Ensaio 4.11.11*.

a potência de pensar de nossa mente (3/11) Essas paixões ... explicam as reações de <i>prazer</i> (sensação de nossa transição a uma perfeição maior) e <i>dor</i> (sensação de nossa transição a uma perfeição menor) (escólio).	nós, ou então [o que é capaz de] nos granjear qualquer mal ou [de] nos privar de qualquer bem (<i>Ensaio</i> 2.20.2).
--	--

A terminologia e as distinções lockeanas são muito próximas das de Spinoza para serem possivelmente independentes delas. Nossa potência de agir é acrescida ou diminuída (e, conseqüentemente, sentida como prazerosa ou dolorosa) por várias afecções imediatas ou mediatas. Essa potência é uma espécie de energia vetorial, que pode tornar-se vacilante ou que pode ser trazida ao desequilíbrio, uma mudança que ela tenta promover ou superar. O seu ser afetado é automaticamente transformado em um apetite ou empenho, seja para conservar as influências positivas, seja para remover as negativas. Spinoza indica esse movimento passivo-ativo do nosso complexo-corpo com o termo técnico *affectus*, e resume esses estados variáveis em sua definição de concupiscência como “a essência do homem enquanto é concebida como determinada a fazer algo por ser produzida por uma certa afecção”.³² Locke prefere uma terminologia diferente. Ele escolhe a palavra *intranquilidade* (*uneasiness*) e essa certamente não é uma má escolha, visto que o efeito das afecções é sempre um desejo de reparar uma espécie de *doença* (*disease*) ou adquirir algo a fim de sentir-se novamente bem. A introdução desse termo em 2.20 prenuncia o papel dominante que ele desempenhará no capítulo 21. “A *intranquilidade* que um homem nota em si mesmo pela ausência de qualquer coisa, cujo gozo presente carrega consigo a ideia de deleite, é o que chamamos de desejo, que é maior ou menor, conforme aquela *intranquilidade* seja mais ou menos veemente. Donde, a propósito, talvez seja de algum uso notar que *o principal, se não único, agulhão da indústria e da ação humana é a tranqüilidade*” (2/20/6). Locke passa agora a circunscrever dez paixões em estreita ligação com a lista muito mais extensa de Spinoza. Dou apenas dois exemplos.

O Amor é nada outro que o prazer acompanhado pela ideia de uma causa externa (<i>laetitia concomitante idea causae externae</i>). O ódio é a dor acompanhada pela ideia de uma causa externa (<i>tristitia concomitante idea causae externae</i>) (<i>Ethica</i> 3/13s).	A reflexão de qualquer um sobre o pensamento que ele tem do deleite que qualquer coisa presente ou ausente é capaz de produzir nele tem a ideia que nós chamamos de <i>amor</i> ... O pensamento da dor que qualquer coisa presente ou ausente é capaz de produzir em nós é o que chamamos de <i>ódio</i> (<i>Ensaio</i> 2.20.4 & 5).
---	--

Requer-se alguma atenção para descobrir a identidade das respectivas definições. Spinoza é mais conciso do que Locke, o qual, por sua vez, inclui objetos de amor e ódio que são imaginados como estando no futuro e constituindo outras “modificações ou temperamentos da mente” (2.20.3),

³² Ver a ‘primeira definição’ no final da *Ethica* 3.

a saber, *a esperança e o medo*. Locke conclui sua inspeção das paixões simples e misturadas declarando que “*nós amamos, desejamos, nos regozijamos e temos esperança apenas em relação ao prazer; (e) nós odiamos, tememos e nos afligimos apenas, em última instância, em relação à dor*” (2.20.14), e que “*elas [i.e., as paixões] são muitas mais do que essas que eu nomeei aqui*”. Spinoza observa no final da parte 3 que ele tratou apenas dos *affectus* mais importantes, “*não de todos que podem existir*”, e, em sua lista de 48 *affectus*, ele declara que existem muitos mais “*que não têm nome*”.

O título DO PODER para um capítulo sobre a liberdade humana de agir e de escolher (2/21) pode, à primeira vista, parecer um tanto estranho para o leitor moderno que está acostumado a uma terminologia totalmente diferente. Mas, refletindo melhor, ele estará disposto a confessar que há algo importante nele, que poderia ainda agradá-lo. Ele se imagina como uma substância, que têm a si mesma em suas próprias mãos, uma pessoa que é efetivamente um poder de agir autônomo. E renunciar a esta ideia, em grande parte, não é uma opção para ele.

Pode-se supor que Locke chegou à ideia desse título lendo o assunto da *Ethica 4 (impotentia humana; ver as duas primeiras palavras do prefácio)*, o título da *Ethica 5 (DE POTENTIA INTELLECTUS) [DA POTÊNCIA DO INTELECTO]* e o termo chave em *Ethica 3/11 & 12 (agendi potentia)* que há pouco, talvez no dia anterior, o tinham inspirado à composição do capítulo 2/20. E, de fato, se o *nomen* substantivo ‘vontade’ representa algo, ele representa uma espécie de poder para fazer algo ou para mudar algo no ambiente. Ele pega emprestado o termo *poder (power)* de Spinoza, mas devemos lhe dar o grande crédito de que ele nos fornece uma análise bela e um tanto original do conceito indicado pelo termo. (Entre parênteses: nesse capítulo 2/21, ele mostra, de um modo geral, uma admirável habilidade analítica e uma capacidade de dar definições precisas de conceitos). O que raramente, ou quase nunca, é observado sobre o poder é que é preciso distinguir nitidamente entre poder ativo e poder passivo. O poder ativo é poder de causar uma mudança; o poder passivo é poder de receber uma mudança (2.21.1-2). Deus é, como diz a tradição, *actus purus*, como Locke diz: “*acima de todo poder passivo*”. Nós parecemos experimentar poderes ativos em nosso ambiente. “*O fogo tem o poder de derreter o ouro, i.e., de destruir a consistência de suas partes insensíveis, e, conseqüentemente, sua dureza, e torná-lo fluido*” (§1). Mas não é este um ‘pensamento precipitado’ demais sobre o poder do fogo? O poder do fogo de queimar e destruir é verdadeiramente ativo? “*Se nós formos considerá-lo atentamente, os corpos, através dos nossos sentidos, não nos propiciam uma tão clara e distinta ideia de poder ativo, tal como temos através da reflexão sobre as operações de nossas mentes*” (2.21.4). Aqui, certamente avançarei sem citar novamente uma das muitas passagens arrebatadoras nesse capítulo:

Um corpo em repouso não nos propicia ideia de qualquer poder ativo para mover-se; e, quando ele próprio é posto em movimento, esse movimento é nele antes uma paixão do que uma ação. Pois, quando a bola obedece ao golpe de um taco de bilhar, não se trata de qualquer ação da bola, mas de simples paixão; também quando, por impulso, ela põe em movimento outra bola que se encontra no seu caminho, só comunica o movimento que tinha recebido do taco, e perde em si mesma tanto movimento quanto a outra recebeu; o que nós dá apenas uma ideia muito obscura de um poder ativo de mover-se no corpo, enquanto observamos apenas transferir, mas não produzir, qualquer movimento. Pois não é senão uma ideia muito obscura de poder que não alcança a produção da ação, mas a continuação da paixão. Pois é assim o movimento em um corpo impelido por outro (2/21/4).

Esta é a ‘reprodução’ lockeana da negação radicalmente mecanicista de Spinoza da inércia incondicionada tal como defendida por Galileu, Descartes e Newton, o ensaio, em suas próprias palavras, do famoso terceiro lema após *Ethica* 2/13: “Um corpo em movimento ou em repouso deve ter sido determinado (*determinari debuit*) ao movimento ou ao repouso por algum outro corpo, o qual, igualmente, foi determinado ao movimento ou ao repouso por algum outro corpo, e este por um terceiro, e assim ao infinito”³³. Isso, de acordo com Spinoza, não é menos verdadeiro para a mente: “Não há em mente alguma uma vontade livre ou absoluta, mas a mente é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que é determinada por sua vez por outra causa, e esta novamente por outra, e assim ao infinito” (*Ethica* 2/48).

