



C Revista **S**
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 10 - NÚMERO 19 - JULHO - 2018
ISSN: 1981 - 7509



© 2015 EdUECE/CMAF/GT BENEDICTUS DE SPINOZA



A Revista **Conatus** ESTÁ CADASTRADA NO DIRETÓRIO DO SISTEMA LATINDEX (SISTEMA REGIONAL DE INFORMACIÓN EN LÍNEA PARA REVISTAS CIENTÍFICAS DE AMÉRICA LATINA, EL CARIBE, ESPAÑA Y PORTUGAL).



A Revista **Conatus** TAMBÉM ESTÁ INDEXADA NO INDEXADOR DIALNET:
[HTTP://DIALNET.UNIRIOJA.ES/SERVLET/REVISTA?CODIGO=15937](http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=15937)

DISPONÍVEL TAMBÉM EM

<http://seer.uece.br/?journal=Conatus&page=index>

SOLICITA-SE PERMUTA
WE ASK FOR EXCHANGE

ON DEMANDE ÉCHANGE
SOLICITAMOS EN CANJE

FICHA CATALOGRÁFICA PREPARADA PELA
BIBLIOTECÁRIA THELMA MARYLANDA - CRB - 3/623

Revista Conatus: Filosofia de Spinoza/Universidade Estadual do Ceará,
Centro de Humanidades. – v. 1, n. 1, (jul./dez. 2007). – Fortaleza: Ed. da
Universidade Estadual do Ceará, 2007 –

Semestral

ISSN: 1981 - 7517

1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Estadual do Ceará, Centro
de Humanidades.

CDD: 100

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA



C Revista **S**
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



**Revista Semestral publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA,
vinculado ao CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE
em coedição com a EdUECE
VOLUME 10 - NÚMERO 19 - JULHO - 2018
FORTALEZA, CEARÁ**

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 10 - NÚMERO 19 - JULHO - 2018
ISSN: 1981 - 7509

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ EM COEDIÇÃO COM O
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE E COM O GT BENEDICTUS DE SPINOZA

CAPA / GRAPHICS EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO GERAL

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

IMPRESSÃO/PRINTING

PÁDUA GRÁFICA - IMPRESSÃO DA CAPA E MONTAGEM

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US

Revista Conatus

PROF. DR. EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

PROF^a. MS. FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima

Tel./Fax.: 55 - 85 - 3101 2033

CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil

gt_spinoza@terra.com.br

revistaconatus@terra.com.br

Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 10 - NÚMERO 19 - JULHO - 2018

ISSN: 1981 - 7509



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

JOSÉ JACKSON COELHO SAMPAIO

VICE-REITOR

HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

NUKÁCIA MEYRE SILVA ARAÚJO

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS (DIRETORA)

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (COORDENADOR)

EdUECE

ERASMO MIESSA RUIZ (DIRETOR)

GT BENEDICTUS DE SPINOZA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (COORDENADOR)

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 10 - NÚMERO 19 - JULHO - 2018
ISSN: 1981 - 7509

EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

DAYANE MARIA MARTINS VIDAL

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

JAYME MATHIAS NETTO

ADRIELE DA COSTA SILVA

HENRIQUE LIMA DA SILVA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES

SAMYLA MAYARA SILVA AGUIAR ALMEIDA

CONSELHO EDITORIAL/EDITORIAL ADVISORS

ALEX LEITE - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB (VITÓRIA DA CONQUISTA-BA, BRASIL)

AYLTON BARBIERI - UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA - UFSC (FLORIANÓPOLIS-SC, BRASIL)

CARLOS BALZI - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

CARLOS CASANOVA - DOCTORADO DE FILOSOFÍA - UNIVERSIDAD DE CHILE (BECA CONICYT)

CÉSAR MARCHESINO - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

DIANA COHEN - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (BUENOS AIRES, ARGENTINA)

DIEGO TATIÁN - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO - UNIV. EST. DO CEARÁ - UECE (FORTALEZA-CE, BRASIL)

EMILIANO AQUINO - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE (FORTALEZA-CE, BRASIL)

ENÉIAS FORLIN - PROFESSOR DO DEPT. DE FILOSOFIA DA UNICAMP (CAMPINAS-SP, BRASIL)

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO (FORTALEZA-CE, BRASIL)

HÉLIO REBELLO - UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

HOMERO SANTIAGO - DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

JOSE EZCURDIA - Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM (México-D.F., México)

JULIANA MERÇON - UNIVERSIDAD VERACRUZANA - UV (Xalapa, México)

LOURENÇO LEITE - UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA (SALVADOR-BA, BRASIL)

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA - UNIVERSIDADE DE LISBOA, FAC. DE LETRAS (LISBOA, PORTUGAL)

MARILENA CHAÚÍ - PROFESSORA DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

MAURICIO ROCHA - PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA - PUC-RJ (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

ODILIO AGUIAR - UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC (FORTALEZA-CE, BRASIL)

PAULO DOMENECH ONETO - UNIV. FED. DO RIO DE JANEIRO - UFRJ (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

PAULO VIEIRA NETO - UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - UFPR (CURITIBA-PR, BRASIL)

JEFFERSON ALVES DE AQUINO - UNIV. ESTADUAL VALE DO ACARAÚ - UVA (SOBRAL-CE, BRASIL)

JORGE VASCONCELLOS - UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

ROBERTO LEON PONCZEK - UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SALVADOR (SALVADOR-BA, BRASIL)

SEBASTIÁN TORRES CASTAÑOS - UNIV. NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

SÉRGIO LUÍS PERSCH - UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB (JOÃO PESSOA-PB, BRASIL)

XESÚS BLANCO ECHAURI - UNIVERSIDADE SANTIAGO DE COMPOSTELA (GALIZA, ESPANHA)

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 10 - NÚMERO 19 - JULHO - 2018
ISSN: 1981 - 7509

EDITORIAL

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, p. 9

SPINOZA E BOHM: UM POSSÍVEL DIÁLOGO

CLAUDIO DE SOUZA ROCHA E ROBERTO LEON PONCZEK, p. 11

A RELAÇÃO ENTRE MENTE E CORPO NA ÉTICA DE ESPINOSA: EM TORNO DA NOÇÃO DE PARALELISMO

FELIPE FERNANDES, p. 19

A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU (UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)

HOMERO SANTIAGO, p. 25

SPINOZA'S DUAL VIEW ON HUMAN FREEDOM

MIROSLAV FRIDL, p. 41

EL PROBLEMA DEL PERDÓN DIVINO SEGÚN SPINOZA

STEVEN BARBONE, p. 59

A PROBLEMÁTICA DA CONSTITUIÇÃO DA MEMÓRIA COLETIVA E INDIVIDUAL NA OBRA LITERÁRIA VER: AMOR DE DAVID GROSSMAN À LUZ DA TEORIA DA IMAGINAÇÃO DE ESPINOSA

VIVIANA RIBEIRO, p. 67

RESUMOS DOS ARTIGOS, p. 77

COMO PUBLICAR, p. 81

EDITORIAL

*Ad naturam substantiæ pertinet existere.*¹

BENEDICTUS DE SPINOZA

Após passarmos os anos de 2016 e 2017 sem publicarmos nenhum número, retornamos com o presente volume no ano de 2018. Acompanhando os novos tempos, a partir deste número, não publicaremos mais nossa versão impressa. Nossa revista passará a ser apenas digital.

Neste primeiro número do ano de 2018, a **REVISTA CONATUS - FILOSOFIA DE SPINOZA** está publicando seis artigos, sendo quatro nacionais e dois estrangeiros (Estados Unidos e Croácia).

No primeiro artigo, intitulado **SPINOZA E BOHM: UM POSSÍVEL DIÁLOGO**, OS AUTORES CLAUDIO DE SOUZA ROCHA e ROBERTO LEON PONCZEK, pretendem aproximar a filosofia de Spinoza (1632-1677) e a física teórica de David Bohm (1917-1992), visando identificar possíveis convergências entre ambos.

No segundo artigo, que tem o título **A RELAÇÃO ENTRE MENTE E CORPO NA ÉTICA DE ESPINOSA: EM TORNO DA NOÇÃO DE PARALELISMO**, o autor FELIPE FERNANDES, busca delinear os pontos centrais da tese do paralelismo na filosofia de Espinosa.

A seguir, HOMERO SANTIAGO, em seu artigo intitulado **INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU (UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)**, dá continuidade ao conjunto de estudos que empreende acerca do entendimento da ruptura espinosana com a comunidade judaica de Amsterdã, apresentando sucintamente as Inquisições ibéricas e sua especialização na perseguição a judaizantes ou marranos no período moderno.

No quarto artigo, o autor croata MIROSLAV FRIDL, no texto intitulado **SPINOZA'S DUAL VIEW ON HUMAN FREEDOM**, expõe sua análise da questão da liberdade em Spinoza, na qual afirma que o filósofo holandês aborda esse problema de duas maneiras diferentes: no “nível objetivo-ontológico e subjetivo-prático”, concluindo que, neste sentido, “podemos falar sobre o conceito oficial e não oficial de liberdade no espinosismo”.

No artigo seguinte, STEVEN BARBONE, em texto intitulado **EL PROBLEMA DEL PERDÓN DIVINO SEGÚN SPINOZA**, o autor estadunidense afirma que com o determinismo de Spinoza e a imutabilidade divina, não se pode falar de pecado ou de como Deus é capaz de perdoá-lo, concluindo então que “todos, sem exceção – tanto o vulgo quanto os filósofos – são chamados à fé e à obediência”.

¹ Tradução: “À natureza da substância pertence o existir.” (*Ética*, Parte 1, Proposição 7).

Por fim, VIVIANA RIBEIRO, no artigo intitulado **A PROBLEMÁTICA DA CONSTITUIÇÃO DA MEMÓRIA COLETIVA E INDIVIDUAL NA OBRA LITERÁRIA VER: AMOR DE DAVID GROSSMAN À LUZ DA TEORIA DA IMAGINAÇÃO DE ESPINOSA** analisa o texto do escritor israelense a partir da problemática da formação da memória coletiva do trauma vivido pelos judeus durante a Segunda Guerra, que perpassa todo o livro de Grosman, considerando-o como um texto que ilustra a transmissão e a formação desta memória coletiva, principalmente, através da imaginação e da imitação afetiva, à luz das proposições espinosanas da Parte 2 e 3 da *Ética* que tratam da imaginação, memória e imitação afetiva como dinâmicas de socialidade imprescindíveis para composição política coletiva.

Boa leitura!

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (EDITOR)

SPINOZA E BOHM: UM POSSÍVEL DIÁLOGO

CLAUDIO DE SOUZA ROCHA *

ROBERTO LEON PONCZEK **

INTRODUÇÃO

Este artigo constitui uma oportunidade de socializar pesquisa que estamos desenvolvendo junto ao programa de Doutorado em Difusão do Conhecimento (DMMDC-FACED-UFBA). A proposta deste programa, de caráter multi-institucional e multidisciplinar, é resultado de uma construção coletiva em forma de rede (UFBA; UNEB; SANAI/CIMATEC; IFBA; LNCC;UEFS) que buscam realizar pesquisas, visando à difusão do conhecimento, de forma a instituir e possibilitar estudos interdisciplinares que desenvolvam processos de análise cognitiva e modelagem do conhecimento. A proposta inovadora deste doutorado nos instigou a refletir sobre filosofia e ciência, nos seus limites e fronteiras, desenvolvendo pesquisa interdisciplinar. Esta sinaliza para uma aproximação entre a filosofia de Spinoza (1632-1677) e a física teórica de David Bohm¹ (1917-1992).

Nosso desafio está em construir este diálogo entre ciência e filosofia, a partir de uma aproximação entre estes dois universos conceituais, construídos em contextos distintos e dentro de suas respectivas áreas

* Doutorando em DIFUSÃO DO CONHECIMENTO - DMMDC (UFBA, UNEB, IFBA, CIMATEC), Professor Assistente da UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO SEMI-ÁRIDO - UFRSA.

** Professor Permanente do DMMDC (UFBA, UNEB, IFBA, CIMATEC).

1 David Bohm (1917-1992), foi doutor em Física pela Universidade da Califórnia e professor da Universidade de Princeton. Na década de 1950 viveu exilado, trabalhando no Brasil como professor de Física Teórica e Física Matemática, na USP, depois transferiu moradia para Londres onde foi professor de Física teórica no Birkbeck College. Foi profundamente influenciado pelo contato íntimo que teve com Einstein e Krishnamurti, seus trabalhos influenciaram decididamente a interpretação contemporânea que se faz da Teoria Quântica e da Teoria da Relatividade.

de conhecimento. Portanto, utilizaremos da interdisciplinaridade para a elaboração de nossa investigação, ou seja, no lugar de um sistema unitário de explicação, buscaremos diversificar nosso olhar a partir de perspectivas plurais que possibilite a compreensão de nosso objeto de estudo, sob diferente ângulos, evitando a redução de um ao outro. Entendemos que a interdisciplinaridade, não ignora as diferenças entre os diversos objetos das disciplinas ou saberes, mas procura entender o que as une. Segundo Boaventura (1988):

Os objetos têm fronteiras cada vez menos definidas; são constituídos por anéis que se entrecruzam em teias complexas com os dos restantes objetos, tal ponto que os objetos em si são menos reais que as relações entre eles.²

Portanto, transitamos em meio a uma destas fronteiras, estabelecidas entre as diferentes áreas do conhecimento. De fato, estamos diante de dois pensadores separados por três séculos história. Por um lado um filósofo da imanência do séc. XVII, do outro um físico quântico contemporâneo. O que poderia de haver em comum entre eles? Seria possível estabelecer um diálogo entre ambos sem cair em imposturas intelectuais? Acreditamos que sim. Afinal, não somos os primeiros a perceber a potência da filosofia de Spinoza para compreensão de fenômenos políticos, sociais e científicos contemporâneo. Henri Atlan³ que também busca dialogar com o pensamento de

2 Santos, 1988, p. 34.

3 Médico, biólogo e professor de biofísica com numerosos trabalhos na área de biologia celular, imunologia e inteligência artificial. Notabilizou-se por ter criado a assim chamada “teoria de auto-organização dos seres vivos a partir do ruído” (publicada em 1972), que utiliza conhecimentos de biologia, cibernética e termodinâmica, teve seus pressupostos sintetizados no livro A Nova Aliança, de 1984, do químico Ilya Prigogine e da filósofa Isabelle Stengers.

Spinoza a partir de suas pesquisas sobre os sistemas auto-organizados⁴, afirma que muitos daqueles que estudaram Spinoza por algum tempo realmente sentem que esta é uma espécie de saber atemporal, embora seja também, em si mesma e em certa medida, temporal. As palavras, é claro, são as palavras do século XVII e mesmo as dos antigos escolásticos. Porém, como ele emprega tais palavras com novas definições, subverte a temporalidade da filosofia assim consegue, em certa medida, tornar sua filosofia atemporal.⁵ Assim, o nosso esforço consiste em promover este encontro entre Spinoza e Bohm, defendendo a hipótese de que a metafísica de Spinoza é compatível com a interpretação realista e determinística da física quântica elaborada por Bohm, mas precisamente em seu livro “Totalidade e a ordem implicada”.

No que cabe a este artigo, nos limitaremos a apresentar a parte fundamental da problemática, a partir de algumas afinidades conceituais, a ser desenvolvida ao longo de nossa pesquisa de doutoramento.

1 ENCONTROS PRELIMINARES

As primeiras afinidades entre Bohm e Spinoza já pode ser percebida a partir de uma breve análise do modelo de realidade proposto por Bohm em seu livro “A totalidade e a Ordem Implícada: uma nova percepção da realidade” (1980). Neste, Bohm nos apresenta uma combinação de ciência e filosofia, frutos de sua pesquisa em física e filosofia, como também, das influências oriundas de seu contato íntimo com Einstein e Krishnamurti. Esta obra é resultado de uma coleção de artigos publicados em ocasiões diversas e representam a evolução de seu pensamento ao longo de vinte anos de pesquisa. O mesmo contém as ideias básicas da sua física teórica, e segundo ele, resume todo o seu trabalho científico e filosófico, como também expressa sua principal preocupação ao longo de sua pesquisa, a saber:

Entender a natureza da realidade, em geral, e da consciência, em particular, como um todo coerente, o qual nunca é estático ou

completo, mas um processo infundável de movimento e desdobramento.⁶

Aqui já se percebe um primeiro encontro com a filosofia de Spinoza. Como sabemos Spinoza em seu monismo substancial, parte de uma substância una, infinita e indivisa, que se modifica por uma necessidade única e universal. Na Ética, Spinoza demonstra geometricamente como Deus produz as coisas num processo de autoprodução da realidade, dizendo de outra forma, o ato pela qual Deus se produz é ato pelo qual produz as coisas. Portanto, Deus é causa de si e também de todas as coisas. É o que denominamos de causalidade imanente.

Voltando a Bohm, na referida obra, propõe um novo modelo de realidade para além da fragmentação dominante na ciência até então. Assim, introduz a noção de ordem implicada, onde qualquer elemento contém dentro de si, a totalidade do universo. Para o mesmo, a totalidade é aquilo que é real, já a fragmentação é a resposta desse todo à ação do homem, guiado pela percepção ilusória, que é moldado pelo pensamento fragmentário. Assim, para Bohm a fragmentação difundida em toda a sociedade leva a uma espécie de “confusão geral na mente” criando uma série interminável de problemas e interferindo com a clareza da nossa percepção que por sua vez nos impede de resolver a maior parte destes mesmos problemas. É este tipo de pensamento que trata as coisas como sendo inerentemente divididas, desconectadas e fracionadas em partes constituintes ainda menores, de forma que cada parte é considerada como essencialmente independente e existente por si mesma.

Ora, conforme Spinoza, “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”(E1P15), este, enquanto substância única, é absolutamente infinita e indivisível⁷, de forma que a matéria enquanto substância, não pode ser dividida. É a imaginação que com muita frequência nos apresenta a substância corpórea (enquanto substância) como finita, divisível e composta de partes. Se distinguirmos a imaginação do intelecto vamos considerar, conforme Spinoza, que a matéria é a mesma em todo lugar e a que nela não se

4 Henri Atlan vem propondo uma relação entre auto-organização no sentido moderno e o espinosismo. Cf. entrevista sugerida nas referências.