Normalmente nós nos atribuímos uma vontade, i.e., uma faculdade de escolha, juntamente com outras faculdades. Nós apresentamos e discutimos anteriormente neste artigo a crítica de Locke sobre “esse modo de falar de faculdades”, como se houvesse em nós ‘agentes distintos’, e colocamos este fragmento ao lado da Carta 2 de Spinoza. Locke alonga-se em ridicularizar esse hábito, zombando das possíveis consequências da aceitação de uma faculdade eletiva autônoma: uma faculdade digestiva, uma faculdade expulsiva, uma faculdade movente, uma faculdade intelectual (2.21.20). E onde não há vontade, Locke nos disse explicitamente, não se pode falar de liberdade da vontade. A questão sobre a vontade ser livre é uma questão inapropriada, que não pode ser respondida de modo positivo. Mas há, evidentemente, atos de querer, nós realmente nos esforçamos pelas coisas. Entretanto, acerca desses atos, o pensamento de Locke também está profundamente enraizado na física spinozana. Esses atos são ideias dos movimentos sempre condicionados de nosso corpo. Esta situação é comparável à situação da pedra arremessada, a qual, se pudesse pensar, pensaria que quis livremente ir e realmente foi a um certo ponto da terra.³⁴ Apesar de sua crítica às faculdades, Locke, como Spinoza, não se proíbe de usar a palavra ‘vontade’, “uma palavra apropriada o bastante, se for usada, como todas as palavras devem sê-lo, de maneira a não provocar qualquer confusão nos pensamentos dos homens, mediante a suposição (como eu suspeito que ocorreu) de que elas representam alguns seres reais na alma, que realizaram essas ações de entendimento e volição” (2.21.6).

O que se passa, então, com a liberdade do comportamento efetivo do homem, uma propriedade que é comumente concebida como um privilégio humano? No tocante a esta questão, que incomoda filósofos de todas as épocas, Locke opera muito prudentemente a fim de não desencorajar nem afrontar seu público de leitores. Ele introduz sua posição paradoxal cuidadosamente em algumas sentenças que parecem uma definição, as quais são reunidas na forma de condicionais e graduais. “*Na medida em que* o homem tem o poder de pensar ou não pensar, de se mover ou não

33 Por trás do exemplo das bolas de bilhar, pode-se imaginar a demonstração que Christiaan Huygens deu para a Royal Society em Londres: DE MOTU CORPORUM EX PERCUSSIONE [DO MOVIMENTO DOS CORPOS POR PERCUSSÃO]. Sua primeira proposição anuncia: “Si corpori quiescenti aliud aequale corpus occurrat, post contactum hoc quidem quiescet, quiescenti vero acquiratur eadem, quae fuit in impellente, celeritas” [“Se um corpo encontra outro corpo igual que repousa, ele certamente repousará após o contato, e a mesma velocidade que esteve no impelente será adquirida verdadeiramente pelo que repousava”]. Ver Christiani Hugenii, *Opera reliqua* [Obras restantes] (Amsterdam: Jansonius 1717) 75-81. O experimento de Huygens em Londres deve ter sido realizado em setembro ou outubro de 1665. Ver Wim Klever, “Spinoza en Huygens”, op. cit., p. 20. Nós dificilmente podemos ter dúvidas sobre o comparecimento de Locke ao experimento, já que ele era muito interessado em coisas desse gênero.

34 Ver o exemplo na Carta 58 de Spinoza a Tschirnhaus.

se mover ... *nessa medida* um homem é livre. Onde quer que qualquer efetuação ou refreamento não estejam igualmente no poder de um homem ... *ali* ele não é livre” (2.21.8). Estas não passam de sentenças analíticas, por meio das quais Locke não revela a sua alma. Mais adiante, em 2.21.21, encontra-se mais no mesmo estilo: “Se um *homem* é livre’, ‘na medida em que’, ‘se eu posso’, ‘tanto quanto se estende este poder’, ‘até aí o homem é livre’, ‘na medida em que alguém pode ... nessa medida ele pode fazer o que quer”. Tal linguagem não tem conteúdo factual e não nos torna mais sábios acerca da questão da liberdade do homem. A comparação em 21.9 com a bola de tênis, “que não é considerada por ninguém como um agente livre (porque) tanto o movimento quanto o repouso dela caem sob nossa ideia de necessário”, é provocativa, pois Locke parece apresentá-la como uma ilustração do nosso próprio comportamento: “Assim, um homem que golpeia a si mesmo ou seu amigo mediante um movimento convulsivo de seu braço, que não está em seu poder parar ou refrear pela volição ou pela direção de sua mente, ninguém pensa que ele tem nisso liberdade”. Os inócuos condicionais imunizam o escritor; Spinoza usa o mesmo método com seus pares um tanto frequentes *quatenus – eatenus* e *quo – eo*.³⁵

Mas a convulsão ou o ser forçado a certas ações não são excepcionais no comportamento humano? Locke inclina-se à proposição de que a liberdade humana de escolher e agir não apenas inexistente mas também é impossível. A unidade da mente e do corpo exclui sua interdependência, sem falar na divergência de sua respectiva intenção e direção. “O poder de pensar não opera sobre o poder de escolher, nem o poder de escolher sobre o poder de pensar” (2.21.18). Nesta sentença, ‘escolher’ deve indicar o movimento do corpo, como se torna claro a partir do contexto em que, novamente, as faculdades como a vontade e a inteligência são rejeitadas. Que Locke torna-se um determinista spinozista completo, aparece sobretudo nos parágrafos em que ele vê que as intranquilidades do homem coagem o seu assim chamado comportamento livremente escolhido, não eletronicamente, como o menino que pilota seu brinquedo com um *joystick*, mas incitando seus músculos através dos neurônios.

[imediatamente após a definição geral dos *affectus* no final da *Ethica* 3, a *Ethica* 4 começa assim:] Chamo de servidão a humana falta de poder (*humanam impotentiam*) para moderar e coibir as reações (*affectus*). Pois um *homem submetido às suas reações (affectibus obnoxius)* não tem poder sobre si mesmo (*sui juris non est*), mas está a tal ponto nas mãos

O motivo para continuar no mesmo estado ou ação é somente a presente satisfação nele; o motivo para mudar é sempre alguma *intranquilidade*: nada nos levando à mudança de estado, ou a qualquer ação nova, salvo alguma *intranquilidade*. É este o grande motivo que trabalha sobre a mente para colocá-la em ação, o qual, por questão de brevidade, cha-

35 Cf. *Ethica* 4/20, 4/23, 4/30, 4/31, 4/32, 4/33, 4/35, 4/35d, 4/62, 5/6, 5/7, 5/11, 5/13, 5/20, 5/24, 5/26 etc. Além disso, a passagem da convulsão nos faz lembrar de 4/20s: “Ninguém, portanto, a menos que seja vencido por causas externas e contrárias à sua natureza ... comete suicídio ... Alguém pode se matar constrangido por algum outro que lhe torce a mão direita, na qual ele por acaso empunha sua espada, e o força a dirigir a espada contra seu próprio coração; ou como Sêneca ...”.

da fortuna que frequentemente é constrangido (*coactus*), embora possa ver o que é melhor para si, a seguir o que é pior (*Prefácio*). É visível a partir dessas proposições que nós somos de muitas maneiras agitados de um lado para outro por causas externas, e que nós, como as ondas do mar agitadas por ventos contrários, flutuamos, ignorantes do desfecho e do nosso destino (3/59s). A força com a qual o homem persevera no existir é limitada e muitíssimo superada pela potência de causas externas (4/3). As reações (*affectus*) não podem ser estorvadas nem removidas a não ser por uma reação contrária e mais forte do que a reação a ser coibida (4/7). Nós demonstramos [na *Ethica*] que os homens estão necessariamente submetidos às paixões (TP 1/5).

maremos de *determinante da vontade*, o que explicarei mais detalhadamente (2.21.29). (Sendo a *intranquilidade*) o principal, se não único, agulhão da indústria e da ação humana (2.20.6). Toda dor do corpo, seja de que tipo for, e toda inquietação da mente, é *intranquilidade*, e com esta sempre está unido o desejo ... e é dificilmente distinguível dela (2.21.30). Então, para retornar à nossa indagação, ‘O que é isso que determina a vontade em relação às nossas ações?’ E, pensando bem, estou inclinado a imaginar que isso *não é*, como se supõe geralmente, o maior bem que se tem em vista, mas alguma (e na maior parte das vezes a *mais premente*) *intranquilidade* sob a qual um homem está no presente. É isto que sucessivamente *determina* a vontade, e nos leva àquelas ações que efetuamos (2.21.31).

Os *affectus* / as *intranquilidades* (paixões, reações, desejos) determinam as ações do homem. Esta teoria é comum a Locke e a Spinoza. Uma das consequências é que nós não seguimos realmente os princípios e preceitos de nossa razão e que a influência de ideais, normas e valores sobre o nosso comportamento está perto de zero. Ambos os pensadores referem-se, a este respeito, ao verso de Ovídio: *video meliora proboque deteriora sequor* [vejo o melhor e o aprovo, sigo o pior].

A experiência ensina mais que suficientemente que não há nada que esteja menos sob o controle dos homens do que a sua língua, ou que não há nada que esteja menos em seu poder do que o controle de seus apetites ... Não somos de modo algum livres. Mas, na verdade, se eles não tivessem experimentado que fazemos muitas coisas das quais nos arrependemos depois, e que muito frequentemente, quando somos perturbados por emoções contrárias, nós ‘vemos o melhor, mas seguimos o pior’, não haveria nada para impedi-los de crer que faze-

Uma pequena ardência sentida nos impulsiona mais poderosamente do que nos arrasta ou fascina um prazer maior em perspectiva. Parece uma máxima tão estabelecida e assentada, pelo consenso geral de toda humanidade, que o bem, o maior bem determina a vontade, que não me admira de modo algum que, quando publiquei pela primeira vez meus pensamentos sobre esse assunto, eu o tenha tomado por certo ... Mas, todavia, conforme uma investigação mais rigorosa, sou forçado a concluir que o bem, o maior bem, embora apreendido e reco-

mos todas as coisas livremente (*Ethica* 3/2s). Um conhecimento verdadeiro do bem e do mal não pode restringir uma reação (4/14). Assim, penso ter mostrado a razão por que os homens são guiados mais pela opinião do que pela verdadeira razão, e por que um conhecimento verdadeiro do bem e do mal frequentemente excita distúrbios da mente, e frequentemente cede a todo tipo de lascívia. Donde surgiu o dito do poeta: ‘vejo e aprovo a melhor conduta, sigo a pior’ (4/17s).

nhecido como tal, *não determina a vontade, até que* nosso desejo, elevado proporcionalmente a ela, nos torne intranquilos no afã dele (*Ensaio* 2.21.35). E assim (o homem) encontra-se, de tempos em tempos, no estado daquele infeliz queixoso, *video meliora proboque, deteriora sequor*; sentença esta que, tida por verdadeira e feita boa pela experiência constante, pode ser deste modo, e possivelmente de nenhum outro, tornada facilmente inteligível (2.21.36).³⁶

A intranquilidade ‘predominante’ ou ‘mais premente’ (2.21.40) no campo de forças que se contrabalançam supera as outras e determina, como vencedora, nosso comportamento, mas ela não precisa ser *per se* uma intranquilidade ou desejo por lascívia, honra, riquezas etc. Na última citação do §35, Locke abre uma perspectiva sobre a situação de que outro bem nos faz tão ‘intranquilos no afã dele’ que a sua força é proporcionalmente mais forte do que a das intranquilidades mundanas e então, como uma espécie de superpoder, se apodera da determinação delas sobre a nossa ‘vontade’. Em um capítulo, que traz o mesmo título da obra mais antiga de Spinoza, *De Intellectus Emendatione*, a saber, *On the Improvement of our Knowledge* [*Sobre o aperfeiçoamento do nosso conhecimento*] (4.12), Locke mostrou claramente a sua influência, especialmente da introdução. Spinoza relata ali sua busca pelo *summum bonum*, o qual ele encontra no conhecimento de sua naturalidade, em “amar a coisa eterna e infinita, que nutre a alma só de alegria e é isento da tristeza” (TIE § 10). Mais do que um eco disso pode ser encontrado no texto lockeano.

O que quer que possa ser um meio para alcançá-la chama-se um verdadeiro bem; mas o *sumo bem* (*summum bonum*) é chegar – junto com outros indivíduos, se possível – à fruição de tal natureza ... a fruição da união que a mente tem com o todo da natureza. Este, então, é o fim que visio: adquirir tal natureza, e esforçar-me para que muitos a adquiram comigo ... Para fazer isto, é necessário, primeiro, entender tanto da natureza quanto bastar para

Nossas faculdades não estão preparadas para penetrar na fábrica interna e nas reais essências dos corpos, mas, não obstante, descobrem claramente para nós a existência de um Deus e o conhecimento de nós mesmos ... [do] nosso dever e [do que nos é de] grande interesse ... Pois é racional concluir que nossa ocupação apropriada assenta nessas investigações e nesse tipo de conhecimento que é mais condizente com as nossas capacidades naturais, e que

36 ‘Pensando bem’, ‘conforme uma investigação mais rigorosa’. Essas confissões parecem indicar uma espécie de conversão de Locke a outra visão, que se afasta da interpretação costumeira do comportamento do homem. Sua conversão foi rumo à física spinozana do homem.

adquirir tal natureza; em seguida, formar uma sociedade do tipo que é desejável a fim de que o maior número possível possa alcançá-la tão fácil e seguramente quanto possível. Em terceiro lugar, deve-se dar atenção à *Filosofia Moral* e à Instrução sobre a educação das crianças ... em quarto lugar, toda a *Medicina* deve ser preparada ... Em quinto lugar, a *Mecânica* não deve de modo algum ser desprezada (TIE § 13).

carrega em si nosso interesse máximo, i.e., a condição do nosso estado *eterno*. Assim, penso poder concluir que a *moralidade* é a ciência e o negócio apropriado à humanidade em geral (que está tanto concernida quanto preparada para buscar seu *summum bonum*), assim como *várias artes*, que se ocupam de várias partes da natureza, são o ofício e talento privado de homens particulares para o uso comum da vida humana e sua própria subsistência particular no mundo (*Ensaio* 4.12.11).

Saber ‘a condição do nosso estado eterno’ pode ser também a reflexão de Locke sobre a *Ethica* 5, a parte que culmina na declaração de Spinoza de que “nós sentimos e experimentamos que somos eternos” (5/23s), o que nos dá a maior alegria e felicidade possível. A descrição spinozana da virada da mente dos bens perecíveis para o bem supremo e realmente arrebatador e da sua ascensão, ‘por uma meditação assídua’ (*assidua meditatione*), rumo a um nível mais alto de consciência, é reformulada magistralmente e de modo muito impressionante no seguinte fragmento.