5 Atlan, 2003, p. 12.

6 Bohm, 1980, p.09.

7 Cf. E1P13

distinguem partes, a não ser se considerarmos enquanto afetada de diferentes maneiras.⁸ Segundo Angotti (2008) um dos perigos aludido por Bohm na prática fragmentária é a confusão entre aquilo que parece ser com o que é, muito comum até entre os profissionais com formação em C&T⁹. Para ele,

[...] fragmentação está sempre presente, pelo hábito quase universal de tomarmos o conteúdo de nosso pensamento por uma descrição do mundo como ele é.¹⁰

De acordo com o mesmo autor, a fusão, entre matéria e consciência é quase uma evidência para Bohm. Para o nosso físico, a fragmentação, leva a insights inadequados, e constitui uma confusão em torno da questão da diferença e da semelhança, diz ele:

Uma das principais fontes de fragmentação é, sem dúvida, a pressuposição geralmente aceita de que o processo do pensamento é suficientemente separado e independente de seu conteúdo para nos permitir, em geral, a execução de um pensar claro, ordenado e racional, que pode julgar adequadamente este conteúdo como correto ou incorreto, racional ou irracional, fragmentário ou total, etc.¹¹

Segundo Bohm, é a própria ciência que hoje está exigindo uma nova visão de mundo não-fragmentaria que considerasse a totalidade indivisa da realidade. Ou seja, há uma necessidade de um novo paradigma na física, onde as teorias e os fatos descritos sejam aspectos de uma mesma e mais ampla realidade. Para Ponczek estas palavras de Bohm acerca de um novo paradigma na Física, se relacionam com “*ordo e conexio idearum...*”, portanto, nos remetem a Ética¹², onde os atributos divinos podem ser considerados como projeções de uma substância infinita. De forma que, substância pensante e a substância extensa são uma, ou melhor, a mesma substância compreendida ora sob um atributo ora sobre outro, de forma que um modo da extensão e a ideia desse modo são uma e a mesma coisa, mas expressa de duas

maneiras diferentes.¹³ De forma muito similar diz Bohm:

Assim como A está para B na estrutura do nosso pensamento, o mesmo acontece com os fatos [...] Fato e teoria são, assim, vistos como aspectos distintos de um todo em que a análise em partes separadas não é relevantes.¹⁴

Assim, tanto para Spinoza como para Bohm não há dualismo entre matéria e pensamento. As convergências não param por aí, também sobre a isonomia entre corpo e mente presente em Bohm, remetem a união psicofísica entre corpo e mente presente no monismo spinoziano, Vejamos:

Não dizemos que a mente e o corpo afetam de modo causal um ao outro, mas sim, que os movimentos de ambos são o resultado de projeções relacionadas de uma base comum de dimensão mais elevada.¹⁵

Os insights spinoziano continuam manifestando-se em Bohm na medida aprofundamos nossa análise. O desafio que o mesmo se coloca se expressa na seguinte questão:

[...] como pensar coerentemente uma única, ininterrupta e fluente existência de fato como um todo, contendo tanto o pensamento como a realidade externa conforme a experimentamos?¹⁶

Neste suposto diálogo que nos propomos aqui, Spinoza responderia: através do conhecimento das causas. Em seu método genético, conhecer é conhecer pela causa e não a partir dos efeitos. Neste sentido, é preciso evitar a máximo as formas inadequadas do ato de conhecer, a saber, “pelo-ouvir-dizer”, “por-experiência-vaga”, enfim, pelo primeiro gênero do conhecimento, conforme a Ética, e buscar conhecer pela causa, dizendo de outra forma, conhecer seu modo de produção, conhecer adequadamente. Esta adequação, como se sabe, não supõe uma separação entre o ato de produção e o produto. Portanto, o que Spinoza chama de “causa adequada” é aquela cujo efeito pode ser percebido de forma clara e distintamente por ela mesma, contrariamente a “causa inadequada”, aquela cujo efeito não

8 Cf. E1P15S1

9 Angotti, 2002, p.06.

10 Bohm, 1980, p. 03, Apud Angotti, 2008, p. 06.

11 Ibid, p. 40.

12 “A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (E2P7)

13 Cf. E2P7S

14 Bohm, 1980, p. 192-193 Apud Ponczek, 2009, p.272.

15 Bohm, 1980, p. 275.

16 Ibid, p. 10.

pode ser compreendido por ela mesma.¹⁷ Vale lembrar que para Spinoza, as únicas coisas que existem é a natureza em sua totalidade, ou seja, a substância¹⁸ e os modos¹⁹, já que os atributos²⁰ são aquilo que o entendimento apreende da essência da substância. Eles estão unificados numa única substância, portanto são apenas diferentes maneiras de descrever a mesma coisa. Então, se tudo que existe, existe em Deus, e que nada pode existir ou ser concebido sem Deus²¹ e se o conhecimento adequado é o conhecimento das leis que produzem as coisas, sendo assim, o conhecimento deve partir de Deus, ou usando o vocabulário de Bohm, da “Totalidade indivisa”, conforme Roger Scruton²² (2005) Deus/Natureza/Substância, ou seja, este sistema auto-sustentado e auto-explicativo que constitui o mundo, pode ser conhecido adequado e claramente mediante seus atributos e parcial e confusamente mediante seus modos, na fragmentação de que nos fala Bohm. Analogamente e seguindo os mesmos insights spinoziano, Bohm responde a questão por ele levantada:

Questões desta natureza não podem ser convenientemente respondidas enquanto estivermos presos, consciente ou inconscientemente a uma modo de pensar que tenta analisar a si próprio em termos de uma suposta separação entre o processo do pensamento e o conteúdo deste, que é seu produto.²³

Faz-se necessário, conforme Bohm, ter o “insight adequado”, de forma que, tanto a teoria da relatividade quanto a teoria quântica, apesar de fazerem uso de caminhos diversos, concordam na necessidade de olhar para o mundo como um todo indiviso, no qual todas as partes do universo, incluindo o observador e seus instrumentos, se fundem e se unem numa totalidade. Sendo que a forma atomística de insight é uma simplificação e uma abstração, válidas somente em alguns contextos limitados. Para Bohm, a nova forma de insight pode ser

mais bem chamada de “Totalidade indivisa em Movimento Fluente”, que por sua vez implica em um fluxo no qual as coisas vão formando-se e dissolvendo. Para o mesmo, esta forma geral de insight leva a crer que toda matéria seja dessa mesma natureza:

[...] há um fluxo universal... que só pode ser conhecido implicitamente, conforme indicado pelas formas e configurações explicitamente definíveis, algumas estáveis e outras instáveis, que podem ser abstraídas do fluxo universal. Neste, mente e matéria não são substâncias separadas e sim aspectos diferentes de um movimento total e ininterrupto.²⁴

Bohm insiste na necessidade de apreender a unidade do processo de pensamento e do seu conteúdo, pois tal insight possibilitará observar, olhar e aprender a respeito do movimento total do pensamento e assim descobri uma ação que seja relevante em face do todo.

Salvo algumas divergências conceituais características de abordagens e vocabulários distintos, podemos perceber muitas convergências entre este novo paradigma da ciência, que curiosamente Bohm denominou de “insight adequado”, e as ideias de Spinoza presente na Ética.

2 AS INTERPRETAÇÕES DA MECÂNICA QUÂNTICA

Feitas estas aproximações mais gerais, passemos agora às afinidades conceituais mais específicas. Conforme Ponczek²⁵, Bohm formulou uma teoria de variáveis ocultas determinista, mas não local, procurando uma alternativa para a interpretação indeterminista e probabilística da Escola de Copenhague. Com isto procurou devolver à Física, a causalidade e o determinismo perdido com a Teoria Quântica, atribuindo às partículas trajetórias bem definida no espaço, ao invés de ondas de probabilidades. Já em 1957, na ocasião da publicação de seu primeiro livro, *Causalidade e Acaso na Física Moderna*, Bohm propõe uma nova interpretação da mecânica quântica que envolve as chamadas variáveis ocultas²⁶. Esta se baseava na existência

17 Cf. E3D1

18 Cf. E1D1

19 Cf. E1D5

20 Cf. E1D4

21 Cf. E1P15

22 Scruton, 2005, p. 59.

23 Bohm, 1980, p. 41.

24 Ibid, p. 32.

25 Ponczek, 2009, p. 266.

26 Segundo, Rodrigo Siqueira. Batista et al (2006), “existência de variáveis locais ocultas foi um dos esteios da crítica einsteiniana à concepção dada pela Escola de

de partículas descrevendo trajetórias no espaço segundo uma lei de movimento que pode ser obtida a partir da função de onda. Esta ideia foi inspirada na onda piloto de L. de Broglie²⁷

A partir de nossa pesquisa preliminar, podemos constatar que desde o surgimento da teoria quântica assistir-se a uma polêmica entre realistas como Einstein, Schrödinger e Bohm e os anti-realistas da escola de Copenhague. Contextualizando, podemos afirmar conforme Chibeni, (2004, p. 03), que a mecânica quântica (MC) surge na década de 1920 e mais tarde iria se tornar o veículo de quase todo o nosso conhecimento da estrutura da matéria. É ela que nos fornece os recursos teóricos para descrever o comportamento fundamental das moléculas, átomos e partículas subatômicas, etc. Para o mesmo autor, na mecânica quântica os estados dos objetos são definidos de modo inteiramente diverso, por meio das chamadas funções de onda.²⁸

Ora, se conforme a interpretação de Copenhague: um “acontecimento quântico é o colapso da função de onda do sistema, provocado pelo observador, de um espectro de outras possibilidades superpostas”²⁹ então, podemos dizer, conforme esta interpretação, e citando Ponczek que,

Copenhague à mecânica quântica. Para Einstein, o Princípio da Incerteza de Heisenberg poderia ser superado após a elucidação de variáveis — até então escondidas — o que permitiria assim uma descrição fiel e clara da realidade quântica. A proposta de Bohm ... baseada na existência de partículas descrevendo trajetórias no espaço segundo uma lei de movimento que pode ser obtida a partir da função de onda (Bohm, 1957). Mas, tal proposição permaneceu no ostracismo por alguns anos... Mais recentemente, vem-se observando uma crescente onda de reinteresse pela formulação de Bohm. Por exemplo, a propriedade de não-localidade já não é mais um problema tão grande para a física... É notável o número cada vez mais significativo de aplicações da formulação de Bohm a diferentes áreas da física, como a teoria quântica de campos e a física de altas energias, física da matéria condensada, cosmologia quântica e teoria da informação quântica.” (Rodrigo Siqueira. Batista et al, 2006, p. 08)

27 Louis de Broglie, em sua tese de doutoramento de 1924, estendeu tal dualidade para as partículas materiais em geral: assim como a luz (uma onda eletromagnética) pode ser tratada como partícula, da mesma forma qualquer partícula pode ser vista como uma onda. Para tanto, é necessário atribuir parâmetros ondulatórios – como frequência e comprimento de onda.

28 Chibeni, 2004, p. 3-4.

29 Ponczek, 2009, p. 270.

[...] há uma redução do real à observação... de forma que a comunidade científica parece ter aderido às ideias de indeterminação... e um crescente pragmatismo, onde as teorias científicas nada mais devem ser do que descrições convenientes do mundo visto como mera representação humana.³⁰

Conforme Batista-Neto (2008) uma das consequências fundamentais deste modelo teórico de compreensão e explicação da realidade física é a indeterminação das descrições da MC, de forma que a os experimentos nestes domínios, torna-se impossível obter uma descrição completa dos fenômenos — ou seja, estes experimentos têm um alcance limitado por algumas particularidades, como por exemplo, o comportamento dos elétrons, que ora se manifestam como se fossem possuidores de uma “natureza ondulatória”, ora como se detentores de uma “natureza corpuscular”.³¹

3 TEORIA DA VARIÁVEIS OCULTA-NÃO LOCAIS

Ao adotar um novo paradigma, a perspectiva de Bohm surge como uma alternativa a interpretação ortodoxa da Escola de Copenhague. Como falamos acima, a sua interpretação envolve as variáveis ocultas baseada na existência de partícula descrevendo trajetória no espaço e seguindo lei de movimento obtido a parti da função de onda.³² Aqui as partículas teriam trajetórias bem definidas, pois além do potencial clássico, atuará sobre ela o potencial quântico, este constitui o “elo causal oculto, entre a onda e a partícula”.³³ Com essas hipóteses, Bohm devolve, ao mundo microscópico o determinismo perdido. Sendo

30 Ibid, p. 255.

31 Batista-Neto, 2008, p. 01.

32 Conforme já falamos a ideia de Bohm foi inspirada na onda piloto de Broglie e consiste numa partícula pilotada por uma onda. A partícula tem momentum e posição bem definidos, porém a onda piloto tem propriedades não locais. Num tempo extremamente curto, um campo mais básico da matéria oscila vertiginosamente dando em média a descrição probabilística da função de onda da TQ. A diferença conceitual entre as duas teorias é que a partir desse campo $\Psi \Psi \Psi \Psi \Psi$ altamente flutuante pode-se calcular a velocidade e a posição de uma partícula em cada instante, e, conseqüentemente, ao contrário da TQ, as partículas teriam trajetórias bem definidas resgatando-se assim o determinismo perdido. (Ponczek, 2009, p. 266-267)

33 Ibid, p. 267.

o indeterminismo reinterpretado como uma média de flutuações de camadas ainda mais profundas da realidade.³⁴ Analogamente, para Spinoza não existe contingência na natureza, tudo existe e opera necessariamente de uma maneira determinada³⁵ de forma que todas as coisas se seguiram, necessariamente da natureza existente de Deus, portanto, estas estão determinadas pela necessidade desta mesma natureza. E não há nenhuma razão para se dizer que uma coisa é contingente, a não ser a deficiência de nosso conhecimento,³⁶ e se consideramos as coisas como contingentes, isto deve-se a nossa imaginação.³⁷

Conforme Batista, em oposição às concepções que defendem que estado subjacente à matéria é o caos e a descontinuidade entre as partículas, Bohm propõe a existência de uma ordem implícita, a qual fundamenta e sustenta o cosmo. De forma que a ordem explícita é percebida no nível mais imediato, superficial, o mundo tridimensional dos objetos, mas esta última para Bohm é nada mais que uma manifestação da ordem implícita³⁸ diz ele:

[...] a ordem explícita emerge da ordem implicada como um domínio relativamente estável, autodeterminado e, essencialmente, retorna à ordem implícita.³⁹

Segundo Batista (2006), a ordem implícita não é plenamente apreensível, sendo, em contrapartida, parcialmente identificada para os sujeitos que percebem o mundo, de igual forma em Spinoza a mente só pode conhecer o mundo através de seu próprio corpo e este como se sabe, devido a sua finitude não pode ser afetado a todo instante por todos os corpos do mundo, a este respeito nos fala Ponczek:

[...] nem sempre a mente humana poderá ter uma percepção clara dos fenômenos que cercam seu corpo, já outras vezes a mente alça voos mais altos do que o corpo pode alcançar...toda vez que, por carência de afecções do corpo finito, a mente não tiver um conhecimento das causas de

um fenômeno...produzir-se-ão nela as paixões.⁴⁰

Voltando a Bohm, de acordo com Batista (2006) a rede de interconexões que marca indelevelmente a realidade não se associa à estrita no espaço e no tempo — determinista — mas sim à consistência e integração harmônica e fluida do todo.⁴¹ Em geral a ideia básica da ordem implícita é que:

Em geral, a totalidade da ordem abrangente não pode se tornar manifesta para nós; somente um certo aspecto dela se manifesta. Quando trazemos esta ordem abrangente para o aspecto manifesto, temos uma experiência de percepção. Mas isso não quer dizer que a totalidade da ordem seja apenas aquilo que se manifesta.⁴²

Na perspectiva de Bohm como na filosofia de Spinoza o pensamento não é um fragmento da totalidade. Para o primeiro, tanto a matéria como a consciência parte de uma mesma totalidade indivisa, ininterrupta, ambas derivam da mesma ordem implica dobrada dentro de si. Segundo Bohm, esta conexão entre mente e corpo tem sido chamada de psicossomática, e usada de tal modo que sugere que mente e corpo existem separados, mas estão ligados por algum tipo de interação. Ora, como vimos tal significado não é compatível com a ordem implicada, diz ele:

Nesta, temos de dizer que mente dobra em si a matéria em geral, e, portanto, o corpo em particular. De maneira semelhante, o corpo dobra em si não apenas a mente, mas também, em certo sentido, todo o universo material.⁴³

Este novo paradigma psicofísico proposto por Bohm a partir de sua compreensão de totalidade e a ordem implicada pressupõe que o universo seja constituído de múltiplas camadas de realidade, onde os fenômenos ocorridos numa camada mais externa são percebidos

34 Ibid, p. 268.

35 E1P29

36 Ibid, E1P33S1

37 Ibid, E2P44C1

38 Rodrigo Siqueira. Batista et al, 2006, p.09.

39 Bohm, 1999, apud Rodrigo Siqueira. Batista et al, 2006, p.09.

40 Ponczek, 2009, p. 86.

41 Isto remete ao conceito de Bohm de holomovimento, para isto, utiliza uma analogia com o holograma (estrutura na qual, de certo modo, as partes contém o todo), inferindo que a harmonia e a totalidade das partes se interpenetram, em um sistema dinâmico. (Rodrigo Siqueira. Batista et al, 2006, p.09.)

42 Bohm, 1980, apud Rodrigo Siqueira. Batista et al, 2006, p.09.

43 Bohm, 1980, p.274.

como a média de outros fenômenos que ocorrem num nível mais profundo, na qual a teoria das variáveis ocultas seria a mais interna das camadas de realidade que reproduziria em média os resultados da teoria quântica e esta por sua vez, a média da Física Clássica. Dessa forma, determinismo e indeterminismo revezavam-se a cada nível.⁴⁴

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do que foi brevemente discutido acima, nos perguntamos, seria a teoria das variáveis ocultas de Bohm spinozianas? Sem a pretensão de querer buscar as origens genealógicas dos conceitos de Bohm em Spinoza, o que pretendemos com este estudo compativo é potência da filosofia Spinoziana para compreensão de perspectivas epistemológica contemporânea. Então, defendemos a tese da convergência dessa compreensão mais integradora da realidade de Bohm com a metafísica de Spinoza. Parafraseando Ponczek, Spinoza se ouvisse Bohm, de dentro de seu túmulo, provavelmente estaria a dar risadas de felicidade e talvez dizendo: “Estão vendo que na natureza não cabem contingências e sim determinações, pois uma coisa que é determinada por Deus a qualquer ação não pode tornar-se a si própria indeterminada”⁴⁵. No que Einstein dirigindo-se a Bohr dir-lhe-ia nas alturas onde os dois se encontraram: “você está vendo que o velho Spinoza estava certo, pois realmente Deus não joga dados!”⁴⁶



REFERENCIAIS

- ANGOTTI, J. A. P. Física e epistemologia heterodoxas: David Bohm e o ensino de ciências. **Caderno Brasileiro de Ensino de Física**, Florianópolis-SC, v. 19, n. Especial, p. 126-156, 2002.
- ATLAN, Henri. **Conferência/Entrevista.** Ruído e determinismo: diálogos espinosistas entre antropologia e biologia. *Mana*, 9(1):123-137, 2003.
- BOHM, D. **A Totalidade e a Ordem Implicada.** São Paulo: Ed. Cultrix, 1992.
- PONCZEK, R. L. **Deus ou seja a natureza: Spinoza e os novos paradigmas da física.** Salvador: EDUFBA, 2009.
- SANTOS, B. S. **Um discurso sobre as ciências.** 2. Ed. Porto, Edições Afrontamento, 1988.
- SCRUTON, R. **Spinoza.** 2. Ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.
- SIQUEIRA-BATISTA, R.; BATISTA, R..S; COSTA, C.R.B.S.F. ;HELAYËL-NETO, J.A.. Realidade e Consciência: Notas Sobre o Pensamento de David Bohm. **Physicae** (APGF), v. 6, p. 7-11, 2006.
- SIQUEIRA-BATISTA, R.; HELAYËL-NETO, J. A. David Bohm's Quantum Mechanics. **Vértices**, v. 10, p. 57-62, 2008.
- SPINOZA. **Ética.** Edição Bilingue Latin-Português. Tradução de Tomaz Tadeu. 3.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

44 Neste sentido Ponczek, apresenta figura ilustrativa, onde podemos visualizar o que se afirmou acima. Ver figura VIII-3, Ponczek, 2009, p.269.