As necessidades ordinárias de nossas vidas preenchem uma grande parte delas com a inquietude de fome, sede, calor, frio, cansaço, com trabalho, e a sonolência em seus constantes retornos, etc. Ao que, se, além de danos acidentais, nós acrescentarmos a inquietude fantástica (como o anseio por honra, poder ou riquezas, etc.) que hábitos adquiridos pela moda, pelo exemplo e pela educação estabeleceram em nós, e outros mil desejos irregulares que o costume fez natural a nós, constataremos que uma parte muito pequena de nossa vida está tão desocupada dessas inquietudes que nos deixa livres à atração de um bem ausente mais remoto. Raramente estamos tranquilos e suficientemente livres da solitação dos nossos desejos naturais ou adotados, mas uma sucessão constante de inquietudes, fora daquela reserva que as necessidades naturais ou os hábitos adquiridos amontoaram, *toma a vontade em favor delas*; mas outra inquietude está pronta para nos induzir ao trabalho [...] até que *a contemplação devida e repetida* trouxe esse bem ausente para mais perto de nossa mente, deu o *gosto* por ele, e suscitou em nós algum desejo: o qual, então, começando a fazer parte da nossa inquietude presente, coloca-se em termos justos com os restantes a serem satisfeitos, e assim, de acordo com sua grandeza e pressão, *vem por sua vez a determinar a vontade*. E, portanto, mediante uma consideração devida, e examinando qualquer bem proposto, *está em nosso poder* elevar nossos desejos em uma devida proporção ao valor desse bem, pelo que, por sua vez e em seu lugar, ele pode vir a trabalhar sobre a vontade e a ser perseguido (*Ensaio* 2.21.45-46).³⁷

Spinoza estava procurando e finalmente encontrou um bem sólido (*fixum bonum*) que deu a ele a felicidade máxima (*summa felicitas*). Locke escreve que “a suprema perfeição de natureza intelectual assenta em uma perseguição cuidadosa e constante da verdadeira e *sólida* felicidade” (2.21.51). Ambos vieram a perceber e a desfrutar o poder do intelecto. Há uma afinidade *genealógica* entre o título do *Ensaio* 2.21 ‘DO PODER’ e o título da *Ethica* 5 ‘DE POTENTIA INTELLECTUS’.

37 Pouco antes dessa paráfrase insuperável da passagem naturalista de Spinoza (TIE 1-13), Locke parece ter em consideração seus leitores eventualmente ainda dogmáticos e, por isso, fala uma vez em linguagem dupla sobre “nosso estado de alegrias eternas duradouras *depois desta vida*”, mas faz referência, por outro lado, sem dar um índice temporal a “esse estado eterno” que as pessoas ‘negligenciam’ em favor “dessa esmola da honra, das riquezas ou do prazer que eles perseguem” (2.21.44).

Conforme prometido acima, discutiremos agora a relação de *filiação entre as teorias políticas de nossos filósofos*. Mas tal reivindicação não é um assalto ímpio sobre a estátua sagrada da gloriosa originalidade que a tradição erigiu como um símbolo de seu respeito pelo magistral segundo *Tratado sobre o governo*? O autor deste escrito não tem escolha. A evidência de material que se tomou de empréstimo o força.

Consensus é o termo chave na teoria de Spinoza sobre a origem e os desenvolvimentos de qualquer corpo político. Sua teoria do consenso foi elaborada em três tratados políticos, a *Ethica*, o TTP e o TP. Aqui está a fonte do *insight* político explosivo de Locke, exatamente como a *Ethica 2* foi a nascente da qual ele bebera a água clara do seu deslumbrante ‘caminho de ideias’. Fora Van den Enden, mestre de Spinoza, não houve nenhum precursor filosófico de alguma importância que deu ao consenso do povo um papel tão formativo e decisivo.³⁸

Visto que a obediência consiste em agir sob as ordens de uma autoridade externa, ela não tem lugar em um Estado* em que o governo está investido em todo o povo (*penes omnes*) e onde as leis são feitas por consenso comum (*ex communi consensu*) (TTP 5/25). Os homens devem necessariamente ter chegado a um acordo (*conspirare debuisse*) para viverem juntos tão seguramente e bem quanto possível, para gozarem *como um corpo* (*collective*) os direitos que naturalmente pertencem a eles enquanto indivíduos, e suas vidas não deveriam mais ser condicionadas pela força e pelo desejo de indivíduos, mas pelo poder e pela vontade de todo o corpo (*ex omnium potentia et voluntate determinarentur*) (TTP 16/13). [...] quando os homens, ou *tácita* ou expressamente (*tacite vel expresse*), cederam ao poder soberano todo seu poder de autodefesa (TTP 16/26). Mas apenas em um estado civil, onde é decretado por *consenso comum* (*communi consensu*) *o que é bom ou mau* e cada um deve obedecer ao Estado ... Em um estado natural, ninguém é senhor de coisa alguma *por consenso comum*,

[Duas vezes a expressão:] ‘*consenso comum*’ (TTG 1/§88). A liberdade do homem em sociedade é não estar sob outro poder legislativo além daquele estabelecido *pelo consenso* (TTG 2/§22). Pois, quando um número qualquer de homens fez, *pelo consenso de cada indivíduo*, uma comunidade, eles fizeram dessa comunidade, deste modo, um corpo, *com poder para agir como um corpo*, o que acontece apenas pela vontade e determinação da maioria (§96). Portanto, o grande e principal fim dos homens se unirem em sociedades políticas (*commonwealths*) e se colocarem sob um governo é a preservação de sua propriedade; para esse propósito, faltam muitas coisas no estado de natureza. Em primeiro lugar, falta uma lei estabelecida, assentada e conhecida, recebida e aceita *por consenso comum como sendo o padrão de certo e errado*, e a medida comum para decidir todas as controvérsias entre eles (§124). Pois, nos governos, as leis a regulam [i.e., a posse da terra]; *por consenso*, os homens descobriram e concordaram sobre um modo *como um homem pode*, retamente e

38 Cf. Franciscus van den Enden, *Free Political Propositions and Considerations of State* (1665) op. cit.. Eu anotei nessa obra os trechos que estão por trás das afirmações idênticas de Spinoza.

* N.T.: Estado, enquanto instituição política, será traduzido sempre com inicial maiúscula, embora o autor utilize frequentemente “state” (com inicial minúscula).

<p>nem pode haver algo na natureza que possa ser dito pertencer a este homem e não àquele, mas todas as coisas pertencem a todos os homens ... mas apenas em um estado civil, onde é decidido <i>por consenso comum o que pertence a este ou àquele homem (Ethica 4/37s2)</i>. Falando de modo geral, detém o domínio aquele a quem são confiados, <i>por consenso comum (ex communi consensu)</i>, os negócios do Estado, como estatuir, interpretar e ab-rogar leis, fortificar as cidades, decidir sobre a guerra e a paz, etc. (TP 2/17).</p>	<p>sem injúria, <i>possuir...</i> (§50). [...] <i>por consenso tácito</i> [...] (§94).</p>
---	--

É talvez o reforço tipicamente spinozista do *consenso* pelo adjetivo *comum* que é mais revelador da estreita associação de Locke com o TTP e com as *Opera Posthuma*, sendo que ele possuía esta última obra apenas por um ano ou dois quando ele começou a trabalhar nos TTG em 1679.³⁹

O papel decisivo do *consenso* para a constituição do poder político e da autoridade significa que a multidão é prevalecte em tudo. A regra da maioria é sua consequência lógica, como também o é o direito do mais forte.

<p>Visto que o direito da sociedade política (<i>commonwealth</i>) é determinado pelo poder comum da multidão (<i>ius civitatis communi multitudinis potentia definitur</i>), é certo que o poder e o direito da sociedade política (<i>commonwealth</i>) são diminuídos na medida em que ela dá ocasião para muitos conspirarem juntos (TP 3/9). Um rei pode efetivamente abdicar, mas não pode ceder o domínio a outro, a não ser com a permissão da multidão (<i>nisi connivente multitudine</i>) ou da sua parte mais forte ... O gládio ou o direito do rei é na realidade a vontade da própria multidão, ou da sua parte mais forte (<i>validioris partis</i>) (TP 7/25). O direito define-se pelo poder (<i>Ethica 4/37s1</i>). Esse direito, que define-se como o poder da multidão (<i>ius quod potentia multitudinis definitur</i>), é geralmente</p>	<p>Então, eu tomo o poder político como sendo o direito ... de empregar a <i>força da comunidade</i> (TTG §3). O poder de mando ... o <i>poder conjunto da multidão</i> (§137) [...] com seu próprio <i>consenso</i>, que é o consenso da <i>maioria</i> (2.§140). O poder legislativo ... não sendo senão um poder delegado pelo povo, aqueles que o detêm não podem transmiti-lo a outros. <i>Só o povo pode designar</i> a forma da sociedade política (<i>commonwealth</i>) (2.§141). [...] <i>para onde a força maior o carrega</i>, que é o consenso da <i>maioria</i> (§96). E, por esta razão, aquele que for mais forte terá direito a tudo quanto lhe agradar tomar (§184). Pois não há exemplos tão frequentes na história, tanto sagrada quanto profana, como aqueles de homens que retiraram a si mesmos e à sua obediência da</p>
---	---

39 Cf. P. Laslett, *Two Treatises of Government*, op. cit., p. 35.

chamado de domínio (TP 2/17). Por exemplo, os peixes estão naturalmente condicionados a nadar, e o maior a engolir o menor (TTP 16/2).

jurisdição sob a qual nasceram ... e estabeleceram novos governos em outros lugares ... até que as [sociedades políticas] *mais fortes e mais afortunadas engolissem as mais fracas* (§115).

Isto nos leva à posição subversiva, porque antimoralista, compartilhada pelos dois filósofos singulares, a saber, a teoria de que o estado de natureza não cessa realmente tão logo são fundados os Estados. Ambos os pensadores asseveram explicitamente o *não término do direito natural na sociedade civil*, o que implica uma ameaça constante de conflito entre os participantes (governo e cidadãos) de uma comunidade política e na relação entre Estados.

Se nós ponderarmos corretamente o assunto, o *direito natural de cada homem não cessa no estado civil*. Pois o homem, tanto no estado natural quanto no civil, age de acordo com as leis de sua própria natureza, e atende ao seu próprio interesse (TP 3/3). Quanto à teoria política, a diferença entre Hobbes e eu, que é o objeto de sua indagação, consiste nisto: eu sempre preservo o direito natural em sua inteireza, e considero que o *poder soberano em um Estado tem direito sobre um súdito apenas na proporção do excesso de seu poder sobre aquele de um súdito*. É sempre este o caso no estado de natureza (*Carta 50*). Venha a ser considerado que as coisas pertencem menos ao direito da sociedade política (*commonwealth*) conforme causem mais indignação entre o povo (TP 3/9). Se o medo da *maioria dos cidadãos* converte-se em *indignação*, o Estado é, por isso mesmo (*ipso facto*), dissolvido (TP 4/6). Duas sociedades políticas (*commonwealths*) são naturalmente inimigas (TP 3/13). Inimigo é alguém que vive fora do Estado e não reconhece sua soberania (*imperium*), seja como súdito ou como aliado (TTP 16/47).⁴⁰

As obrigações da *lei da Natureza não cessam em sociedade* (TTG §135). O povo geralmente maltratado, e isso contrariamente ao direito [positivo, WK], estará pronto, em qualquer ocasião, para livrar-se de um fardo que pesa em demasia sobre ele (§224). [Dada uma situação miserável, se seguirá a rebelião:] pois a sociedade não pode nunca ... perder o direito nativo e original que tem de preservar-se (§220). Permanece ainda *no povo um poder supremo de remover ou alterar o legislativo*, quando ele julga que o legislativo age contrariamente à confiança nele depositada. Pois, como todo poder dado em confiança para se alcançar um fim é limitado por esse fim, sempre que este é manifestamente negligenciado ou contrariado, *aquilo que foi confiado* deve necessariamente ser *confiscado*, e o poder deve ser devolvido às mãos daqueles que o deram (TTG §149). [O povo irá] *retomar* [seu poder] (§152). Eles formam um só corpo, que está, como cada membro dele estava antes, ainda no estado de Natureza em relação ao resto da humanidade ... A comunidade como um todo é um só corpo *no estado de natureza em relação a todos os outros Estados ou pessoas exteriores a essa comunidade* (§145).

40 Por questão de brevidade, abstenho-me de uma discussão acerca da relação entre Spinoza e Hobbes, a qual, evidentemente, é também relevante para a relação entre Locke e Hobbes. Sobre isto, ver: *Hobbes e Spinoza, scienza*

A *rebelião* é a retomada bastante normal do poder político e da autoridade pelo povo, nos casos em que é escravizado ou condenado à morte pelo governante em exercício. Este é um estado de guerra no estado civil, i.e., uma guerra civil. Se a rebelião é reta, depende se ela é bem sucedida, mas o método é violência contra violência.

O Estado, então, para manter sua independência (*ut sui iuris sit*), deve preservar as causas do *medo* e da *reverência*, de outra maneira cessa de ser um Estado. Pois a pessoa ou as pessoas que detêm o domínio não podem combinar mais com a manutenção da majestade o correr ébrio ou nu com meretrizes pelas ruas, ou as performances de um bufão, ou a violação ou desprezo aberto das leis aprovadas por eles mesmos, do que podem combinar a existência com a não existência. Mas proceder ao assassinio e roubo dos súditos, raptar donzelas e coisas semelhantes convertem o *medo em indignação e o estado civil em um estado de hostilidade* (TP 4/40). Pois, como mostramos (4/5-6), um rei pode ser privado do poder de mando, ... pelo direito de guerra, em outras palavras, *os súditos podem resistir à violência dele apenas por meio da violência (ipsius vim vi solummodo repellere subditis licet)* (TP 7/30). As coisas pertencem tanto menos ao direito do Estado quanto mais o povo é tornado indigno por elas. Pois é certo que, sob a condução da natureza, os homens conspiram juntos, seja por causa de um medo comum, seja pelo desejo de vingar algum dano comum (TP 3/9). Se o medo da maioria converte-se em indignação, o Estado é, por isso mesmo (*eo ipso*), dissolvido (TP 4/6).

O verdadeiro remédio da força sem autoridade é opor-lhe força (§155). Contudo, se esses atos ilegais se estenderam à maioria do povo, ou se o malefício e a opressão atingiram apenas alguns poucos, mas em casos tais que o ocorrido previamente e as consequências parecem ameaçar a todos, e eles se persuadem em suas consciências de que suas leis, e com elas, suas posses, liberdades e vidas estão em perigo, e talvez a sua religião também, *como eles serão impedidos de resistir à força ilegal usada contra eles, não sou capaz de dizer* (§209). (Eles) *resistirão à força pela força* (e cancelarão) toda relação anterior de *reverência, respeito e superioridade* (§235). Pois *quando o povo é feito miserável e encontra-se exposto ao uso prejudicial do poder arbitrário ...; o povo geralmente maltratado, e isso contrariamente ao direito, estará pronto, em qualquer ocasião, para livrar-se de um fardo que pesa em demasia sobre ele. Desejará e procurará a oportunidade que, na mudança, na fraqueza e nos acidentes dos negócios humanos, raramente demora muito em se oferecer. Deve ter vivido por um período muito curto no mundo aquele que não viu exemplos disto em seu tempo. [...] Tais revoluções não acontecem a cada pequeno desgoverno nos negócios públicos* (§224-225).