45 Cf. E1P27.

46 Ponczek, 2009, p.270.

A RELAÇÃO ENTRE MENTE E CORPO NA *ÉTICA* DE ESPINOSA:

EM TORNO DA NOÇÃO DE PARALELISMO

FELIPE FERNANDES *

Uma das questões mais relevantes do debate filosófico da modernidade é a da relação entre mente e corpo, de modo que mesmo na filosofia contemporânea encontramos essa problemática sempre presente, apesar de ter-se transformado levemente. No debate moderno, sem dúvida Descartes é uma referência sobre o tema, contudo, Espinosa foi um pensador que soube trazer uma concepção extremamente inovadora dessa relação entre a mente e o corpo. Considerando isso, será nossa tarefa aqui desenvolver essa relação entre mente e corpo na filosofia espinosana, tendo como referência o texto da *Ética*, sua principal obra. A polêmica em torno dessa relação vai gerar a tese do paralelismo, que seria a maneira pelo qual alguns comentadores conceberam o sentido das teses espinosanas. Ao fim deste artigo devemos ser capazes de compreender sua inovação na tradição filosófica, assim como entender as consequências que essa elaboração teria no pensamento de Espinosa. Começemos pois verificando o que algumas correntes de pensamento consideram acerca da relação entre mente e corpo.

Na tradição do pensamento filosófico temos pelo menos duas correntes que marcam seu início: trata-se do pensamento de Platão e do pensamento de Aristóteles. No que diz respeito à relação entre mente e o corpo na filosofia platônica, a alma é concebida como piloto do corpo, como uma espécie de entidade alojada em outro campo, mas que comandaria o corpo à distância. Já na filosofia aristotélica, o corpo é definido como um instrumento da alma que, para agir no mundo, se utiliza dele¹. Em ambos os casos a alma representa o controle acerca da ação humana como instância controladora,

1 CHAUI, M. *Espinosa, uma filosofia da liberdade*, p. 55.

* Graduado em filosofia pela FFLCH-USP.

havendo apenas divergência quanto a sua “localização”, uma vez que em Aristóteles ela não estaria tão apartada do corpo como em Platão.

Pulando alguns séculos e indo dos pensadores da filosofia antiga àquele que marca o início da filosofia moderna, vemos em Descartes uma separação radical entre a mente e o corpo. Segundo o filósofo francês, a mente e o corpo possuem cada um uma substância diferente e agem segundo suas leis próprias, sem comunicação alguma. Nessa acepção, o homem é para Descartes definido como um “composto substancial e união da alma e do corpo”². O “dualismo substancial”, contraposto, no caso do homem, a uma “união substancial”, que representa a concepção cartesiana da relação entre a mente e o corpo, é a origem de vários problemas da teoria de Descartes. Basta nos lembrarmos de questões como a da impossibilidade do conhecimento de si uma vez que o homem seria uma substância composta, o que tornaria extremamente problemática a possibilidade de se ter uma ideia clara e distinta de si.

Sem entrarmos em detalhes e passando superficialmente por essas questões, nos atentemos à maneira como Espinosa se insere na história do pensamento segundo sua concepção da relação entre a mente e o corpo. Na filosofia de Espinosa não encontramos um dualismo substancial, embora haja a distinção entre a mente e o corpo. Com efeito, pertencem a atributos realmente distintos, sem que, no entanto, um deles ocupe a função de dirigente do outro. A filosofia de Espinosa pode ser considerada como um monismo substancial, uma vez que só há uma única Substância infinita, que é Deus. Podemos também considerar o pensamento de Espinosa como

2 Cf. DESCARTES, R. *Meditações metafísicas (Os pensadores)*, p. 139, §24 et seq.

uma filosofia da multiplicidade imanente dos atributos na medida em que cada atributo é uma expressão singular da atividade imanente dessa mesma Substância, de sua essência, sem grau hierárquico ou privilégio, uma vez que se trataria de expressões finitas e singulares de um mesmo acontecimento. Veremos alguns detalhes desses pressupostos com mais calma, mas é importante frisar que essas teses constituem a base de tudo aquilo que iremos desenvolver aqui.

A Substância possui infinitos atributos, mas somente dois deles são acessíveis ao intelecto: o pensamento e a extensão, que fazem com que Deus seja, entre outras coisas, coisa pensante e coisa extensa³. Isso é extremamente importante para nós porque a mente é um modo do atributo pensamento e o corpo um modo do atributo extensão. Isso significa que a mente seria uma expressão singular, finita e determinada da essência infinita e eterna da substância divina sob o atributo pensamento. Se cada atributo exprime por si a mesma realidade, que é a substância divina, eles expressam uma ordem e conexão que não permite nenhuma hierarquia, pois tal identidade de ordem deriva diretamente da atividade imanente da substância. Temos isso muito bem expresso quando Espinosa diz que “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas”⁴.

A proposição sete da segunda parte da *Ética* é famosa pela apresentação das primeiras considerações da relação entre mente e corpo, e constitui aqui, para nós, a proposição de maior importância. A segunda parte da *Ética* possui como pretensão, e titulação, a apresentação “da natureza e a origem da mente”, ou seja, explicar o que se segue necessariamente da essência de Deus, que foi apresentada na primeira parte da obra. Dessa maneira, a proposição sete começa por deixar claro como Espinosa exerce uma crítica à tradição que considerava a alma ou mente como piloto do corpo, ou ainda que as tratava enquanto duas substâncias diferentes sem conexão.

Não existe relação causal entre os atributos para Espinosa, pois cada atributo é concebido por si, constituindo a essência da

substância divina. Lembremos que as coisas que entre si nada tem em comum uma com a outra, “uma não pode ser causa de outra”⁵. Essa autonomia dos atributos garante que o corpo não possa determinar a produção de ideias na mente assim como a mente não possui o poder de determinar a ação do corpo. Seguindo essa lógica, um modo de determinado atributo não pode interferir de maneira causal em outro modo de outro atributo. Quanto ao caso da mente e do corpo, ambos possuem a mesma ordem e conexão no que diz respeito à potência da substância divina, estabelecendo a isonomia da mente e do corpo, ou seja, que ambos estão “sob as mesmas leis e sob os mesmos princípios, expressos diferenciadamente”⁶.

Espinosa demonstra tais considerações no escólio da sétima proposição quando nos lembra que a substância pensante e a substância extensa são uma só e mesma substância compreendida ora sob este, ora sobre aquele atributo⁷. Em outras palavras, um modo da extensão e a ideia que o acompanha são uma só e mesma coisa expressa de duas maneiras. Essa ideia de que uma única substância divina é expressa diferenciadamente segundo atributos (que constituem sua essência infinita) e seus modos (que são suas expressões singulares e determinadas sob cada atributo), sem que com isso haja uma preponderância de um atributo sobre o outro, ficou conhecida entre os comentadores de Espinosa como *paralelismo*. Trata-se da tese de que não há em Espinosa apenas a negação de qualquer ligação de causalidade entre a mente e o corpo, mas também a recusa de qualquer eminência de um sobre o outro⁸.

Talvez o principal comentador que abordou a noção de paralelismo tenha sido Gilles Deleuze em suas duas obras sobre Espinosa: *Espinosa, filosofia prática* e *Espinosa e o problema da expressão*. Deleuze defende de maneira geral que a pretensão de Espinosa seria a de criticar qualquer soberania da alma sob o corpo, concepção essa que estaria na origem de um preconceito moral simpático à ideia de

5 Ibid, 1P3.

6 CHAUI, M. *Espinosa, uma filosofia da liberdade*, p. 58.

7 ESPINOSA, B. *Ética*, 2P7S1.

8 DELEUZE, G. *Spinoza: philosophie pratique*, p. 28-29.

3 ESPINOSA, B. *Ética*, 2P1-2.

4 Ibid, 2P7.

que a razão é a controladora das paixões pela consciência, de modo que quando o corpo age a mente padece e vice versa. Ora, o que vemos em Espinosa vai de encontro a essa concepção, já que a *Ética* expressa de maneira clara que o que é ação no corpo é ação também na alma, assim como o que é paixão no corpo é paixão na mente da mesma maneira. Falamos agora de alma porque é o termo utilizado por Deleuze. Entretanto, se Deleuze usa o termo alma algumas vezes, ele mesmo nos lembra de como Espinosa não utiliza esse termo na *Ética*, e sim a palavras *mens – espírito*⁹. A alma seria, segundo Deleuze, um termo manchado com preconceitos teológicos muito vinculados às tradições que vimos anteriormente.

Deleuze também nos lembra que o termo paralelismo não tem origem em Espinosa, mas em Leibniz, com a função de designar seu próprio sistema desprovido de causalidade real. Chamamos de paralelas duas coisas ou séries que estão em uma relação constante, de forma que não exista nada em uma que não exista na outra, sem que haja assim uma relação causal entre as duas. Essa definição explicaria a origem do termo paralelismo, assim como parece definir de maneira clara a própria concepção espinosana da relação entre os atributos pensamento e extensão. Mas não é só isso. De acordo com a leitura deleuzeana, o paralelismo espinosano se apresenta em três fórmulas. A primeira fórmula diz que há uma *identidade de ordem ou correspondência* entre modos e atributos diferentes¹⁰. Entretanto, tal fórmula não basta para definir a filosofia de Espinosa, dado que essa identidade de ordem está presente também em outras doutrinas que negam a presença de causalidade real na correspondência entre os modos e atributos.

É por isso que Deleuze evoca mais duas fórmulas que Espinosa teria produzido a partir dessa primeira: a da *unidade de conexão ou igualdade de princípio* e a da *identidade de ser ou unidade ontológica*. Essas três fórmulas apresentam basicamente aquilo que já verificamos no enunciado da proposição sete da segunda parte da *ética*. Deleuze evidencia a

importância de se considerar que a identidade de conexão implica algo mais do que somente a identidade da ordem. A identidade de conexão não significa somente a autonomia das séries correspondentes, mas também sua isonomia enquanto igualdade de princípios entre séries independentes.

Quando Espinosa afirma que os modos de atributos diferentes não têm apenas a mesma ordem, mas também a mesma conexão ou concatenação, ele quer dizer que os princípios dos quais eles dependem são eles mesmos iguais¹¹.

O sentido do paralelismo reside na igualdade dos princípios de que dependem os modos dos atributos, garantindo que a conexão seja a mesma entre coisas cuja ordem também é a mesma. Até aqui Deleuze parece não acrescentar nada que já não tenhamos visto.

A novidade se encontra na consideração deleuzeana de como o uso leibniziano do termo implica correspondência entre séries independentes, porém os princípios dessas séries são singularmente desiguais. É como se Deleuze quisesse nos mostrar que a ideia de paralelismo cabe melhor na filosofia de Espinosa, pela real independência e correspondência tanto de princípio ou conexões quanto de ordem, do que em Leibniz, mesmo sendo sua filosofia a origem do termo. A base do paralelismo espinosano, segundo Deleuze, é a instauração de uma imanência plena que não permita qualquer hierarquia entre mente e corpo, entre o pensamento e a extensão.

A doutrina de Espinosa pode ser chamada de 'paralelismo', mas é porque exclui qualquer analogia, qualquer eminência, qualquer transcendência. O paralelismo, estritamente falando, não pode ser compreendido, nem do ponto de vista de uma causa ocasional, nem do ponto de vista de uma causalidade ideal, mas apenas do ponto de vista de um Deus imanente e de uma causalidade imanente¹².

Deleuze nesse ponto lembra a importância da noção de expressão, que é o tema de sua tese. Ambas as teorias, a de Espinosa e a de Leibniz, encontram na ideia de expressão uma ideia fundamental para sua

9 Ibid, p. 96.

10 DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 94.

11 Ibid, p. 95.

12 Ibid, p. 96-97.

elaboração segundo Deleuze. Em Espinosa, especialmente na elaboração do paralelismo, o modelo expressivo implica a igualdade de duas coisas que exprimem uma terceira e a identidade dessa terceira enquanto exprimida nas duas, o que unifica as três fórmulas do paralelismo. O paralelismo deve ser dito apenas dos modos, embora fundamentado nos atributos e na substância divina. É assim que, segundo Deleuze, Espinosa demonstra o paralelismo no escólio da proposição sete da segunda parte da *Ética*.

Marilena Chaui, apesar disso, vai se mostrar crítica ao uso do termo paralelismo para expressar a filosofia espinosana e sua concepção da relação entre a mente e o corpo. Marilena considera que o corolário da proposição sete da segunda parte tem sido objeto de infundáveis controvérsias, especialmente em certa interpretação idealista que vai enxergar aí a superioridade do atributo pensamento e julgar que ele seria a única e verdadeira potência de agir¹³. Isso seria pautado na interpretação de que a potência reflexiva do pensamento garantiria sua primazia pela produção das ideias de outros modos, assim como pela instauração e fundamentação do conhecimento desses modos. Nada menos espinosano. Na proposição sete e seu corolário não vemos nada que indique que o atributo pensamento exceda os outros por seu caráter reflexivo; muito ao contrário, Espinosa deixa claro como a potência de agir e pensar de Deus são iguais¹⁴.

Acontece que a potência do atributo pensamento é pensar, produzir ideias das coisas. E como as ideias ou mentes também são coisas, o pensamento as pensa como coisas produzidas pela potência de agir de outros atributos e de si mesmo, ou seja, as ideias de ideias de outras coisas são a potência de pensar do pensamento enquanto exercida sobre si mesmo. A potência de pensar é sua potência de agir para Espinosa. Se os atributos são autônomos, se constituem um mesmo ser, se exprimem esse mesmo ser segundo sua natureza, disso decorre que todos possuem a mesma potência de agir.

Daí Chaui considerar problemática a noção de paralelismo. Isso se dá pelo fato

de que se consideramos os atributos e seus modos como paralelos, teremos que supor certo desequilíbrio do sistema que permitiria a consideração do atributo pensamento não somente como potência de produzir ideias, mas também como potência reflexiva, fato esse que atribuiria a ele o estatuto de atributo superior¹⁵. É por isso que a comentadora não aprecia a derivação dessa ideia originalmente leibniziana para a filosofia espinosana, lembrando como toda essa problemática surge em decorrência das sequelas deixadas pelas Cartas 63 e 65 sobre as dificuldades de Tschirnhaus acerca da proposição sete e seu escólio.

Ao invés de entender que cada atributo se exprime em infinitas coisas em infinitos modos, Tschirnhaus julga que cada coisa singular se exprime de infinitos modos porque deve exprimir infinitos atributos. Ele considera que, dada a origem comum de todos os atributos, cada um deles deve ser a expressão de todos os outros, e que, por não possuírem relação causal, deve haver ao menos uma relação para sustentar a unidade do mundo, relação essa que seria a de expressão. “São essas suposições que conduzirão os pósteros à noção de ‘paralelismo’, única que lhes parece dar conta da unidade do princípio, da unidade do mundo e das relações entre modos heterogêneos”¹⁶. Se até mesmo Deleuze reforçava a importância da noção de expressão para a compreensão plena do paralelismo, Chaui nos mostra como essa compreensão da noção de expressão seria igualmente oriunda da filosofia de Leibniz e mais fiel a essa origem.

“De fato, o paralelismo afirma que há um ponto idêntico no infinito no qual se fundem as retas paralelas”¹⁷. Tal consideração não percebe que a substância infinita não é um ponto, porque é a complexidade absolutamente infinita do real que lhe é imanente, assim como não é a convergência de todos os atributos porque não é sujeito de inerência dos predicados. É nesse sentido que, segundo Chaui, essa noção de paralelismo está vinculada não somente às ideias leibnizianas de expressão, mas conseqüentemente às ideias de simplicidade

13 CHAUI, M. *A nervura do real*, p. 736.

14 ESPINOSA, B. *Ética*, 2P7C1.

15 CHAUI, M. *A nervura do real*, p. 737.

16 Ibid, p. 738.

17 Ibid, p. 739.

divina e mundos possíveis, ou seja, é um termo estritamente leibniziano e se articula de maneira profunda com o seu pensamento. Há uma diferença essencial na teoria da expressão de Leibniz e Espinosa que faz o termo parecer menos cabível ainda. No leibnizianismo a expressão é uma relação entre heterogêneos, enquanto no espinosismo a expressão será sempre uma relação entre homogêneos: “cada atributo exprime a essência de Deus, cada modo exprime a natureza de seu atributo; nenhum atributo exprime um outro, e nenhum modo exprime algo que pertença à essência de outro atributo”¹⁸. Daí a dificuldade da ideia de que a expressão enquanto relação entre heterogêneos supõe paralelas que se encontram no infinito. Haveria paralelismo se fosse o caso de o atributo pensamento expressar o atributo extensão e vice versa, o que está longe de ser a verdade em Espinosa.

Deleuze vai de fato apresentar certos privilégios do atributo pensamento¹⁹. O primeiro é o poder de multiplicação das ideias, porque exprimem diversas ideias de diversos modos e atributos. Há um segundo privilégio em repetição, pela capacidade de reduplicação da ideia que é refletida na consciência, e ainda um terceiro privilégio, que é em compreensão, pela potência da ideia em representar a substância e seus atributos, embora ela seja somente um modo do atributo pensamento. Isso parece estranho à filosofia de Deleuze e sua leitura em que não se pretende privilegiar, de maneira alguma, qualquer noção de espírito sobre o corpo, sendo isso um de seus alvos de maior crítica. Apesar disso, ele insiste que não se trata de privilegiar o espírito sobre o corpo, pois ele teria sua essência singular²⁰. Essa singularidade reside no fato de que a essência de cada atributo e seus modos só surgem enquanto expressos pela ideia, o que constitui a essência do espírito, e Deleuze não vê idealismo algum, pois acredita que Espinosa só quer nos lembrar de que as essências de modos têm uma causa pela qual devem ser concebidas e há, pois, uma ideia que exprime a essência do corpo e nos faz concebê-lo mediante sua causa.

Longe de pretendermos esgotar o assunto acerca do uso do termo paralelismo, cremos ter deixado claros os inúmeros preconceitos e erros filosóficos que ele parece suscitar. Marilena Chaui tem razão em concebê-lo como um termo problemático, embora Deleuze pareça querer indicar uma leitura semelhante à de Marilena sobre a filosofia espinosana. Ambos sabem da importância de por um lado conceber os atributos como autônomos, e com isso estabelecer sua igualdade de ordem, conexão e ser que não os tornaria um superior ao outro. Essa inovação de Espinosa tem consequências tanto ontológicas como epistemológicas e éticas muito precisas, como a relevância que o corpo assume em Espinosa. Longe de ser origem de erro ou domínio a ser simplesmente educado e controlado, o corpo, assim como o pensamento, deve ter sua potência exercida: “o que pode um corpo?”.

Mais do que isso, a independência dos atributos estabeleceria uma conexão muito mais profunda por ambos exprimirem o mesmo ser. Essa ontologia do monismo substancial tem como implicação uma epistemologia da multiplicidade expressiva, o que não significa entregar o homem à impossibilidade de compreensão por ser ele uma entidade finita, pois o racionalismo espinosano tem como máxima a possibilidade de conhecimento pleno, desde que se considerem causas e efeitos, e nos livremos de preconceitos que fazem com que busquemos nos efeitos as causas. São esses preconceitos que vemos configurados nessas outras filosofias que dão ao pensamento o privilégio acerca do corpo e da ação, por ter como essência a figuração representativa da extensão. A mente, para Espinosa, é a ideia do corpo. A mente é essa fruição das afecções dos corpos, origem de preconceitos e ideias inadequadas, mas também única via do conhecimento verdadeiro.



18 Ibid, p. 739.

19 DELEUZE, G. *Spinoza: philosophie pratique*, p. 96.

20 Ibid, p. 98.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUI, Marilena. **Espinosa, uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.

CHAUI, Marilena. **A nervura do real**. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Minuit, 1968.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza: philosophie pratique**. Paris: Minuit, 1981.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas (Os pensadores)**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ESPINOSA, Baruch. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.



A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU (UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)*

HOMERO SANTIAGO**

I. Introdução

Uma imagem vale mil palavras. Assim é com a ilustração na página 39. Três grandes fogueiras. Duas já queimam e se prepara a terceira, à esquerda, enquanto uma pessoa é presa ao tronco. Pode-se inferir que mais um corpo logo será entregue às chamas. Em primeiro plano, uma espécie de cortejo: alguns homens de batina portam crucifixos; outros, de mãos atadas e chapéus alongados, aguardam a vez de serem conduzidos ao suplício. Na praça pulula gente; o espetáculo é concorrido. Vista de hoje, a cena é chocante; no entanto, o que o artista retratou para a posteridade era um verdadeiro acontecimento que por séculos marcou a vida de dois países, Portugal e Espanha: o chamado *auto-da-fé* ou

auto-da-fé. O primeiro ocorreu em 1481, na Espanha; o último, no mesmo país, em 1826.

Os autos-de-fé realizavam-se frequentemente em cidades importantes e assumiam grandes proporções. Prisioneiros da Igreja eram perdoados, alguns queimados, outros recebiam penas mais brandas; a população em peso acompanhava a cerimônia; quando os reis não compareciam pessoalmente, enviavam representantes. A organização do evento estava a cargo do tribunal da Igreja católica conhecido como Inquisição ou Santo Ofício, que por séculos prendeu e condenou em nome da fé católica. Em muitas épocas e um pouco por toda parte, sempre houve perseguição religiosa; um capítulo bem particular dessa longa história, aquele que vai aqui nos interessar de perto, é

* Este trabalho faz parte de um conjunto de estudos dedicados à compreensão da ruptura espinosana com a comunidade judaica de Amsterdã cujas circunstâncias de redação estão explicadas no pós-escrito de nosso artigo “O filósofo Uriel da Costa”, aparecido no número 16, de 2014, desta mesma *Revista Conatus*. Seu propósito é apresentar de maneira bastante sucinta, portanto sem aprofundamentos, confronto de interpretações e ajuizamentos, as Inquisições ibéricas e sua especialização na perseguição a judaizantes ou marranos. O interesse do tema para a compreensão da comunidade judaica amsterdamesa onde nasce Espinosa é evidente: o “problema” judeu como toma forma em Portugal e Espanha terá reflexos imediatos naquela comunidade que em sua maior parte assentou-se à beira do Amstel fugindo dos famigerados autos-de-fé na península. Nossa esperança é que a apresentação seja útil a estudantes que começam a ler Espinosa e se interessam em conhecer um pouco do meio em que o filósofo nasceu e cresceu.

Como indicado no mencionado pós-escrito, o texto foi composto há um bom tempo para servir de base a um livrinho paradidático sobre a Inquisição moderna – tarefa a que nos atrevemos, convém recordar, graças à generosa e paciente insistência do amigo Joaci Pereira Furtado, ao qual aproveitamos para, após quase duas décadas, agradecer a confiança e o incentivo. Observe-se que o material foi retomado com poucas modificações

e correções; em geral, mantivemos uma estruturação linear e esquemática, bem como a despreocupação com referências bibliográficas. Os poucos rodapés devem ser lidos como meras ilustrações, à guisa daquelas caixas explicativas com que os editores costumam achar imprescindível recheiar os textos preparados a um público mais jovem. A bibliografia final, inexistente na primeira versão, foi acrescentada ad hoc, apenas em benefício dos que quiserem se aprofundar no assunto e conforme dois critérios de seleção: alguns trabalhos que de antanho nos foram úteis; outros mais recentes com que travamos conhecimento sem porém utilizá-los na elaboração deste texto. Um advertência final quanto ao estilo: reconhecemos propor aqui uma narrativa que, com acerto, pode ser acusada de “sem alma”, “descarnada”, já que nela primam datas, nomes de poderosos e instituições, em detrimento dos efeitos desses elementos sobre a gente comum, especialmente as vítimas da Inquisição e seus dramas (e esta é uma história deveras dramática), assim como os meios que encontraram para fazer frente, diretamente ou indiretamente, ao monstro católico; por isso nos permitimos remeter o leitor a dois outros trabalhos nossos em que esses aspectos são considerados: o já citado “O filósofo Uriel da Costa”, um conjunto de notas em torno do herem de Espinosa a aparecer numa edição futura da *Conatus*.

** Professor do Departamento de Filosofia da USP.

o da atuação dos tribunais da Inquisição em Portugal e Espanha, os quais se especializaram em investigar e coibir a prática de uma religião proibida: o judaísmo.

A partir do século I, especialmente depois do ano 70, quando da destruição do Segundo Templo de Jerusalém em decorrência da revolta contra o domínio romano, o povo judeu dispersa-se por várias regiões, particularmente a Europa, num movimento ao qual se deu o nome de Diáspora, que em grego quer dizer “dispersão”. Na época antiga e na Idade Média já existiam judeus na Península Ibérica. Ali, quase sempre foram perseguidos e ameaçados de expulsão; somente em meados do século XV, contudo, assistimos à paulatina formação daquilo que alguns historiadores vão nomear “problema judeu”. Mediante essa fórmula busca-se marcar que, a partir de certo momento, a perseguição já não era fruto apenas de uma disputa entre cristianismo e judaísmo, mas se transformara numa questão que envolvia o Estado e as autoridades, a Igreja e toda a população, em suma um “problema” de primeira ordem para os dois países ibéricos, cuja gravidade advinha do surgimento de um novo grupo social: o dos cristãos-novos, isto é, judeus recém-convertidos ao cristianismo.

Por meio da apresentação, ainda que bastante sumária, das Inquisições espanhola e portuguesa (suas origens, seu funcionamento, seu poder), esperamos que o leitor possa ter ao menos os contornos mais gerais da constituição do assim chamado “problema judeu”, de importantes consequências sociais, econômicas e culturais para os países da Península Ibérica ao envolver um número imenso de pessoas: muita gente teve de fugir de um lado para outro, contra a vontade mudar de religião, duas nações foram fortemente marcadas pelo poder inquisitorial.

II. A Inquisição medieval

Muito cedo, tão logo aliou-se ao poder temporal, a Igreja católica se preocupou com os não-cristãos e com alegados cristãos que de algum modo se desviassem da ortodoxia. Mesmo assim, através dos séculos, várias ideias consideradas heréticas bem como seguidores de outras religiões que não o catolicismo ousaram opor-se às doutrinas da Igreja. O debate polêmico nos

campos das ideias foi uma das vias privilegiadas para fazer frente aos heterodoxos e nele se empenharam algumas das melhores cabeças da cristandade. Outras vias de “convencimento” também foram empregadas além daquela das ideias; só tardiamente, porém, a partir do século XIII, a Igreja instalou os primeiros tribunais eclesiásticos especializados na investigação e punição dos considerados hereges. É de 1229 que se costuma datar o nascimento da Inquisição. Até então, cabia aos bispos investigar e punir crimes contra a lei cristã; só naquele ano um tratado assinado na França prevê a criação de um tribunal especial para combater as heresias¹ que se alastravam no sul do país. Em 1233, o papa Gregório IX oficializa a atividade inquisitorial. A partir daí a instituição organiza-se e dissemina-se pelo norte da França, pela Itália e por outras partes da Europa, investigando, julgando, condenando, absolvendo. Em 1262, instala-se um tribunal no reino de Aragão, na Península Ibérica, cuja principal tarefa é agir na fronteira com a França. Dados o domínio de governantes católicos na maior parte do continente europeu e a generalizada confusão entre poderes político e religioso, o estabelecimento dos tribunais inquisitoriais goza de amplo apoio temporal.

Genericamente, o conjunto desses tribunais é denominado Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. O verbo latino *inquirere*, como o nosso “inquirir”, significa fazer uma investigação, um inquérito, procurar, descobrir. Assim, o próprio nome da instituição exprime diretamente seus objetivos: um tribunal encarregado de fiscalizar o mundo cristão, investigar, perseguir e castigar os hereges e os mais diversos tipos de “pecadores”: sodomitas, pessoas acusadas de bruxaria ou de pacto com o diabo, etc. No que concerne aos procedimentos, eles já prenunciam os da Inquisição moderna. Suspeitos são presos e submetidos a complicados processos que em

¹ O termo “heresia” serve para designar qualquer pensamento que se distancie do que é mais comum, do estabelecido; “herética” é uma doutrina acusada de heresia. A palavra nos chegou a partir do latim *hæresis*: opinião, doutrina, seita; havia ainda um verbo de mesma raiz, *hærere*, que significava: estar apegado a alguma coisa, estar fixo, aderir, parar, deter-se. Portanto, “herege”, em geral, era aquele que se apegava a uma doutrina ou a uma seita. Na história do cristianismo, “herege” é todo aquele que discorda da posição oficial da Igreja, da chamada “ortodoxia”, ou pratica atos considerados contrários à religião.

geral terminam com a sua condenação. As penas aplicadas são a prisão, inclusive a perpétua, o confisco dos bens, o chicote, a morte na fogueira; por vezes, ainda, os saídos vivos dos processos são obrigados a portar “marcas de infâmia”, sinais que denunciam a condição de condenados.

As principais regras do processo inquisitorial são estabelecidas em 1245, no primeiro concílio de Lião; sete anos depois, em 1252, a tortura é autorizada pelo papa Inocêncio IV como método de investigação. A prática, que terminará por constituir uma das marcas mais persistentes da atividade inquisitorial, merece a atenção, pois o modo de compreender seus efeitos frequentemente determina a interpretação histórica do papel do Santo Ofício e da veracidade das denúncias investigadas. Quem assistiu ao filme *O nome da rosa* (1986; inspirado no romance homônimo do italiano Umberto Eco) fará ideia do poder da Inquisição na sociedade cristã medieval e do temor despertado pelos inquisidores; em particular, perto do fim do filme, um frade inocente, diante da ameaça de tortura, confessa de imediato tudo o que dele querem ouvir: assassinatos, heresias, bruxarias, pacto com o demônio. Eis o ponto controverso. Até que medida uma pessoa processada e recolhida ao cárcere confessava qualquer coisa quando torturada ou simplesmente posta perante os instrumentos de suplício? A resposta, embora não seja simples, é decisiva para formarmos uma representação do que era a vida dos cristãos-novos e se havia fundamento nas acusações lançadas contra eles.

Seja como for, fato é que através da Idade Média até a aurora dos tempos modernos a Inquisição foi atuante e temida em quase todo o continente europeu, pontuando sua trajetória, inclusive, com condenações que se tornaram famosas, como as da francesa Joana d’Arc e as dos italianos Giordano Bruno e Galileu Galilei.²

2 A heroína francesa Joana d’Arc (1412-1431) ganhou fama lutando contra os ingleses que ocupavam seu país; muitos a creram dotada de poderes sobrenaturais, devido a sua bravura e por declarar ouvir vozes e ter visões; presa, foi processada por um tribunal religioso e, enfim, levada à fogueira. Em 1920, foi santificada pela Igreja. O filósofo Giordano Bruno (1548-1600) foi preso, condenado e queimado pela Inquisição de Roma em razão de suas ideias, consideradas contrárias a vários dogmas católicos. Galileu Galilei (1564-1632) foi matemático e astrônomo e, devido a certas descobertas astronômicas e principalmente por defender que a terra girava em torno do sol, que seria

Dessa forma, ao fim do século XV e começo do XVI, quando se instalam as Inquisições espanhola e portuguesa, o mundo cristão já conhecia havia tempos os fins e o modo de operar dessa instituição. No entanto, duas novidades iriam determinar a diferença entre os tribunais já existentes e os estabelecidos na Península Ibérica: 1^a) jamais o poder inquisitorial tivera meios de assumir tanta influência na vida social; 2^a) se antes os inquisidores caçavam bruxas, homossexuais e pessoas que de modo geral desobedeciam ao poder eclesiástico, na península o maior objetivo do Santo Ofício será perseguir, prender e castigar cristãos acusados de praticar às escondidas o judaísmo.

III. Até 1492 na Espanha

Como observado atrás, desde a época do Império Romano havia judeus na área em que hoje estão Espanha e Portugal, e muito não demorou para que ocorressem desentendimentos com os cristãos. Já no século IV, um concílio católico proíbe casamentos e demais relações entre cristãos e judeus. Esse primeiro período de perseguições culmina em 613, quando na região que hoje é a Espanha, então sob o domínio dos visigodos e do rei Sisebuto, católico, é ordenada a saída ou conversão de todos os judeus que habitavam o reino.

A situação muda a partir de 711. Nesse ano, mouros muçulmanos adentram a península, pondo fim ao período visigótico e lançando as bases de uma longa ocupação que só termina em definitivo com a queda de Granada em 1492, mesmo ano em que, veremos, os judeus são expulsos da Espanha. Em consequência, ao longo da Idade Média a maior parte da Península Ibérica vive sob três religiões e culturas diferentes: o islamismo, o judaísmo e o cristianismo, o que propiciou um ambiente de intensas e ricas trocas culturais no qual os judeus ibéricos – os assim chamados *sefarditas* ou *sefaradís*³ – tiveram parte ativa. Ao ocidente

imóvel, foi condenado pela Inquisição romana em 1633; para evitar ser queimado como herege, ele declarou publicamente estar errado.

3 Designação até hoje corrente de uma das duas grandes tradições do judaísmo na Europa: “O termo *Ashkenáz* designava, no hebraico da Idade Média, o território atualmente conhecido como Alemanha, no qual pequenos grupos de judeus passaram a residir desde os tempos do

cristão, serviram de transmissores do saber árabe, ciência, medicina, matemática, além de muito da tradição grega (sobretudo obras aristotélicas) que se havia conservado no mundo muçulmano. Um dos mais destacados nomes civilização hispano-muçulmana foi o do médico e filósofo Moisés Maimônides, judeu cuja obra mais importante (*o Guia dos perplexos*) não por acaso foi redigida em árabe.

Esse quadro especificamente ibérico de multiculturalismo, que apesar da relativa tolerância muçulmana com judeus e cristãos (considerados “adeptos do livro”) não poucas vezes conhece agudas tensões, ajuda a compreender dois elementos fundamentais para a história da Inquisição moderna e o aparecimento dos cristãos-novos: primeiro, um forte enraizamento da religião e da cultura judaicas na Península Ibérica; depois, o fato de a Reconquista, isto é, a expulsão dos muçulmanos, ser conduzida sob a égide do catolicismo.

A posição do judeu no século XIV e o antissemitismo

No século XIV era comum encontrar nas grandes cidade espanholas *judeus públicos*, ou seja, que abertamente professavam o judaísmo. Se evidentemente não podemos apenas seguir o senso comum da época e dizer que os judeus controlavam as riquezas da terra, por outro lado não era nada desprezível a sua posição social.

Além de se dedicarem às ciências e outras atividades intelectuais, vários deles ocupam lugar privilegiado nos reinos cristãos espanhóis como credores – nobres, cidades e até reis recorriam aos seus préstimos financeiros. Dado que leis cristãs complicavam a posse de terras pelos judeus e muitas vezes eles eram proibidos de integrar-se

às corporações de artesãos responsáveis pela indústria da época, não lhes restava senão o comércio. A proeminência em tal atividade lhes era ainda favorecida pela interdição da cobrança de juros mais elevados, a chamada “usura”, que durante a Idade Média pesa sobre os católicos; com base na leitura cristã de algumas passagens da Bíblia, por muito tempo os usurários foram considerados pecadores.⁴ Ora, estando livres das proibições católicas e ao mesmo tempo impedidos de exercer outras atividades, consideradas mais nobres, os judeus podem dedicar-se inteiramente ao comércio e às finanças.