O exemplo histórico de Spinoza foi a revolução pacífica e corretiva no reino de Aragão contra Dom Pedro (1384); Locke, obviamente, ao escrever isso em 1679-1680, espera que uma revolução similar tenha lugar em seu país de origem e subverta o regime opressivo de Carlos II, o

e politica. Acti del Convegno Internazionale Urbino, 14-17 ottobre 1988, a cura di D. Bostrenghi, introduzione di Emilia Giancotti (Naples 1992) e Alexandre Matheron, *Anthropologie et politique au XVIIe siècle. Etudes sur Spinoza* (Paris 1986).

qual ele e seu mestre Shaftesbury tanto temiam. Seu regime era, na visão deles, arbitrário e não visava ao interesse do povo.

O bem-estar do povo é a lei suprema (Mestre Van den Enden, na página de rosto de *Free Political Proposition*, 1665). Mas, numa república ou num império, em que *salus totius populi*, e não do imperador, *summa lex est...* (em que o bem estar do povo... é a lei suprema) (TTP 16/33). É uma estupidez confiar a própria salvação a outro partido, que é independente e que tem por lei suprema a salvação de seu próprio Estado (TP 3/14). ‘pois ninguém concederá o domínio a outrem por conta própria’, conforme julga Salústio em seu primeiro discurso a César (TP 5/5). [Promessas que implicam a própria desvantagem não precisam ser mantidas:] Suponha que um ladrão me força a prometer que lhe darei meus bens de acordo com sua vontade e agrado. É evidente ... que, se eu posso livrar-me desse ladrão mediante um estratagema ... tenho o direito natural de fazê-lo (TTP 16/17).

Salus populi suprema lex [A salvação do povo é a lei suprema] é certamente uma regra tão justa e fundamental que aquele que a segue sinceramente não pode errar perigosamente (TTG §158). Pois, uma vez que não se pode supor que uma criatura racional, quando livre, ponha-se sob a sujeição de outrem para seu próprio dano ... *a prerrogativa não pode ser nada outro que a permissão do povo para que seus governantes façam muitas coisas ... para o bem público ...* (§164). O agressor, que se coloca em estado de guerra com outrem, e invade injustamente o direito de outro homem, não pode nunca ... vir a ter direito sobre o conquistado ... Os homens não estão vinculados por promessas que a força ilegítima extorque deles. Se um *ladrão* invadisse minha casa e, com uma adaga na minha garganta, me fizesse assinar documentos que lhe transferissem minhas posses, isso daria a ele algum título? (§176).⁴¹

Em todas as variantes de organização política (o parlamento numa monarquia, o conselho numa aristocracia, as assembleias numa democracia), uma presença ou representação *proporcional* dos súditos, i.e. cidadãos, é coisa da maior importância, a fim de não perder seu bem-estar comum, sua reverência pela autoridade, seu consenso. Por isso, Spinoza, em sua arquitetura política, faz o seu máximo para conceber e garantir institucionalmente a proporção correta, que deve satisfazer a todos. Um trecho é especialmente relevante, visto que Locke usou seu argumento como um princípio para a representação proporcional das cidades no conselho provincial ou nacional. Uma ‘verdadeira proporção’ e ‘uma representação justa e igual’ (§158 e TP 7/4) são essenciais para a coerência da sociedade política (*political society*) e para que ela se torne “unida em um só corpo” (§87), que tem uma só mente (*una veluti mente ducitur*, TP 2/21), “pois a essência e união da sociedade (consiste) em ter uma só vontade” (§212).

41 O provérbio clássico ‘*Salus populi suprema lex*’ também é citado por Hobbes, mas ele o aplica num sentido e num contexto totalmente diferentes. Ver *De Cive* [Do cidadão] 13/2. Os súditos têm de acreditar que o monarca cuidará deles e que ele mantém sua promessa de fazê-lo.

<p>[As coisas têm de ser organizadas desta maneira num império:] que cada cidade tem tanto mais direito, em relação ao domínio, do que as outras quanto mais ela excede as outras em poder. <i>Pois aquele que busca a igualdade entre desiguais, busca um absurdo</i> (TP 9/4).</p>	<p>Acontece frequentemente que em governos nos quais parte do legislativo consiste em representantes escolhidos pelo povo, com o correr do tempo essa representação se torne muito <i>desigual</i> e desproporcionada às razões pelas quais ela foi inicialmente estabelecida. A que grandes <i>absurdos</i>... (TTG §157).</p>
--	---

Na introdução de sua bem conhecida edição crítica dos TTG (Cambridge 1960, reimpressão 1999), Peter Laslett escreve não ter ideia de onde vem a conspícua novidade dessa obra. “O próprio livro surge como uma *revelação*” (34). “O livro tomou forma *subitamente* para um autor de hábitos tão lentos” (35).⁴² Nada indica, nas atividades anteriores de Locke com e em nome de Shaftesbury, uma preparação a essa explosão de pensamento político radical. Nos últimos cinquenta anos, a literatura não deu nenhum passo adiante. Ninguém conjecturou que Spinoza fora o catalisador. A única explicação possível é que os estudiosos de Locke não conheciam as obras políticas de Spinoza.

Finalmente, resta discutir uma obra, a *Epistola de Tolerantia* de Locke, publicada anonimamente em 1689 em Gouda. Em razão das muitas passagens teológicas e políticas do TTP que evidentemente inspiraram Locke, podemos seguramente concluir que esse tratado foi mais do que entusiasticamente saboreado por ele, e que funcionou, por assim dizer, como um arcabouço conceitual que condicionou seu pensamento sobre matérias religiosas. Talvez não seja supérfluo enfatizar aqui que o TTP não tinha primeiramente a intenção de defender a *libertas philosophandi*. O principal objetivo de Spinoza era, como ele nos disse na Carta 30, denunciar e refutar os conceitos dos teólogos, i.e., desenvolver uma teologia verdadeira e científica sobre o significado da Escritura, e, em segundo lugar, defender-se de que não era ateu, proclamando que ele servira piamente sua pátria de acordo com a lição moral da Escritura, a saber, praticando a justiça e a caridade junto com outros cidadãos.⁴³ Mas esse exercício fora, obviamente, ao mesmo tempo uma excelente demonstração da inocuidade da filosofia, tema este que foi, então, tratado separadamente no capítulo 20. Mas não podemos esquecer que esse item era apenas o *terceiro* objetivo.

A ocasião que incitou Locke a escrever a carta foi provavelmente a repressão cruel e bárbara dos huguenotes na França em 1685, os quais, por causa disso, refugiaram-se em grande número na Holanda.⁴⁴ A carta é uma obra-prima de composição e clareza, isso em nítido contraste com o

42 Richard Ashcraft, que escreveu um estudo clássico e muito erudito sobre *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government* [Política revolucionária e os Dois tratados sobre o governo de Locke] (Princeton UP 1986), também vê a novidade do ‘manifesto radical’ de Locke. Ele explica sua origem no contexto de um movimento político radical, mas não menciona *nem sequer uma vez* o real predecessor filosófico: Spinoza.

43 A este respeito, o título da primeira tradução holandesa do TTP (1693) foi muito significativo: ‘*De rechtsinnige theologant of godgeleerde staatkunde*’ (o teólogo ortodoxo ou a política divina). E, de acordo com Willem van Blyenbergh, que teve uma entrevista com Spinoza, ele teria confessado que desenvolveu ‘uma teologia política’. Ver Wim Klever, “Spinoza interviewed by Willem van Blyenbergh” [“Spinoza entrevistado por Willem van Blyenbergh”], em *Studia Spinozana* 4 (1988) 317-321.