Como o cristianismo era a religião dominante na sociedade espanhola, o seguidor do judaísmo inevitavelmente encontrava-se na condição de indivíduo diferente. E por isso não admira que à época, como às vezes ainda hoje ocorre, ora ou outra, diante de um problema maior, punha-se em movimento uma inclinação quase incontrolável a culpar aquele que difere da maioria da população e persegui-lo, sem que para isso fossem ou sejam necessárias razões muitas precisas. Acrescente-se que, em meio a uma população cristã em sua maior parte miserável, alguns judeus ostentavam riquezas e ocupavam lugares destacados na sociedade. Era assim que uma crise política, social ou econômica, um orador mais inflamado ou qualquer outro fator ocasional podia despertar a ira popular contra os judeus. E não poucas vezes o sentimento de ódio contra homens de uma religião diversa da predominante manifestou-se de forma violenta, sob o amparo do disseminado preconceito que aos judeus associava magia negra, rituais satânicos e todo tipo de má sorte, tragédias ou crimes hediondos; por exemplo, não era raro serem acusados de sequestrar crianças para sacrificá-las ao diabo, assassinar cristãos e, por sua própria condição de judeus, atrair a ira Deus (o Deus católico, naturalmente) contra o reino, como merecido castigo por acolher pecadores em seu seio.

Império Romano. Por volta do século XII, era esta a maior comunidade judaica do mundo de então. Expulsos do país no século XIII, espalharam-se pela Europa, conservando a sua língua – o alemão medieval. Desse idioma derivou a língua ídiche, e esses judeus passaram a se reconhecer pelo termo *ashquenazitas*. O termo *Sefarád* designa em hebraico a Espanha, inclusive atualmente, e *sefarditas* são, portanto, os judeus descendentes da grande comunidade judaica espanhola (à época, a maior comunidade judaica do mundo), expulsa daquele país em 1492. Conservaram como tradição o idioma que dali traziam, e que eles denominaram ladino (espanhol medieval).” (Nota do rabino Marcos Edery a sua tradução da *Toráh, Gênese*, Rio de Janeiro, Exodus, 2013, p. 38)

4 Por exemplo, Deuteronomio, 23, 20: “Não emprestes ao teu irmão com juros, quer se trate de empréstimo de dinheiro, quer de víveres ou de qualquer outra coisa sobre a qual é costume exigir um juro. Poderás fazer um empréstimo com juros ao estrangeiro; contudo, emprestarás sem juros ao teu irmão, para que Iahweh teu Deus abençoe todo empreendimento da tua mão na terra em que está entrando, a fim de tomares posse dela.” (*Bíblia de Jerusalém*)

Matanças, leis de sangue e o surgimento do cristão-novo

Não pretendemos expor em detalhes as origens e formas do antissemitismo espanhol; porém o clima generalizado de hostilidade e suas radicalizações não deve ser perdido de vista para entendermos o estabelecimento do tribunal inquisitorial. Com efeito, ao longo dos séculos XIV e XV, o medo paira quase incessantemente sobre as “judiarias” – designação dada aos bairros ou guetos judeus – de várias cidades dos territórios de Aragão e Castela. Em particular, para nós é capital o ano de 1391, pois aí se pode datar o início do processo que culminará na implantação da Inquisição.

Em 6 de junho de 1391, a população de Sevilha ataca a judiaria local e mata, segundo cronistas da época, mais de 4.000 judeus; outros tantos se convertem. Em julho e agosto do mesmo ano, judiarias são destruídas em Valência e na Catalunha; muitos judeus são assassinados, alguns fogem, outros ainda aceitam a conversão ao cristianismo como forma de serem poupados. Daí por diante intensificam-se as matanças e as conversões forçadas. No século XV, até a criação da Inquisição, destacam-se pela violência os conflitos de 1449 e 1467, em Toledo, e de 1474, em localidades do reino de Castela.

Assim como não havia razões precisas para o antissemitismo, impossível é encontrar motivos exatos para que uma cidade se pusesse a exterminar judeus; bastava uma incitação qualquer, um boato ou coisa do gênero. Isso nos indica um aspecto importante dessas matanças: não são organizadas ou promovidas pela Igreja, ainda que geralmente chefiadas ou desencadeadas por membros da instituição; quer dizer, apesar da atuação de padres e líderes religiosos, não havia uma política deliberada e planejada de perseguição e extermínio. Desse modo, é compreensível, primeiro, que o papado tenha vez por outra intervindo em favor dos judeus, criticando as mortes e as conversões forçadas; em segundo lugar, que muitos dos responsáveis pela incitação do povo ao crime tenham sido processados e condenados pelas autoridades eclesiásticas e políticas.

Junto às matanças, ao longo do século XV vários teólogos e homens de destaque na hierarquia social começam a defender a

promulgação de leis que estabeleçam a vida em separado dos judeus. De modo geral, as leis desse gênero ganharam a designação “leis de sangue”. Em janeiro de 1412, na cidade de Ayllón, região de Castela e Leão, são promulgadas regras que interditam aos homens judeus o contato com mulheres cristãs, o uso de certos títulos, o exercício de algumas profissões. É o ponto de partida na legislação de sangue.

Por trás dessas leis, está a influência de uma ideia bem presente na sociedade ibérica e que se aguçará com a ação das Inquisições espanhola e portuguesa: o judeu seria inferior ao cristão não só pelo credo como pelo próprio sangue, um ser humano impuro. De pouco em pouco se vai dando tintura racial a uma questão que de início era fundamentalmente religiosa. Isso torna-se patente, por exemplo, se lembrarmos o que se contava de Tomás Torquemada, o mais célebre dentre os inquisidores ibéricos, atuante na segunda metade do século XV: diziam que possuía um cachorro que farejava e atacava judeus. Por esta lenda, percebemos que o judaísmo já não era encarado simplesmente como religião, mas uma espécie de raça, uma herança presente no próprio corpo e que podia até ser detectada, se não pelos nossos, ao menos pelos aguçados sentidos caninos. É o mesmo pressuposto que mais tarde encontraremos em Portugal, desencadeando através dos séculos XVI e XVII uma verdadeira política de “limpeza de sangue” cujo fim pretendido é expurgar do seio da comunidade cristã o contaminado sangue judeu.

A principal consequência da série de matanças e das leis discriminatórias é o surgimento da figura do *cristão-novo*, fórmula pela qual a partir de certo momento se passa a denominar todo aquele que, nascido no judaísmo, converte-se à religião cristã, voluntariamente ou não; por sinônimos de cristão-novo também se utilizarão os termos *converso* e *marrano*. O paulatino aparecimento dessa categoria interna à sociedade hispânica – aquele que vai do judaísmo nato ao cristianismo assumido – logo revela todos os contornos de um agudo problema social. Evidente que o simples batismo jamais seria capaz de mudar o sangue de uma pessoa, e como religião e raça, conforme vimos, misturavam-se, aos poucos se torna impossível distinguir precisamente o que seria um judeu e um cristão “genuíno”. E por isso não tardou para que os cristãos-novos fossem confundidos com judeus e,

pior, acusados de ainda praticarem rituais de sua antiga religião. Todos eles carregariam consigo, no próprio sangue, a marca da antiga religião; o mesmo sangue que haviam herdado de pais e avós e que transmitiriam a filhos e netos.

A expulsão geral

Uma pergunta pode surgir: se já existiam perseguição, leis discriminatórias e conversão de inúmeros judeus, por que estabelecer um tribunal inquisitorial? Uma resposta precisa é muito difícil. Não obstante, algumas razões podem ser mencionadas, desde que se tenha em conta que não são definitivas e que precisam ser avaliadas à luz da história espanhola da época.

Em 1474, Isabel sobe ao trono de Castela e cinco anos depois seu marido, Fernando, assume o trono do reino de Aragão. Assim, por meio de um convenientíssimo casamento, as “duas Espanhas” unem-se sob um único poder, o dos assim consagrados “reis católicos”. Esse particular modo de designar os governantes, por sua confissão religiosa, torna patente as pretensões de instauração da Espanha moderna como nação e sua autorrepresentação: um reino integralmente católico. A preocupação maior do poder monárquico é fortalecer a unidade do novo país; para tal parece-lhes imprescindível tanto expulsar os muçulmanos que ainda resistem em pontos isolados da península quanto imprimir unidade cultural e religiosa ao novo reino. Até então, como já visto, ali se vivera sob três culturas distintas, sendo o maior território multiétnico e multirreligioso do Ocidente cristão. Ora, para tornar-se um reino forte e unido, ao ver dos governantes não havia outro caminho que suprimir essas profundas distinções internas à sociedade e conduzir todos à uma unidade superior sob a égide da fé católica.

Em vista desse contexto, a fundação do Santo Ofício em 1479 vem muito a calhar. Primeiro, a Inquisição consiste em fundamental instrumento nas mãos dos reis católicos, muito útil a seus planos de governar mais eficazmente pela combinação entre poder civil e religioso. Em segundo lugar, o tribunal deve coibir e substituir as chamadas “justiças populares”, que provocavam matanças e distúrbios incômodos ao poder real. Ao ser estabelecido, o Santo Ofício vem responder, até certo ponto, a um anseio de parte relevante da sociedade espanhola que

desejava uma “solução” para o problema judeu; cabe-lhe canalizar esses descontentamentos e, sob controle real, organizar a justiça religiosa. De início, Fernando e Isabel não se mostram inteiramente hostis com relação aos judeus. Em 1481, Fernando até declara que os judeus eram, em suas palavras, “nossos vassallos e nossas arcas”, referindo-se ao poder econômico deles de que dependia o reino. Entretanto, seria impossível essa atitude perdurar em face dos pedidos de estabelecimento da Inquisição e, depois, pela década que se seguiu a 1479, de uma “solução total” para o problema.

Da primeira fogueira até a expulsão de todos os judeus, pouco mais de dez anos transcorrem. A brevidade se explica, em parte, pelas pressões e por um dado jurídico específico: tribunal católico, oficialmente a Inquisição só tinha poder sobre aqueles que haviam sido batizados no cristianismo. Sua função era investigar e punir, se fosse o caso, os cristãos-novos que teimassem em manter rituais judaicos, ou seja, *judaizarem*; nada podia fazer, entretanto, contra os judeus não convertidos ao catolicismo.

Finalmente, em 31 de março de 1492, um édito real determina a partida ou conversão de todos os seguidores do judaísmo residentes nas possessões das coroas de Aragão e Castela. O prazo dado é de apenas três meses; em decorrência, milhares se convertem ao cristianismo, ou por conveniência ou por pura falta de opção. Não sabemos ao certo o número de pessoas que atravessou as fronteiras, a maioria refugiando-se em Portugal. Chegou-se a aventar até 400.000 pessoas; hoje, cifras mais verossímeis e modestas ficam entre 50.000 e 100.000. A partir daí, não havia mais judeus públicos na Espanha e por isso 1492 – mesmo ano da chegada de Cristóvão Colombo ao Novo Mundo – é data crucial no drama dos cristãos-novos hispânicos: a partir daí ou se arriscavam em território sob a jurisdição inquisitorial (e sendo oficialmente católicos podiam ser julgados) ou se punham a perambular pela Europa em busca de refúgio.

IV. A Inquisição portuguesa

Basta recordar o desenho político da Península Ibérica para compreendermos por que tantos judeus espanhóis, uma vez expulsos, seguiram para Portugal: este reino é um enclave em território espanhol. Mas além

da proximidade geográfica, outras razões precisam ser consideradas. Na escolha pelo exílio português pesou também a proximidade cultural e linguística entre os dois países e o fato de até 1492 ter-se mantido em Portugal certa liberalidade relativamente aos adeptos da religião mosaica que fazia tempo desaparecera da Espanha. Repassemos alguns dos momentos decisivos entre a entrada em Portugal dos judeus espanhóis e a definitiva instalação do Santo Ofício no país.

A chegada a Portugal

Desde os distúrbios de 1391 em Aragão e Castela judeus atravessavam a fronteira com Portugal em busca de segurança, fugindo de uma hostilidade mais ou menos oficial na Espanha. Era algo que não se passava em terras lusitanas, onde havia inúmeras judiarias em diversas cidades do país, as maiores estando em Lisboa e Évora. Em fins do século XV, quando da chegada dos judeus espanhóis, a população judaica de Portugal devia corresponder a umas 30.000 pessoas (3% da população total), embora alguns historiadores já tenham levantado a hipótese de um número bem maior.

Desde a Idade Média, os judeus portugueses haviam assegurado um razoável direito à crença. Ao passo que na Espanha, a partir do fim dos século XIV, o antissemitismo alastrou-se fortemente, no reino português os judeus ainda puderam por um tempo viver sem padecer perseguições e conversões forçadas. Como visto, isso se explica pelo fato de que na Espanha formou-se um sólido elo entre religião e poder monárquico e o país, reconquistado aos muçulmanos sob o signo da cruz, foi unificado por monarcas intitulados justamente “católicos”. Em Portugal, ao contrário, inexistia a imagem do judeu como obstáculo à unidade pátria. Daí a situação ser bem menos adversa e algumas leis inclusive protegerem os judeus. Isso não nos deve levar, porém, a imaginar que o país fosse lugar de absoluta tranquilidade para os adeptos do judaísmo. Para estes, não havia pátria de todo tolerante; como na Espanha, também no reino português ocorreram vários tumultos, sobretudo em Lisboa, que lhes atingiram diretamente.

É a contragosto de seus conselheiros que o rei português D. João II autoriza, em 1492, a instalação no país de famílias judias provindas da

Espanha e permite que outras atravessem o reino rumo ao estrangeiro. Num caso ou noutro, os judeus necessitam de pagar uma taxa e a entrada é restrita a algumas cidades, onde agentes reais cuidam de receber os devidos pagamentos. A instalação definitiva só era facilitada a alguns trabalhadores qualificados que pudessem servir ao reino, tais como ferreiros, armeiros, latoeiros, etc.

A chegada de um novo contingente de judeus, a somar-se ao já existente, não agradou à população cristã. Murmurava-se já contra a “gente da nação” (isto é, o povo judeu) e os acontecimentos de 1492 acarretaram, para usar a expressão do literato e historiador Alexandre Herculano, um “aumento da irritação popular”. Para muitos, era inadmissível que a coroa lusitana acolhesse em seus domínios os exilados espanhóis, mostrando-se assim mais leniente com os “pecadores” do que a coroa de Castela e Aragão. O descontentamento popular abriu o caminho para que se dessem os primeiros passos rumo à instauração do tribunal inquisitorial português.

D. Manuel e a conversão geral

Em fins de 1495, com a morte de D. João II, ascende ao trono D. Manuel. Iniciava-se então o período decisivo da história dos judeus lusitanos; o reinado daquele que prepararia o país para a instalação de um tribunal religioso, fornecendo em abundância ao país o material que as Inquisições ibéricas terão por especialidade: cristãos-novos, judaizantes, marranos, ou como se queira nomear.

De início, o novo monarca acena com medidas favoráveis aos judeus; não demora, contudo, para que sua política tome outro rumo. D. Manuel propõe aos “reis católicos” o casamento com D^a Isabel, primogênita do casal e herdeira da coroa espanhola. Era ela viúva de D. Afonso, filho do antigo monarca português, D. João II, e com o casamento D. Manuel avista a possibilidade de uma junção das duas nações ibéricas sob uma única coroa.

Os espanhóis aceitaram o trato, mas com duas condições: a primeira, uma aliança contra a França; a segunda é aquela que nos interessa de perto. Exige-se de D. Manuel a expulsão de todos os muçulmanos e judeus residentes em Portugal, tanto os que ali haviam se refugiado em

1492 quanto os que antes disso já lá habitavam. O monarca português estava decidido a levar adiante seu intento e, em dezembro de 1496, um édito real determina a conversão ao cristianismo ou o abandono do reino de todos os judeus e muçulmanos; o prazo para isso é outubro do ano seguinte.

A lei garantia que todos que optassem pela partida poderiam levar seus bens. Para os que desejam partir, entretanto, a saída não é fácil, criando o governo todo tipo de empecilho. Ainda em dezembro do mesmo ano de 1496, estabelece-se que os judeus podem embarcar apenas em navios cujos comandantes sejam de confiança do rei. Logo em seguida especifica-se que o único porto de onde podem zarpar é o de Lisboa. Na páscoa de 1497, maiores complicações: D. Manuel determina que os filhos menores de quatorze anos sejam retirados aos pais judeus, batizados e entregues a famílias cristãs.

Era cristalina a intenção da coroa: dificultar ao máximo a saída dos judeus e principalmente de seu capital. De fato, os mercadores judeus detinham uma considerável soma de dinheiro e praticavam intensamente o comércio internacional; é necessário recordar que, em 1492, fora permitido o refúgio em Portugal especialmente àqueles que podiam pagar por ele, de modo que não foram os exilados mais pobres os que passaram a residir no reino. Estava longe dos planos de D. Manuel abrir mão da força econômica dos judeus; e em outubro de 1497, enfim, vem a astuciosa conciliação dos intentos do rei português com os da família real espanhola: o batismo e a conversão forçada de todos os judeus de Portugal, especialmente a enorme massa que, em Lisboa, aguarda o embarque imposto pelo édito do próprio rei do ano anterior.

Faltavam ainda quase quarenta anos para que o papado oficialmente autorizasse o funcionamento de uma Inquisição em Portugal, em 1536; mesmo assim, tanto os judeus exilados, que tinham a experiência da perseguição inquisitorial na Espanha, quanto os judeus portugueses sabiam bem que na Península Ibérica predominantemente cristã os conversos não eram vistos com bons olhos. Daí as garantias que D. Manuel logo trata de oferecer, ainda em 1497, aos que se convertem: por vinte anos proibia-se a investigação relativa à fé, julgamentos por heresia se dariam apenas em tribunais reais e não nos religiosos; não haveria discriminação legal.

Após a conversão forçada, a política real é a de integração dos novos cristãos na vida portuguesa e a supressão de todas as marcas da antiga religião: confiscam-se sinagogas, escolas, bibliotecas; proibem-se os livros judaicos; fica vedada aos cristãos-novos a saída do reino. Toda uma série de medidas visa diluir na sociedade portuguesa cristã o antigo elemento judaico, o homem, a religião e seus símbolos. Não obstante, em 1506, em Lisboa, ocorre um levante de grandes proporções contra os cristãos-novos; casas e bens são destruídos e há inúmeras mortes. Igualmente, com o passar do tempo vão aparecendo novas formas de discriminação: os cristãos-novos ficam proibidos de exercer o ofício de impressor, promulgam-se leis especiais acerca da herança e da venda de bens; passa a ser exigido, principalmente para atribuição de títulos de nobreza, a comprovação de um passado “puro”, isto é, uma ascendência cristã-velha. Pualatinamente, “leis de sangue” foram sendo implantadas em todo o território português.