44 Ver Maurice Cranston, “John Locke and the case for toleration” [“John Locke e a defesa da tolerância”] em John Locke, *A letter concerning toleration in focus*. [A Carta acerca da tolerância em foco] Ed. by John Horton and Susan

Ensaio, que transmite muitos ‘pensamentos precipitados e indigestos’ e está escrito ‘de modo descontínuo’, frequentemente retomado ‘após longos intervalos de negligência’.⁴⁵ Não é de admirar que ele tenha mostrado muitas inconsistências entre os ‘pensamentos dispersos’, como observam quase todos os estudiosos.⁴⁶

Não resumirei aqui a carta toda, mas limitar-me-ei à fundação de seu discurso, que é a mesma do capítulo 18 do TTP de Spinoza. Questões de fé não caem sob a jurisdição do Estado. “Pois nenhum homem poderia, se quisesse, conformar sua fé ao ditame de outro” (18). Em nome do cuidado de sua alma, o povo frequentemente se organiza em uma igreja. Locke dá uma bela definição de igreja: “Uma igreja, então, eu tomo como sendo uma sociedade voluntária de homens, que se juntam por acordo próprio, a fim de adorar Deus publicamente, de maneira tal que eles julguem aceitável por ele e efetiva para a salvação de suas almas” (20). Esta é a livre escolha deles, à qual o Estado normalmente não objeta, na medida em que tal subconjunto institucional da população não convoca seus membros à rebelião e não tenta forçar outras pessoas, contra sua vontade e contra as leis, a se juntar a eles porque sua religião seria a correta. “Nenhuma pessoa privada tem qualquer direito de prejudicar de qualquer maneira outra pessoa em suas fruições civis, porque ela é de outra igreja ou religião”. Tal pessoa ou grupo de pessoas age não apenas de modo não caridoso, mas ultrapassa a fronteira entre privado e público apropriando-se arrogantemente de um direito que pertence somente ao âmbito público.⁴⁷ Somente o magistrado está “armado com a força e o poderio de todos os seus súditos, a fim de punir aqueles que violam os direitos de qualquer outro homem” (17).

O governo opera ‘pelo consenso do povo’. O povo nunca foi tão cego a ponto de entregar o cuidado de sua paz mental e salvação a um magistrado. É por isso que o magistrado não tem direito, dado que ele poderia efetivamente fazê-lo, de intervir em questões doutrinárias de fé e de práticas privadas.⁴⁸ Somente “o bem público é a regra e a medida de todo legislar” (23). Quanto ao restante, o dever do magistrado não é senão ‘o negócio da tolerância’ (28), “deixando entrementes a cada homem o cuidado de sua própria felicidade eterna”. O limite da tolerância governamental em matérias religiosas está lá onde a sedição é pregada. “Nenhuma opinião contrária à sociedade humana ou àquelas regras morais que são necessárias para a preservação da sociedade civil devem ser toleradas pelo magistrado” (45). Locke não pode significar aqui opiniões que permanecem no

Mendus (London 1991) 78-98. De acordo com Cranston, a carta é escrita em 1685. “Locke escreveu sua *Epistola de Tolerantia* imediatamente após a revogação [do édito de Nantes, WK] e claramente tem esses eventos em mente” (p. 82). A carta foi escrita em latim. Eu cito a partir dessa tradução, indicando entre parênteses os números das páginas. E, desta vez, os fragmentos fonte do texto spinozano são mencionados em notas de rodapé.

45 Ver *Ensaio. Epistle to the Reader [Epístola ao leitor]*. A passagem também pode ser lida como uma indicação do sentimento de Locke de que ele não atualizou e não integrou corretamente todos os papéis ou esboços velhos e substituídos que havia incorporado no *Ensaio* final. Ver R. A. Aaron, *John Locke*, op. cit., nota 1 “How the *Essay* was written” [“Como foi escrito o *Ensaio*”] (50-55).

46 Tal como John Yolton em sua introdução à edição *Everyman* do *Ensaio*, p. XV-XVII e Ricard I. Aaron, *John Locke* op. cit., *passim*. Ver também Rosalie Colie, “The social language of John Locke” [“A linguagem social de John Locke”], *Journal of British Studies* 3 (1965) p. 29: “Em razão da falta de consistência, Locke sempre teve seus críticos”.

47 Cf. TTP 18/22: “Podemos ver claramente agora a partir do que eu disse: I. Quão pernicioso à religião e ao Estado é a concessão, a ministros da religião, de qualquer poder de promulgar decretos ou de tratar dos negócios do governo”.

48 Cf. TTP 18/23: “II. Quão perigoso é referir ao direito divino matérias meramente especulativas e sujeitas a ou passíveis de disputa. Os governos mais tirânicos são aqueles que fazem crimes as opiniões, pois cada um tem um direito inalienável sobre seus pensamentos, ou melhor, tal estado de coisas leva ao mando da paixão popular”.

peito da pessoa, mas apenas aquelas que são proferidas em palavras inflamatórias e rebeldes. Ele também não tem em mente regras morais, que só têm validade nas igrejas, mas, de fato, tem em mente aquelas regras morais que são prescritas pela lei.⁴⁹ Locke põe um segundo limite à tolerância: “Não devem de modo algum ser tolerados aqueles que negam a existência de Deus. Promessas, convênios e juramentos, que são os vínculos da sociedade humana, não podem conter um ateu. A retirada de Deus, mesmo que apenas em pensamento, dissolve tudo” (47). Muitos filósofos ilustrados julgam que isso é inaceitável em uma sociedade moderna. A negação da existência de Deus não é uma questão da vida interior da pessoa, de sua alma? Locke não é inconsistente com essa segunda condição para se ter direito à tolerância? Penso que a segunda frase da citação fornece a solução do problema. Na visão de Locke, o ateísmo é equivalente ao anarquismo, à rejeição de toda autoridade política e de todas as convenções sociais.⁵⁰ Locke finalmente exclui os católicos romanos da esfera da tolerância, porque eles pretendem ser leais a uma autoridade estrangeira. E isto é – Locke está correto – incompatível com a lealdade nacional.

Em sua *Carta acerca da tolerância*, Locke adere incondicionalmente à absoluta autoridade e competência do governo em questões de culto externo ou público: para controlá-lo, se ele permanece dentro das margens da lei, e para puni-lo ou reprimi-lo, em caso de transgressão. Quanto ao resto, a tolerância é recomendada até seus máximos limites. O autor deste artigo não logra descobrir sequer uma diferença mínima entre as ideias de Locke e de Spinoza sobre a tolerância do Estado.⁵¹

Encontra-se apresentada agora evidência suficiente em prol da tese do spinozismo meticuloso de Locke nos campos da teologia, da física, da epistemologia, da ética e da política. Mas por que Locke disfarça e eventualmente nega suas raízes? Havia boas razões para essa atitude de sigilo e an-

49 As leis em vigor são regras morais. Cf. TTP 18/27: “III. Vemos quão necessário, tanto aos interesses do Estado quanto aos interesses da religião, é conferir ao poder soberano o direito de decidir o que é bom ou mau (*quod fas nefasque sit*)”. Os algarismos romanos (I – II – III) indicam que essas foram as conclusões de Spinoza de todo o ‘tratado teológico-político’, apresentadas no capítulo 18: “A partir da república dos hebreus e de sua história, são deduzidas certas doutrinas políticas”. Todas essas ‘doutrinas políticas’ foram incorporadas no discurso de Locke.

50 Cf. o conceito lockeano de ateísmo prático ou moral com o que está implicado na indignação de Spinoza sobre a acusação feita por Lambert van Velthuysen de que ela era um ateu “Se ele soubesse que modo de vida eu sigo, não teria sido tão prontamente convencido de que eu ensino o ateísmo. Pois os ateus são usualmente afeiçoados imoderadamente pelas honras e riquezas, as quais eu sempre desprezei, como é sabido por todos que me conhecem” (Carta 43). É também iluminadora (no sentido de justificar o argumento de Locke) a comparação da passagem em questão com a severa reprovação de Spinoza do autor do panfleto *Homo politicus* [*O homem político*]: “O sumo bem do homem que o escreveu é a riqueza e as honras. Ele acomoda sua doutrina a elas e mostra o caminho para alcançá-las, qual seja, rejeitar internamente toda religião e assumir externamente o que melhor servir ao seu avanço, e, ademais, não ser fiel a ninguém, exceto na medida em que isso conduz à sua vantagem. Quanto ao resto, seu sumo louvor é reservado para a dissimulação, para a quebra das promessas que fez, para a mentira, para o perjúrio, e para muitas outras coisas desse tipo”. As pessoas que proclamam isso são perigosas para o Estado. Por intermédio delas, “as sociedades políticas (*commonwealths*) devem necessariamente perecer e têm perecido” (Carta 44. Tradução de Shirley, *Cartas de Spinoza*, op. cit., p. 244). Também num escrito de Frederik van Leenhof (*De prediker*, 1700), spinozista contemporâneo de Locke, ‘ateísmo’ tem evidentemente uma conotação política, significando um desafio às leis e ao bem-estar da sociedade. Nada poderia ser mais ateuísta, argumenta ele, do que ‘men koningen boven de wetten stelt’ (aquele que coloca os reis acima da lei). Ver J. Israel, *Enlightenment contested* [*Iluminismo contestado*] (Oxford 2006) p. 237. Cf., finalmente, minha declaração (acima no texto) acerca do segundo objetivo do TTP.

51 Isto em contraste com Jonathan Israel no *Radical Enlightenment*, op. cit., p. 265-270. O assunto é tão importante, especialmente também em vista de nossa situação contemporânea, onde muitos de nossos compatriotas são muçulmanos que preferem a obediência à ‘charia’ a seguir a lei nacional, que um projeto de pesquisa especial, que consista em uma comparação detalhada da tese de Locke e de Spinoza, não seria supérfluo. As publicações de Locke e de Spinoza acerca do assunto são, afinal de contas, excepcionais na história da humanidade e têm uma ampla fundação no raciocínio são.

siedade.⁵² As obras de Spinoza foram proibidas pelos Estados Provinciais da Holanda e pelos sínodos das igrejas reformadas. O spinozismo era considerado um grande perigo para a sociedade, tanto na Holanda como na Inglaterra e em outros países europeus.⁵³ O pesado tumulto ao redor dessas obras e as muitas disputas calorosas e violentas sobre elas (as disputas de Bredenburg, o julgamento de Koerbagh, as polêmicas de Meyer, a perseguição de Duijkerius e de Van Leenhof e a denúncia de muitos outros simpatizantes) são descritos extensivamente por Jonathan Israel em seu *Iluminismo radical* e não precisam ser repetidos aqui. Locke sabia de tudo isso. Ele teve contatos pessoais e teológicos muito frequentes com o professor remonstrante em Amsterdã Philippus van Limborch, que não era spinozista mas não podia refrear sua mente de se preocupar permanentemente com suas teorias. Sua correspondência com o Dr. Lambertus van Velthuysen em Utrecht (1671), com o Dr. Christian Hartsoeker em Roterdã (1678) e com Jean Leclerc em Genebra (1682) mostra que ele estava, como um efeito do impacto da doutrina de Spinoza sobre sua mente, em uma espécie de crise ou esquizofrenia teológica.⁵⁴ A obra de Spinoza causou um enorme desassossego, para não dizer horror, na opinião pública, bem como na república das letras. É espantoso que Locke tenha escondido seus manuscritos políticos sob um nome falso (***De morbo Gallico***) [*Sobre o mal-gálico*] em 1682 e tenha publicado suas obras anonimamente em 1690?⁵⁵ Afinal de contas, as obras póstumas de Spinoza foram também difundidas sub-repticiamente sob uma falsa *impressa* e sob falsos títulos de pseudoautores, entre os quais estão também vários títulos que soam como se fossem de medicina, como *Opera Chirurgica omnia* [*Todas as obras cirúrgicas*], *Totius Medicinae idea nova* [*Ideia nova de toda a medicina*] e *Opera Omnia, novas potissimum super morborum causis, symptomatis & curandi ratione meditationes & disputationes continentia*.⁵⁶

O título médico era uma escolha lógica para pessoas que estavam infectadas pelo vírus Spinoza sem quererem ser curadas. Em sua prolongada discussão com Leibniz (1698-1706), o professor de física matemática de Leiden, Burchard de Volder, com o qual Locke estivera em contato, chamou sua doença spinozista de '***morbus meus***' [*minha doença*].⁵⁷ Não é impossível que ele tenha usado também essa qualificação em sua conversa com Locke uma década antes.

Não é preciso tirar uma conclusão desse discurso já muito longo sobre a relação entre Spinoza e Locke. A evidência textual fala por si mesma. Em sua resenha do livro de Peter Anstey (ed.), *The Philosophy of John Locke. New Perspectives* [*A filosofia de John Locke. Novas perspectivas*] (London

52 Cf. Cranston, "John Locke and the case of for toleration", op. cit., p. 85: Locke era "um homem inusualmente sigiloso".

53 Na Inglaterra, o famoso e influente Henricus More, professor em Cambridge, publicara em 1677 sua *Confutatio Spinozae* [*Refutação de Spinoza*], que fora intencionalmente mais um ataque físico do que uma refutação intelectual. De fato, ele requeria que se purificasse o Augiasstable do espaço público infectado por outro Hércules, i.e., uma eliminação política. Locke verificara a teoria política spinozista em seus manuscritos sobre o governo, o que explica sua 'furtividade extraordinária' (Laslett, p. 66) quando a Rye House Plot [Conspiração da Casa do Centeio], o julgamento de Sidney e a queima de livros proibidos em Oxford o fizeram perceber, em 1683, que sua vida estava em perigo.

54 A correspondência é publicada por K. O. Meinsma, *Spinoza en zijn kring. Over Hollandse Vrijgeesten* (Utrecht, reimpressão 1980).

55 O apelo de Laslett (ver a introdução à sua edição dos TTG pp. 62-66) pela identificação do 'volume' *De Morbo Gallico* como o TTG-ms é, a meu ver, incorrigível e absolutamente convincente.

56 Ver o levantamento bibliográfico completo em J. Kingma & A. K. Offenbergh, *Bibliography of Spinoza's Works up to 1800* [*Bibliografia das obras de Spinoza até 1800*] (Amsterdam University Library 1977).

57 Ver Wim Klever, *Mannen rond Spinoza (1650-1700) Presentatie van een emanciperende generatie* (Hilversum 1997), p. 205-229.

2003)⁵⁸, um Michael Ayers desapontado observa: “Retórica à parte, a impressão geral é que os contribuidores estão, assiduamente e de maneira informativa, *preenchendo uma pintura esboçada*, e perseguindo questões levantadas, durante várias décadas antes daquela que precedeu imediatamente a publicação. Muita evidência, familiar, nova ou previamente inexplorada, é selecionada, explicada e sopesada, mas o resultado consiste na maior parte das vezes em correções menores e mudanças de ênfase em vez de qualquer *alteração sísmica na interpretação da filosofia de Locke*”. Se minha contribuição para os estudos lockeanos é talvez uma tal ‘alteração sísmica’, tem de ser julgado pelo estudante livre de preconceitos. Os preconceitos desempenharam um papel muito grande nos séculos passados.



⁵⁸ *British Journal for the History of Philosophy* 14 (2006) 173-176.