Os fatos nos mostram que, embora uma solução tivesse sido tentada para o problema judeu, ele não desaparecera; pelo contrário, assume uma forma renovada: a intolerância é deslocada dos judeus para os cristãos-novos, designação que abrange tanto os convertidos à força em 1497 quanto os que, mesmo nascidos no cristianismo, descendem de famílias judaicas. A complexidade da questão advém de algo que já ocorrera na Espanha: não há mais a discriminação entre duas religiões (cristianismo e judaísmo), ela se dá no interior de uma só (a cristã); a divisão entre cristão-velho e cristão-novo não é exatamente religiosa mas se refere à descendência, ao sangue, à distinção da linhagem familiar. Como vimos ocorrer na Espanha, também em Portugal a questão religiosa ganha todos os contornos de uma questão racial, ou ao menos um problema assim concebido.

A instalação do tribunal português

A política de D. Manuel falhou porque não havia como o convertido ser de todo assimilado à vida cristã portuguesa, já que permaneciam sob a mácula de ser alguém “diferente” e, por extensão, inferior e indigno.

Em 1521, morre D. Manuel e seu sucessor, D. João III, persiste com os intentos de integrar os recém-convertidos. Em 1522, confirma por

mais dezesseis anos a lei de 1497 que impedia investigações sobre a fé dos cristãos-novos e também abrandava proibições relativas à venda de bens e à saída do reino. O problema, contudo, crescia. Sobretudo pelos reiterados pedidos para que se estabeleça no reino de Portugal uma Inquisição nos moldes da espanhola, os quais são reforçados por denúncias acerca do pouco zelo religioso de alguns cristãos-novos. Estes, diz-se, apesar da aparência cristã seguem fiéis à antiga religião: não mandam rezar missas pelas almas dos parentes, guardam os sábados e as datas judaicas, jamais pedem extrema-unção.

Como ocorrera na Espanha, o judaísmo torna-se uma das mais graves acusações no interior da sociedade portuguesa. Dirige-se ao judeu, ou melhor, ao ex-judeu convertido ao cristianismo, a ira contra aquele que, presumia o senso comum, controla o dinheiro do reino, pratica a agiotagem, enriquece sem trabalhar.⁵ Realmente muitos cristãos-novos eram mercadores, financiaram as descobertas portuguesas e ganhavam dinheiro com atividades “burguesas” em geral desprezadas pela nobreza ligada à terra e aos privilégios do reino; entretanto, a junção entre dinheiro e judeu deve ser compreendida sobretudo no campo das representações e dos preconceitos. O judeu ou cristão-novo fazia as vezes, antes de tudo, de bode expiatório para todas as problemas e desgraças que afligiam o reino, quer os financeiros quer quaisquer outros. Assim, por exemplo, ao terremoto de 1531 que atingiu Lisboa seguem-se estrondosos protestos e perseguições contra os cristãos-novos. O tremor, ventilam alguns, teria resultado da ira de Deus contra uma nação que permite em suas terras a permanência de judaizantes ou pessoas de mera aparência cristã, embora judeus de fé. Na ocasião, até o famoso poeta e comediógrafo português Gil Vicente trata do tema – renegando a vinculação entre o terremoto e os judeus – em carta ao rei D. João III.

⁵ Uma precisa expressão desse correntio encontramos em João de Barros, historiador e gramático católico do século XVI: “[Os judeus] possuem a grossura da terra onde vivem mais folgadoamente que os naturais; porque não lavram, nem plantam, nem edificam, nem pelem, nem aceitam ofício sem engano, e com esta ociosidade corporal neles se acha mando, honra, favor e dinheiro, sem perigo das vidas, sem quebra de suas honras, sem trabalho de membros, somente com um andar miúdo e apressado que ganha os frutos de todos os trabalhos alheios.”

Nesse ambiente de discriminação, ira popular e acusações de heresia, transcorrem as trâmites para a instalação do Santo Ofício português.

Provavelmente em 1530 o rei luso inicia em Roma as negociações para que possa criar uma Inquisição. Logo no ano seguinte é publicada uma bula autorizando o tribunal, determinando seu poder e especificando as funções do inquisidor-geral. A instalação definitiva, entretanto, não é tão simples. Por muito tempo, representantes do rei português e dos cristãos-novos brigam em Roma acerca do tema. Em 1533, o papa Clemente VI suspende a Inquisição portuguesa e determina que todas as acusações de judaísmo sejam julgadas em Roma; além do mais, condena a conversão forçada de 1497. As discussões prosseguem e, em 1536, em bula datada de 23 de maio, o papa Paulo III por fim autoriza uma Inquisição em Portugal, mas não inteiramente submetida ao rei. Determina-se que por três anos o tribunal observe as normas do processo civil, que por dez anos não haja confisco de bens para os crimes de judaísmo e que os cristãos-novos processados tenham o direito de conhecer os nomes das testemunhas de acusação. No mesmo ano de 1536, começa a funcionar o Santo Ofício português e uma lista de ações e opiniões consideradas heréticas ou suspeitas é amplamente divulgada. Um período de perdão de 30 dias é prometido aos que confessarem suas faltas anteriores ou denunciarem os crimes de que tenham conhecimento; depois disso, o tribunal passaria a agir.

O começo do funcionamento da Inquisição em Portugal

A princípio sob o comando do Frei Diogo da Silva, um moderado, a Inquisição portuguesa privilegia, ao invés do medo e da força, a penitência, a retratação pública dos erros e a reconciliação. Os planos do rei D. João III, no entanto, não eram bem esses. Fracassadas as tentativas de integração social dos cristãos-novos, interessava-lhe uma instituição poderosa que, posta ao seu lado, dirigida por alguém de sua confiança, estivesse inteiramente aberta a sua influência.

Nesse meio tempo, acontecimentos em Lisboa mudam os rumos da política inquisitorial. Em 1539, aparecem afixados em algumas igrejas

da cidade cartazes a alardear a falsidade da religião cristã e anunciar para logo a vinda do messias prometido no Antigo Testamento. O alvoroço não se faz esperar. Após algumas investigações, acusa-se o cristão-novo Manuel da Costa; após confessar o ato, ele é condenado e por fim queimado como herege. Historiadores contemporâneos, porém, duvidam da conclusão do processo de Manuel da Costa e de sua confissão, arrancada sob tortura; os cartazes constituiriam uma peça dos inimigos dos cristãos-novos e serviriam para atiçar a ira popular contra esses. Seja como for, importa que logo depois do ocorrido, sob pressão, o inquisidor-geral Diogo da Silva pede para ser substituído e efetivamente o é. Para o cargo, D. João indica o próprio irmão, o infante D. Henrique, que à época contava 27 anos e era arcebispo da cidade de Braga.

O primeiro tribunal português estava sediado em Évora, mas já em 1539 o novo inquisidor-geral requisita a instalação da Inquisição lisboeta e, em 20 de setembro de 1540, realiza-se em Lisboa o primeiro auto-de-fé de Portugal, assistido pelo rei, pelas altas autoridades eclesiásticas e pela nobreza. Por anos a fio, dessa data até fins do século XVIII, o espetáculo se repetirá. Pouco depois, prossegue a multiplicação dos tribunais com a instalação dos de Coimbra e do Porto. A escalada do Santo Ofício lusitano alcança finalmente a Ásia, em março de 1560, com a criação da Inquisição de Goa, capital dos estados portugueses naquele continente.

Nesse meio tempo, contudo, a Inquisição lusitana se vê confrontada pelo papa, que em 1544 suspende o funcionamento do tribunal e exige o fim do confisco de bens e a revelação dos nomes dos denunciadores de cada processo. Novas negociações entre a coroa portuguesa e o papado arrastam-se até 1547, quando outra bula do papa Paulo III, graças aos esforços dos que em Roma defendiam os interesses dos cristãos-novos, estipula as bases do funcionamento da Inquisição moderna e proíbe o confisco e a denúncia secreta. Dez anos depois, retornaria a denúncia secreta, mas não o confisco; este continua proibido por mais uma década por ordem da rainha D^a Catarina, que em troca recebe uma oferta em dinheiro da parte de cristãos-novos.

Com isso o caminho estava todo aberto ao funcionamento da Inquisição portuguesa. O asilo

que o país concedera aos refugiados espanhóis e a conversão geral imposta em 1497 fornecera de sobra ao reino o que constituía o insumo principal da máquina inquisitorial: cristãos-novos suspeitos de judaizarem, ou seja, manterem-se secretamente fiéis à antiga religião. O tribunal português juntou-se então ao espanhol, ativo desde 1479, e passou a funcionar a todo o vapor.

V. O funcionamento da Inquisição

Basicamente, a Inquisição consistia num tribunal de julgamento de crimes relativos à fé e tinha jurisdição sobre todos os católicos, quer os que eram por batismo, quer os que a essa fé tinham se convertido ou tinham sido convertidos. Como todo tribunal minimamente digno do nome, suas ações não podiam ser aleatórias. Após uma acusação qualquer, era necessário investigar, recolher provas, reunir testemunhas e, só depois, se fosse o caso, condenar e aplicar ou recomendar uma pena. Tais procedimentos garantiriam a imparcialidade do tribunal e a legitimidade das sentenças. A fim de regular o funcionamento da Inquisição havia regulamentos e manuais a indicar de que modo os inquisidores deviam agir em cada situação. Apesar das idas e vindas – por exemplo, ora proíbe-se o anonimato do denunciante, ora é liberado; autoriza-se o confisco, em seguida é vetado – as Inquisições ibéricas possuíam alguns procedimentos comuns que, por isso mesmo, podem ser apresentados juntos.

Os crimes e as denúncias

Para a instalação de um processo era necessária uma denúncia, e qualquer um podia fazê-la; em certo momento chegou-se a aceitar denúncias até dos considerados “desclassificados”, como prostitutas e escravos, por exemplo. Para o recebimento das denúncias, uma vasta rede se montara. De tempos em tempos, “visitadores” iam às comunidades, apresentam uma lista de crimes catalogados e convocam o povo a denunciar o que quer que fosse de seu conhecimento ou então comunicar suas suspeitas. Os crimes dividem-se em duas categorias: os relativos à fé (judaísmo, protestantismo, etc.) e os relativos aos costumes (homossexualismo, bigamia, etc.). O dado peculiar é o modo como se identifica cada um dos crimes, mediante uma espécie de

sintomatologia de cada “pecado” a determinar o que seria, ou deveria ser, um judeu ou um herege, por exemplo. Muitas coisas podiam ser consideradas criminosas ou suspeitas, e o comportamento exterior do indivíduo, contas feitas, era a única forma de pretensamente medir a sua fé interior. Exemplos de signos pecaminosos: pouca assiduidade às missas, a blasfêmia, o descanso no sábado e o trabalho aos domingos e dias santos, a recusa de comer carne de porco, comentários e intercâmbios de informações sobre as novas ideias que corriam a Europa e os questionamentos à autoridade pontifícia (em particular as ideias reformistas de Martinho Lutero e João Calvino, no século XVI). Ser “suspeito” era encaixar-se num dos estereótipos do que seria um judeu, um herege ou um cristão-novo vacilante na religião recém-abraçada.

As denúncias podiam ser feitas diretamente aos tribunais ou aos chamados *familiares* do Santo Ofício. Entender o papel destes é um passo importante para compreendermos como pôde a Inquisição tornar-se os olhos e ouvidos da sociedade em que se inseria. Eram pessoas de comprovada ascendência cristã, isentas de qualquer suspeita de heresia e cuja função era prestar todo tipo de auxílio às ações inquisitoriais. No reino português e nas colônias, inclusive o Brasil, espalhava-se um sem número de familiares. Num tempo em que a Inquisição vasculhava e controlava toda a vida social (segundo um historiador contemporâneo os arquivos inquisitoriais constituem a “mais completa documentação sobre todos os aspectos da vida portuguesa”) e tinha tanto ou mais poder que o Estado, ser familiar significava garantia de privilégios e prestígio, na medida em que constituía uma espécie de certidão de pureza de sangue e solidez da fé católica.

Os processos

Feita uma denúncia contra alguém (quer o testemunho de um crime consumado, quer uma mera suspeita), de imediato o acusado é preso, tem seus pertences confiscados para eventualmente servirem de provas e sua casa é trancada; instaura-se um processo e começam as investigações, que podem arrastar-se por anos.

Levado ao cárcere e mantido incomunicável, o suspeito é sistematicamente interrogado. Primeiro, inquire-se sobre sua família, se tem parentes que já passaram pelo Santo Ofício, se descende de judeus ou cristãos-novos, seus estudos. Em seguida, cobra-se do réu o reconhecimento dos crimes de que é acusado e as circunstâncias: lugar, dia, cúmplices. Um importante detalhe é que o interrogado em geral não sabe o nome de quem o acusara nem do que é acusado; no entanto, para ser aceito seu arrependimento e então absolvido, ele precisa confessar tudo que os inquisidores desejam saber a partir de suas suposições.

Nessas condições, podemos imaginar o horripilante teatro que se armava. Culpado ou inocente, ao réu só duas alternativas: negar ou confessar. Nenhuma era simples. Para confessar e satisfazer o tribunal ele deve relatar uma série imensa de nomes, datas e locais, e ainda contar com a boa vontade dos juízes, que podem acreditar ou não na sinceridade da confissão. Para negar, e alegar inocência, a mesma dificuldade: os juízes podem desconfiar de sua sinceridade e, algo corriqueiro, submetê-lo à tortura. Era muito comum que réus desesperados, durante as sessões de tortura, confessassem qualquer coisa, aceitassem toda culpa que lhes fosse imputada. Entretanto, as confissões só eram aceitas se seus detalhes coincidissem com os crimes denunciados; por isso, ansiosos por aparentarem sinceridade e arrependimento, os réus são levados a citar inúmeros nomes e crimes possíveis, na esperança de que, entre esses, estejam os realmente denunciados, podendo apresentar-se assim como bom penitente.

Eis por que a Inquisição ibérica foi qualificada pelo historiador português António José Saraiva como “fábrica de judeus e hereges”. Pela lógica dos processos, uma vez enfiado em suas malhas, ao réu a absolvição é quase impossível. Ele precisa confessar algo e, desesperado, confessa o que pode e o que não pode, cita outros tantos nomes que logo serão também presos, interrogados, e naturalmente citarão outros nomes que... Dá-se uma verdadeira multiplicação das suspeitas e cada processo gera vários outros. Preso, interrogado com frequência, submetido ocasionalmente a terríveis suplícios, qualquer confissão fantasiosa pode vir à cabeça de um acusado, desde que isso signifique uma esperança de libertação.

As prisões

Ao longo do processo, o réu ficava detido nos cárceres inquisitoriais e não tinha mantinha quase nenhum contato com o mundo exterior; tinha direito a um advogado de defesa, mas geralmente nem com este advogado lhe era permitido falar a sós. As celas, segundo relatos, eram escuras, frias, às vezes subterrâneas; nelas, o prisioneiro podia ser submetido à observação constante por meio de orifícios nas paredes e no teto, além de ficar continuamente sob a vigilância dos companheiros de cárcere, sempre incentivados a denunciar o que quer que parecesse suspeito e convencidos de que isso poderia contar a favor de si em seus próprios processos.

Assim, por meses, e ainda por cima padecendo terríveis sessões de tortura. Por isso não chega a espantar o elevado número de registros de morte (por doenças e por suicídio) e enlouquecimento nas celas inquisitoriais.

A tortura

Quando o réu nada confessava ou então os seus relatos não pareciam aos inquisidores suficientemente sinceros, ele podia ser submetido à tortura. Antes disso, era apresentado aos instrumentos para que, apavorado, talvez confessasse algo. Insistindo em dizer-se inocente, era examinado por um médico que avaliava o quanto poderia suportar; finalmente, assinava uma carta inocentando os inquisidores por qualquer coisa que pudesse acontecer-lhe durante o tormento.

Em Portugal, eram usados principalmente dois tipos de instrumentos de tortura: o potro e a polé. No primeiro, o réu é amarrado e, conforme as cordas que lhe prendem são apertadas, suas carnes vão se cortando; na polé, a pessoa é presa, suspensa e solta, sem que chegue a tocar o chão. Uma interessante reconstituição das sessões de tortura inquisitoriais pode ser vista no filme luso-brasileiro *O judeu* (1995), que narra a história do dramaturgo António José da Silva, preso sob a acusação de judaísmo.⁶ O

⁶ António José da Silva Coutinho, que recebeu o epíteto “O judeu”, nasceu no Rio de Janeiro, estudou direito na Universidade de Coimbra e foi o mais importante dramaturgo português de seu tempo. Vindo de uma

filme reconstitui em precisão o estado de alguém torturado: a certo altura, ele nem consegue assinar a própria confissão, em decorrência dos suplícios recebidos; estes, por vezes, chegavam a quebrar ossos e aleijar as vítimas.

A fim evitar a exposição pública das marcas do suplício, comumente as torturas eram suspensas quinze dias antes da saída do réu num auto-de-fé.

As penas

As penas aplicadas aos condenados variavam conforme a gravidade do crime e a disposição do réu, aos olhos dos juízes, em arrepender-se dos erros. As penas mais comuns eram o confisco de bens, o açoite público, a prisão, o uso do infamante sambenito, uma espécie de saco ou hábito ornamentado com símbolos da Inquisição que se vestia pela cabeça e cuja função era estigmatizar a pessoa, praticamente apartando-a da convivência social e deixando-a à mercê de toda sorte de humilhação.⁷ Por um período, prisioneiros foram condenados às galés, onde morriam à míngua.

Em casos extremos, aplicava-se a morte na fogueira. Ela estava reservada àqueles que, considerados culpados, não demonstrassem arrependimento e continuassem negando os crimes, bem como se aplicava aos reincidentes. Para os que à última hora solicitassem perdão, o tribunal geralmente aceitava a reconciliação e poupava o condenado de um sofrimento maior: a pessoa era estrangulada e só depois o corpo era entregue às chamas. Quando o réu morria no cárcere, suicidava-se ou fugia, era queimado “em efígie”, ou seja, faziam de cera ou pano um boneco e o queimavam, insistindo na punição

família judaica e tendo sua mãe já passado pela Inquisição, o jovem foi preso em 1726 e, sob tortura, confessou práticas judaizantes. Em 1737, é novamente preso, com a mãe, o irmão, a esposa e uma tia, sob a mesma acusação; tido como reincidente, em 19 de outubro de 1739 ele morre na fogueira num auto-de-fé. Os autos de seu processo, disponíveis na internet conforme indicado na bibliografia, são de excepcional interesse para se compreender os meandros dos processos inquisitoriais.

⁷ Ainda hoje os dicionários lusófonos registram as expressões: “fazer do sambenito glória”, “fazer do sambenito gala”, no sentido de gabar-se de algo abjeto, infamante, um malfeito.

de sua alma e tornando impuros todos os seus descendentes.

VI. A Inquisição na América

Atenta ao que quer que sugerisse heresia, onde quer que fosse, a Inquisição não demoraram em estender suas garras sobre a continente americano, o que foi facilitado pelo fato de ser todo-poderosa justamente em Portugal e Espanha, países que colonizaram a maior parte da América.

Na América espanhola

Colombo chegou ao Novo Mundo em 1492, e consta que em 1509 já havia representantes da Inquisição espanhola nas colônias. Menos de vinte anos depois, em 1528, foi realizado no México o primeiro auto-de-fé do continente.

Nas colônias espanholas houve três Inquisições. Em 1570, foi instalado o tribunal peruano; um ano depois, o mexicano; por fim, em Cartagena, região que hoje é a Colômbia, um tribunal entrou em ação em 1610. Inspirados no funcionamento da Inquisição metropolitana, a ação desses tribunais seguiu até o século XVIII.

No Brasil

Por bom tempo após a descoberta, o ritmo de exploração das terras brasileiras foi lento. Estas serviam sobretudo de território de degredo de pessoas indesejáveis, condenados e, também, penitenciados por motivos religiosos. Depois da instalação da Inquisição portuguesa, em 1536, para cá também passaram a vir pessoas receosas de acabar nas celas inquisitoriais e que achavam mais seguro tentar a sorte deste lado do Atlântico. Com o progresso da cultura de cana de açúcar e a intensificação da exploração colonial, o Santo Ofício preocupa-se mais e mais com a suposta liberalidade da vida na colônia, sobre a qual já vinha recebendo denúncias.

Desde 1580, o bispo da Bahia recebe o poder de enviar a Lisboa os suspeitos de heresia; mas só em 1591 é designado um visitador da Inquisição, Heitor Furtado de Mendonça, para as colônias africanas e o Brasil. Ele começa pela Bahia e, respeitando o costume, promete 30 dias de perdão para a confissão crimes, acolhe

denúncias e manda investigá-las. Em 1593, ele segue para Pernambuco, e ali fez o mesmo. Os crimes deste lado do Equador não diferiam dos da metrópole: feitiçaria, sodomia e, principalmente, prática do judaísmo.

Um novo visitador chega à Bahia em 1618. Daí por diante, a Inquisição portuguesa agiu sem cessar em terras brasileiras até o começo do século XIX. Apesar dos vários pedidos, o país nunca contou com um tribunal específico, como aconteceu na América espanhola, e mesmo em Goa, colônia portuguesa que tinha uma Inquisição própria. Os hereges brasileiros eram enviados à metrópole e lá julgados pela Inquisição lisboeta, à qual as terras brasileiras estavam submetidas.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, João Lúcio. **História dos cristãos-novos portugueses**. Lisboa: Clássica, 1975.

BETHENCOURT, Francisco. **História das inquisições. Portugal, Espanha e Itália: séculos XV-XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BRIGHT, John. **História de Israel**. São Paulo: Paulus, 2003.

EYMERICH, Nicolau. **Manual dos inquisidores**. Com comentários de Francisco Peña. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília: UNB, 1993.

FADUL, Adma (ed.). **Os autos do processo de Vieira na Inquisição, 1660-1680**. São Paulo: Edusp, 2008.

FALBEL, Nachman; GUINSBURG, Jacó (org.). **Os marranos**. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos, 1977.

GRIGULEVITCH, Iossif. **História da Inquisição**. Lisboa: Caminho, 1990.

HADDAD, Gérard. **Maimônides**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

KAMEN, Henry. **La inquisición española**. Madri: Alianza, 1973.

KAPLAN, Yosef. **Do cristianismo ao judaísmo. A história de Isaac Orobio de Castro**. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

MARTÍNEZ MILLÁN, José. **La Inquisición española**. Madri: Alianza, 2007.

MAX, Frédéric. **Prisioneiros da inquisição. Relatos de vítimas das inquisições espanhola, portuguesa e romana transcritos e traduzidos com anotações e precedidos por um levantamento histórico**. Porto Alegre: L&PM, 1991.

MENDONÇA, José Lourenço D. de. **História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1980.

NOVINSKY, Anita. **A inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

NOVINSKY, Anita. **Inquisição: prisioneiros do Brasil**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

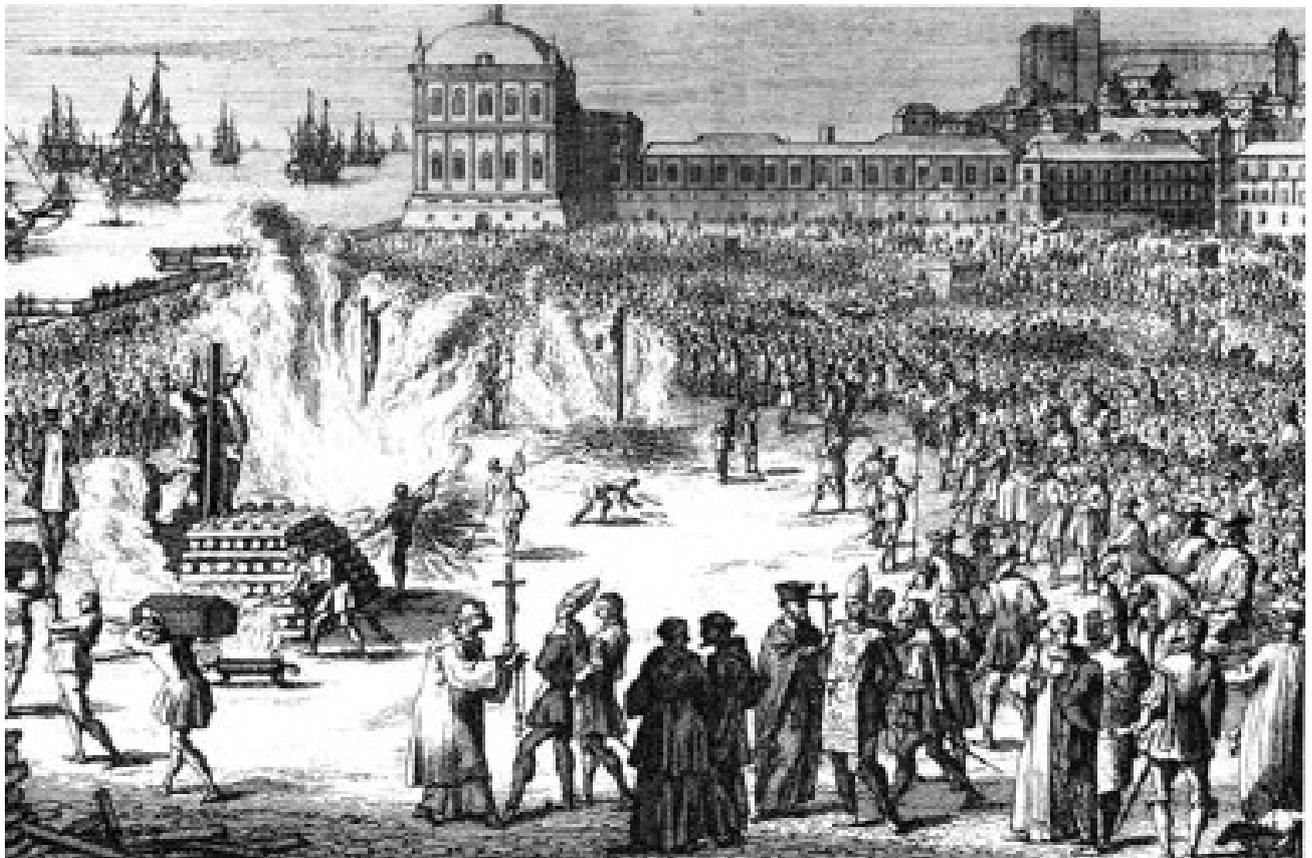
SARAIVA, António José. **Inquisição e cristãos-novos**. Lisboa: Imprensa Universitária, Editorial Estampa, 1985.

Traslado dos Processos de Inquisição de Lisboa contra António José da Silva. In: **Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro**, Rio de Janeiro, tomo LIX, 1896; disponível em: <http://porquenaosoucristao.blogspot.com.br/2013/06/processo-inquisitorial-contra-antonio.html> (acesso em 20 de dezembro de 2016).

VAINFAS, Ronaldo (ed.). **Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

VV. AA. **Dicionário do judaísmo português**. Lisboa: Editorial Presença, 2009.





SPINOZA'S DUAL VIEW ON HUMAN FREEDOM

MIROSLAV FRIDL *

INTRODUCTION

In history of philosophy, Spinoza is well known as radical determinist. According to that determinism, every thing that exists and acts does it in only one possible way determined from eternity. This doctrine provoked severe criticism addressed to Spinoza because it clearly jeopardized traditional understanding of freedom as capability of choice.¹ Opposition of many critics Spinoza could not attenuate by offering his concept of freedom: action determined by proper nature. However, didn't Spinoza, with his philosophy, called for exactly that traditional concept of freedom officially and explicitly denied by him?

I'll show, in my article, that Spinoza promotes both concepts of freedom: official and unofficial one. The official concept follows from his ontological and anthropological premises; the unofficial one is required and implied by the prescriptiveness of his ethics. Although it was much discussed about whether Spinoza teaches ethical descriptiveness or prescriptiveness, I'll show that he certainly teaches, implicitly at least, prescriptiveness.

Actually, Spinoza promotes dual strategy: on objective-ontological level, man can be free only in sense of Spinoza's official concept of freedom; on subjective-practical level, Spinoza promotes freedom (CC). It is interesting to note that he uses the same strategy regarding issue that was probably the most important in whole his philosophy: man's activity. Regardless of his insisting that God is the only source of all activity in reality, he ascribes to man too, implicitly, the power of acting. His ethical prescriptiveness calls for man's activity too.

* Doctor of philosophy from Croatia.

1 For this traditional understanding of freedom, I'll use the shorter expression: freedom (CC), where "CC" stands for „Capability of Choice“.

1. SPINOZA'S OFFICIAL CONCEPT OF FREEDOM

In order to understand what, according Spinoza, consists man's freedom in, we must first see the basic ontological and anthropological premises which offer us an answer to question what human freedom could be anyway. Among those premises there are certainly determinism, deanthropomorfized God and substance monism.

Substance monism and determinism represent two basic features of Spinoza's ontology. While substance monism determines ontological status of every thing, determinism shows in which way every thing, including man, acts. These two aspects are, of course, deeply intertwined and must be always taken together. According to substance monism, God is the unique substance or reality and all other things, including man, are solely particular expressions or modes of that reality under different attributes.

When building his determinism, Spinoza particularly took as ideal mathematics as it was presented in Euclid's *Elements*. Whole mathematical system was developed in manner that definitions, postulates and axioms were taken as basic starting points from which there were deduced, through strict deduction, theorems and propositions. There holds, in whole this construction, strict deductiveness which assures to deduced propositions the same certainty that basic premises have. It seems that determinism assures, on ontological level, such a deductiveness and certainty of the whole system: from the actual constitution of reality it is possible only one future constitution. The world, as we know it, was determined from eternity to be now exactly in way it actually is and it will be in the future exactly in one possible way because Spinoza's God doesn't have intellect and freedom for evaluating different possible worlds and then choosing one of them. It was traditional understanding that all things are not

strictly determined in their being and acting, that is, God and man have capability of acting in this or that way. Spinoza's explicit and resolute reaction is: No! He offers his concept of divine and human freedom taking into account basic ontological premises as exposed in the first part of *Ethics*.

Spinoza defines free and constrained thing as follows:

That thing is said to be free [*liber*] which exists solely from the necessity of its own nature, and is determined to action by itself alone. A thing is said to be necessary [*necessarius*] or rather, constrained [*coactus*], if it is determined by another thing to exist and to act in a definite and determinate way (E1Def7).

Spinoza in both definitions says that a thing is "determined" (*determinatur*) to exist and to act, which means that determination or determinedness is not a property by which constrained thing differs from the free one. Essential difference is in the fact whether a thing is determined by itself or some external thing. In first case, a thing is free; in second case, a thing is not free.

It is obviously that the first definition refers exclusively to God since solely God exists by necessity of his nature and is by his nature determined to act. It cannot be otherwise since he is the only one substance, that is, there is, outside God, no other thing with which he would be in interaction and which could affect him or act with him co-causally. So, God is – in his acting – determined solely by his nature and in that fact lays excellence and fullness of his freedom: "God acts solely from the laws of his own nature, constrained by none" (E1P17); or, "God alone is a free cause" (E1P17C2). We can see that Spinoza in no way conceives freedom in libertarian sense of nonexistence of determinedness but put the accent on being determined by proper nature. The source of all determinedness is God's essence (cf. E1P17Dm,C1,C2 and S; E1P29Dm).

What about human freedom? Spinoza first, in the first sentence of Preface of the fifth part of *Ethics* promises us "the method or way leading to freedom" while he previously stated that only God was free because he is the only one who acts solely by his nature. Man is, on the other hand, only one little part of Nature and is

always, because of interaction with other little parts, subjected to passive emotions or passions and must obey the general order of Nature (cf. E4P4C). If man is subjected to passions, he is not free but is slave: "I assign the term 'bondage' to man's lack of power to control and check the emotions" (E4Praef). When man is subjected to passions, his effects are more or less explained through other, external causes and not only by his nature (cf. E4P5Dm). Even more, for people who think to possess free will and to be able to act through their free decisions he says:

So these mental decisions arise in the mind from the same necessity as the ideas of things existing in actuality, and those who believe that they speak, or keep silent, or do anything from the free mental decision are dreaming with their eyes open (E1P17C2).

Why, then, Spinoza, and in which sense, promises the way that leads to freedom if such a freedom is unavailable from beginning? Obviously, we should conceive human freedom as gradual (cf. E4P73Dm). It means that man is as more free as his acts are more caused and explicable solely by his nature (because they arise from his nature; cf. E1Def1). However, when it is about freedom in a sense of determinedness by proper nature Spinoza stresses something more: if, before Spinoza, it was usually said that freedom was cause that moved to specific action although intellect had found out that something else should have been done, Spinoza promotes essentially different, intellectualistic, conception.

First of all, he makes it clear that will is mere thought construct, something abstract that does not exist in reality but arises by generalization of volitions which really exist, in the same way as the intellect is actually constructed by generalization of particular ideas which intellect has (cf. E2P48S). It doesn't mean that Spinoza eliminates completely the word "will" but he explicates its precise meaning:

by the will I mean the faculty of affirming and denying, and not desire. I mean, I repeat, the faculty whereby the mind affirms or denies what is true or what is false, not the desire whereby the mind seeks things or shuns them (ibid)

If we still use concept "will", we must understand by it particular volitions, "this or that affirmation or this or that negation" (E2P49Dm).

Spinoza says that affirmation or negation is not possible without what is affirmed or negated (cf. *ibid*). Idea and its affirmation/negation is actually so close and interdependent that Spinoza concludes that every volition is “nothing but idea” (*ibid*), or, “will and intellect are one and the same thing” (E2P49C). Identity of will and intellect should be seen on basis of deeper identity of mind and body which are “one and the same thing, conceived now under the attribute of Thought, now under the attribute of Extension” (E3P2S). This means that between order and linking of mind’s actions/passions there exists strict parallelism with order and linking of body’s actions/passions. In another words, Spinoza identify mind’s appetite/decision with body’s disposition (cf. *ibid*). Body’s disposition depends on how it is affected by external bodies, and specific affections are manifested in mind as specific ideas.² External things ordinarily affect the mind, but Spinoza thinks the mind has power in determining the whole man’s behavior, that is, man – through intellect – can gain interactions with external things in which he is less dependent. Intellectualistic identification of mind and will enables Spinoza to bind man’s freedom essentially with knowledge: “A passive emotion ceases to be a passive emotion as soon as we form a clear and distinct idea of it” (E5P3). Both freedom and knowledge have one common feature: self-determination. Self-determination implies, *per se*, power of acting or activity because man performs, in that case, acts that at greater length arise from his nature, that is, they are determined by his nature.³ The categories of freedom, knowledge and activity are closely intertwined.

So, when it is about freedom, what is unavoidable is intellect: “A free man, that is, he who lives solely according to the dictates of reason” (E4P67Dm); or, a free man “tries to

2 M. Kisner nicely describes relationship mind-proper body-external bodies as follows: “human beings, understood at the most basic level, are collections of finite modes, which are determined by other finite modes. More specifically, our minds are collections of ideas, representing a particular body, which is determined by its interactions with other bodies”. (KISNER, Matthew. **Spinoza on Human Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 232).

3 Cf. KISNER, Matthew. **Spinoza on...**, op. cit., pp. 80 and 165.

guide himself and others by the free judgement of reason and to do only those things that he himself knows to be of primary importance” (E4P70Dm). So, without knowledge there is neither freedom, that is, freedom essentially depends on reason’s power, and this fact is testified by the title of the fifth part of *Ethics*. The crucial question is: why would freedom be proportional to the reason’s power? Or, how knowledge can change or attenuate passions which a man is subjected to and which make him live in bondage? Isn’t knowledge only one of man’s capabilities that serves for evaluating different options – whether he will live by dictate of passions or by dictate of reason – while the will is capability thanks to which a man can chose this or that life style?

First of all, man should adequately know his passions in their true nature and in context of the whole reality, because passion is not passion any more as soon as we form clear and distinct idea thereof; or, true knowledge is best remedy for passions: “since the power of mind is defined solely by the understanding... we shall determine solely by the knowledge of the mind the remedies for the emotions” (E5Praef). Spinoza, at the beginning of the fifth part of *Ethics* offers different remedies for the emotions, but we could say that man confronts these emotions only “from outside”, that is, emotions are only attenuated in their strength. “Direct” confrontation with passive emotions takes place only after they are attenuated and this confrontation is possible because the knowledge itself is a kind of emotion: “An emotion cannot be checked or destroyed except by a contrary emotion which is stronger than the emotion which is to be checked” (E4P7). We should recall that emotions are “affections of the body by which the body’s power of activity is increased or diminished, assisted or checked, together with the ideas of these affections” (E3Def3). Body’s affection can vary, depending on natures of external bodies that affect it and on man’s corporeal-spiritual constitution itself. So, emotion implies not only specific affection of body but idea of it as well. Interaction with external world is manifested in this emotion and this emotion can be twofold: action and passion.

In short, freedom means man’s condition in which he is less subjected to the influence of external things and is in greater part cause of his acts. To achieve such a condition, man

has knowledge on disposition. This helps him attenuate passions through which he manifests dependency on external things. Knowledge is, by itself, emotion or arises emotion and emotions are those that determine man to act in this or that way. True knowledge not only gives to man the greatest pleasure but manifests the greatest man's perfection, and perfection implies the power of action. True knowledge can, as emotion that moves to action, destroy some bad emotion and here we can see the intellectualistic aspect of Spinoza's ethics. If such a knowledge enables man to live more actively, that is, determined by his nature, than it is deeply connected with freedom which is exactly acting by own nature.

This is Spinoza's official concept of freedom which differs essentially from traditional concept of freedom (CC). However, did Spinoza completely rejected the concept of freedom (CC) or is it perhaps implicit in spinozism? More over, doesn't Spinoza need exactly freedom (CC) and doesn't he promote it implicitly? To be able to give answers to these questions, we must see first whether Spinoza teaches, in his ethics, descriptiveness of prescriptiveness.

2. DESCRIPTIVENESS/PRESCRIPTIVENESS OF SPINOZA'S ETHICS

We can adduce two pillars on which Spinoza builds prescriptiveness of his ethics: "dictates of reason" and "model of human nature". He opens and mainly keep writing his main work using sober and non-partial language trying to persuade his readers that things are exactly the way he describes they are. In that sense, we can and must talk about descriptiveness. This is how things are: there is only one substance which acts in a way strictly determined by its nature; every other thing is a mode that expresses the activity of divine substance; man is one of these modes expressed through mind and body between which there is conceptual and causal barrier; man endeavors to keep in his being and to increase his power of action; man's emotions a essentially co-determined by external causes with which man is in perpetual interaction; if in man there are two or more opposite emotions, the stronger will prevail; man seeks goods which are projected by his actual constitution, etc. However, this descriptive way of teaching

steps back at moment in which Spinoza starts to talk about what man "should" do, as different to what he does in fact.

a) Dictates of reason

Dictates of reason have eminent place and role because

since reason demands nothing contrary to nature, it therefore demands that every man himself should seek his own advantage (I mean his real advantage), should aim at whatever really leads a man toward greater perfection (E4P18S).

Let's recall some concrete dictates of reason. Spinoza invites us to recompense other's hatred with love (cf. E4P46) although we are willing to recompense other's hatred with hatred and revenge. Hatred is itself pain, and this pain means transition to lower perfection. Then, dictates of reason have important function because man can, through them, refuse present lesser good for greater future good (cf. E4P26 and 66). Then, if we act according to the dictates of reason, we shall seek for understanding through which we affirm the essence of our mind (cf. E4P26 and Dm). Important segment of Spinoza's philosophy was the quality of people's coexistence in community. People will live in concordance only if they seek for that what is common to them, that is, if they act from the laws of their nature, where dictates of reason offer important directions (cf. E4P35Dm and C; E4P73Dm; E4P40Dm). Then, life by the guidance of reason opens the door for sort of altruism, since "He who lives by the guidance of reason desires for another, too, the good that he seeks for himself" (E4P51Dm2). Let's see now some important implications of Spinoza's speech of reason's dictates.

First, Spinoza accomplishes, through them, de-subjectivization or objectivization of goods. When Spinoza speaks of "good", he firstly explicates and describes it in purely subjectivist meaning insofar as

we do not desire a thing because we judge it to be good; on the contrary, we call the object of our desire good, and consequently the object of our aversion bad. Therefore, it is according to his emotion that everyone judges or deems what is good, bad, better, worse, best, or worst (E3P39S)

There is no mention here of some “objective” criterion according to which we should all be obliged to follow some “objective” good. In the same manner, if before Spinoza God was conceived as the ultimate authority who has right to prescribe objective goods that all men, as God’s creatures, had to follow, then such an argumentation doesn’t take place in spinozism: Spinoza’s God is not personal creator of universe who gives to men commandments how they should behavior. The state possibly can proscribe some general norms of citizens’ behavior but these norms don’t cover many cases when men have to evaluate what is good and to act accordingly. Besides, in a case of citizen laws, it is supposed that citizens are enough enlightened to be able to understand that these laws are really useful to them and not something imposed from outside.

So, when Spinoza addresses “good” in purely descriptive way, he only describes how man finds what he conceives or puts as good, that is, on basis of his fortuitous emotions (cf. E3P51S). The consequence of such a subjectivist consideration of good and tendency to achieve them is not something that can truly make men happy because in that case

“we are in many respects at the mercy of external causes and are tossed about like the waves of the sea when driven by contrary winds, unsure of the outcome and of our fate” (E3P59S)

No matter how much it is not pleasant to watch other people in their pathetic condition of being “tossed about like the waves”, it was certainly more problematic for Spinoza another consequence of man’s acting when he is guided by subjectivist good: discord and hostility among men. Namely, insofar as men act according to their passive emotions “they can be different in nature... and contrary to one another” (E4P35Dm). From such diversity and confrontation arise emotions like hatred, anger, envy etc., as well as the tendency of many men toward some competitive good. Therefore it is not surprising that Spinoza, although in Preface of the fourth part of *Ethics* still says that good and bad

indicate nothing positive in things considered in themselves, and are nothing but modes of thinking, or notions which we form from comparing things with one another. For one and the same thing can at

the same time be good and bad, and also different,

he very soon offers qualitatively different definition of “good” and “bad”:

By *good* I understand that which we certainly know to be useful to us” and “By *bad* I understand that which we certainly know to be an obstacle to our attainment of some good (E4Def1 and 2)

Importance and value of dictates of reason lay in fact that we, through them, know that something is really useful to us. What is really useful to us? That what truly affirm our nature. In that sense, acting by dictates of reason has universal value and contributes to harmonious coexistence because

insofar as men live under the guidance of reason, to that extent only do they necessarily do the things which are necessarily good for human nature and consequently for every single man; that is ... which agree with the nature of every single man. So men also are necessarily in agreement insofar as they live under the guidance of reason (E4P35Dm)

No matter how much Spinoza is unclear about human nature, it is clear from aforesaid that his idea was that all men have the same nature, under the condition that this nature be understood in its deepest core which we affirm when we act under the guidance of reason. In that we should see universality of those dictates insofar as they help every man in realizing what is truly good for him. Spinoza made, in that way, important step toward de-subjectivization of “good” and thereby of ethical behavior although he probably jeopardized mechanism of mere “projection” of “goods” from the actual man’s constitution or affection.

Then, it is introduced, through dictates of reason, some sort of normativity. If objectivity is gained by stressing the common element of human nature which we affirm when realizing goods explicated by reason, normativity is achieved by stressing the fact that only true good assures self-preservation and increasing of power. Objectivity and normativity are, of course, deeply intertwined insofar as normativity justifies objectivity to be stressed.

Man’s basic striving consists in self-preservation and increasing of power of action.

Both things man can realize in two basic ways: following apparent good or following true good. In first case, if he gains desired good (wealth, honor, sensual pleasure), it is about apparent happiness because the thing man is connected with is itself imperfect and shaking. In such a situation, man is slave of fate and those scenarios that fate brings to him. In a case of true good (knowledge of God and ourselves), man's happiness can only be increased and in no way can it vanishes because the thing man is connected with and opened to (God or Nature) is, by itself, perfect and unshakable.

Since these two goods (and behaviors arising from tendency toward one or another) manifest essential difference between them, there is also essential difference between ways how man realizes his *conatus perseverandi*. Granted that reader of Spinoza's philosophy is persuaded of validity of Spinoza's arguments and conclusions, it is reasonable to expect that he will also accept and realize them because we can suppose that every reasonable man can't be indifferent regarding the way how to realize his conatus. So, if I know that knowledge of God and myself in context of the whole Nature will help me to gain the highest happiness and perfection, then such truly good is binding for me like a norm I have to follow. Normativity of reason's dictates and superiority of goods those dictates direct to consist, therefore, in qualitative superiority of true goods in face of apparent goods which man tends to with his inadequate knowledge. We can talk about normativity on basis of distinction between "untrue" knowledge of good and bad, based on subjective perception (cf. E4P8) and "true" knowledge of good and bad (cf. E4P14). In such a context it is, of course, of crucial importance whether Spinoza offered good and persuasive enough arguments why we should call some good "true" instead of "untrue" or "apparent". It is, therefore, one of the most important issue whether a reader has accepted his statement that "the essence of reason is nothing other than our mind insofar as it clearly and distinctly understands" (E4P26Dm), which means that mind will preserve his being best and most efficaciously if understands as more and distinct as possible and not by abandoning itself to sensual pleasures and inadequate knowledge.

Spinoza's try to construct his ethics in objectivizing and prescriptive light we can also find in his statements about "model of human nature":

So in what follows I shall mean by 'good' that which we certainly know to be the means of our approaching nearer to the model of human nature that we set before ourselves, and by 'bad' that which we certainly know prevents us from reproducing the said model. Again, we shall say that men are more perfect or less perfect insofar as they are nearer to or farther from this model (E4Praef)

This "model of human nature" refers, first of all, to "free man" who Spinoza describes in many places. Particularity of free man comes forward if we compare him with slave: slave "is guided only by emotion or belief", while free man is "guided by reason" (E4P66S). Or, slave "whether he will or not, performs actions of which he is completely ignorant", while free man "does no one's will but his own, and does only what he knows to be of greatest importance in life, which he therefore desires above all" (ibid). But, particularity of spinozistic freedom consists above all in being caused by proper nature and not by external causes. Unapproachable model of freedom is God, but Spinoza invites man to achieve as much as possible higher level of freedom because in that case he will be not tossed like wave of the sea.

Life in freedom manifest other advantages too: free man has no fear of death (cf. E4P67); he knows, in concrete situations, how to find out the right action (cf. E4P69C); he will bind himself with other free man through true friendship (cf. E4P71Dm and S); free man is veracious (cf. E4P72); free men live harmoniously in society (cr. E4P73Dm); besides, Spinoza equates our freedom with our salvation or blessedness:

From this we clearly understand in what our salvation or blessedness or freedom consists, namely, in the constant and eternal love toward God, that is, in God's love toward men (E5P36S).

If reader is not convinced completely by those Spinoza's arguments of why he should act according to the reason's dictates, Spinoza has another trump card: wise man. The wise man can function as model of human nature insofar

as he manifests the life style by which should be attracted every reasonable man who truly wants to preserve in being and increase his power of action. Spinoza is not proponent of any sort of asceticism but he promotes modesty in all body's activities and pleasures. The body must be so disposed as to be able to be affected by as great pleasure as possible, because that's the only way of our passing to greater perfection and our greater participation in divine nature, while our mind being readier for understanding many things (cf. E4P45S2). Therefore, wise man is not an ascetic but prudent and moderate hedonist:

It is, I repeat, the part of a wise man to refresh and invigorate himself in moderation with good food and drink, as also with perfumes, with the beauty of blossoming plants, with dress, music, sporting activities, theaters, and the like, in which every man can indulge without harm to another (ibid)

Besides, a wise man manifests one nobler life style. Namely, the whole Spinoza's ethical project is about helping people to – by use of adequate knowledge – leave their slavery and enter the condition of freedom in which reason's power steps forward. While ignorant, because of his inadequate knowledge, is being tossed like wave and because of that he cannot gain the true satisfaction of mind,

the wise man, insofar as he is considered as such, suffers scarcely any disturbance of spirit, but being conscious, by virtue of a certain eternal necessity, of himself, of God and of things, never ceases to be, but always possesses true spiritual contentment (E5P42S).

To make conclusion, “reason's dictates” and “model of human nature” have a common element which is, by itself, very important for every man: they are connected with behavior's model which is superior to merely subjectivist-relativistic model based exclusively on subjective evaluation of a man what is useful to him or isn't. This “objectivistic” model is the only one that makes it possible for man to proceed in freedom, happiness, activity, virtue etc., and offers the best realization of man's *conatus perseverandi* and his tendency to increase his power. It also brings, to that extent, obligation to be accepted and applied in practice. But, does it suffice for conclusion that Spinoza's ethics is prescriptive indeed?

The fact that Spinoza, through his determinism, teaches the man's basic passivity regarding what happens with him and around him and, on the other side, the fact that he still invites man to take his destiny in his hands and to adjust his behavior to objectivist model result with different interpretations regarding compatibility of his ethics' prescriptiveness and determinism (but other elements too). And so we have commentators who consider Spinoza consequent in his descriptive account of ethics as well as those who think that Spinoza promotes some sort of prescriptiveness or, at least, shows tendency toward it. It seems that this second group is bigger. Rightly!

Among the former, I'll sort out D. Garrett.⁴ Garrett thinks, in principle, that Spinoza, although in the title of his master piece says that he wants to demonstrate ethics, he doesn't do it because ethics is a prescriptive discipline and Spinoza's axioms and definitions are, by themselves, descriptive.⁵ He also rightly notes that in *Ethics* there are almost completely missing words like “should”, “must”, “may” etc. Then, in spinozism we can easily find the use of words “good” and “bad” in purely subjectivist meaning like, for example, when he says that “it is by the sovereign natural right that every man judges what is good and what is bad, and has regard for his own advantage according to his own way of thinking” (E4P37S2). Then, some main ethical categories often have non-ethical meaning.⁶ Spinoza so defines “good” as that what is useful or what brings to self-preservation; “virtue” is man's power (cf. E4P20Dm), and man is more virtuous as he tries and succeeds in self-preservation (cf. E4P20); “free” man is adequate or complete cause of his actions (cf. E1Def7); the level of perfection is equated with the level of reality (cf. E2Def6) etc. All this makes Garrett to conclude:

The ethical propositions of the *Ethics* themselves do not command, exhort, or entreat the reader. Rather, they evaluate, using four primary terms of positive

4 Cf. GARRETT, Don. Spinoza's ethical theory. In: GARRETT, Don (ed). **The Cambridge Companion to Spinoza**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 285-297.

5 Cf. GARRETT, Don. Spinoza's ethical..., op. cit., p. 285.

6 Cf. GARRETT, Don. Spinoza's ethical..., op. cit., p. 286.

ethical evaluation: 'good', 'virtue', 'guided by reason', and 'free man'. As Spinoza uses these terms, each is, or can be, defined naturalistically – that is, in natural, descriptive, nonethical terms.⁷

This would mean that Spinoza's ethical account fits within broader naturalistic context since ethical matter doesn't differ essentially from study of nature.

It is well known that Spinoza teaches that man's so called "ends" are created by projection of some good on basis of actual man's constitution or disposition. This attitude would today be termed as "emotivism" regarding the use of "good" and "bad", and Garrett says that

applications of these terms are neither true nor false, but rather are primarily *expressions* of desire, rather than, for example, descriptions of desires, or statements concerning objective features of the objects evaluated.⁸

Then, prescriptiveness of basic ethical expressions seems to be – according to Garrett – relativized by their coextensiveness.⁹ Namely, Spinoza identifies, in some places, these expressions and so says: "To act in absolute conformity with virtue is nothing else in us but to act, to live, to preserve one's own being... under the guidance of reason" (E4P24), and "to be guided by reason" is the same as "to be free" (cf. E4P66S). Aforementioned coextensiveness would allow us to pick up expression by which we shall denote some action, and this open up possibility for non-ethical interpretation of that action.

Additional reason for descriptiveness of Spinoza's ethics is Spinoza's problematic account of "free" man¹⁰ insofar as he builds on that concept certain ethical maxims (for example: "the free man never acts deceitfully, but always with good faith"; E4P72). That is, when speaking about those maxims, Spinoza obviously calls for using our imagination because he refers to imagining completely ideal man whom we could imitate as "model of human nature". Problem is in that that concept of perfectly free man is inconsistent in

itself. Man, to be completely free, must act solely from his own nature, or he has to be complete cause of his actions which would be explained only by his nature. Spinoza, on the other side, explicitly says that it is impossible for man to be completely without influence of external things (cf. E4P4). These and similar considerations made Garrett to conclude: "description of a free man is to be understood as a description of the condition and behaviour human beings approach 'insofar as' they are free".¹¹

Problematicity of Spinoza's concept of "good" is also present in some specific situations when it is put together with freedom. Spinoza says that "good" is that what promotes a long life (cf. E4P39) and, on the other side, says that "the free man never acts deceitfully, but always with good faith" (E4P72). But what if we have to lie in order to save our lives? Therefore, "we are still obliged to recognize that, in Spinoza's ethical theory, a good action can *sometimes* differ from the action of a free man".¹² This incongruence would show that "good" and "free man" are not so fixed and univocal terms as we are used to think and therefore cannot be interpreted in strictly prescriptive sense.

Garrett adduces interesting argument against prescriptiveness of Spinoza's ethics referring to essential connection between representational and affective aspects of ideas.¹³ These are two aspects of the same "mental events or entities".¹⁴ In another words, the mere perceiving of some thing as useful functions as moving. Mind doesn't consist of solely representational contents to which the tendency would be added. Garrett makes conclusion:

this inherent practicality of reason, in turn, explains how Spinoza can conceive of ethical knowledge as both naturalistic and intrinsically motivating. There is no need, and no purpose, for Spinoza to command, exhort, or entreat his readers – the reader's own reason effectively does this for him.¹⁵

7 GARRETT, Don. Spinoza's ethical..., op. cit., p. 286.

8 GARRETT, Don. Spinoza's ethical..., op. cit., p. 287.

9 GARRETT, Don. Spinoza's ethical..., op. cit., pp. 288-289.

10 Cf. GARRETT, Don. Spinoza's ethical..., op. cit., pp. 288-290.

11 GARRETT, Don. Spinoza's ethical..., op. cit., p. 290. M. Kisner will say that „free“ man is thinkable only as thought experiment and as ethical model (cf. KISNER, Matthew. **Spinoza on...**, op. cit., pp. 175-177).

12 GARRETT, Don. Spinoza's ethical..., op. cit., p. 295.

13 Cf. GARRETT, Don. Spinoza's ethical..., op. cit., pp. 296-297.

14 GARRETT, Don. Spinoza's ethical..., op. cit., p. 296.

15 GARRETT, Don. Spinoza's ethical..., op. cit., pp. 296-297.

The only thing that Spinoza had to do is to show to readers the consequences of their actions and since every person strives for self-preservation “Ethics merely shows in what that self-preservation consists and what are the most effective means to it”.¹⁶

Main arguments that can be adduced for prescriptiveness of Spinoza's ethics arise from the fact that man's essence is, in its deepest core, specific expression of God's essence, which is unlimited power. Man's actual essence, expressed through his *conatus perseverandi*, manifests itself primarily in his power of acting.¹⁷ A man can realize his power of action or activity in different ways, depending whether he was successful in doing that or not. Will he be successful or not, it depends essentially on whether he tends toward true good or apparent good.

If he tends to true good, he affirms his ontologically basic core of his being: power. Only then does he manifest greater similarity to God and, as for his practical and everyday life, he lives in more serene, peaceful, content way. Man tends toward true good if he lives under the guidance of reason, and it is exactly in this context that reason's dictates have their value and role. They refer to this anthropological core common to all people and it is therefore understandable Spinoza's trying to persuade his readers that it is in their interest to live under the guidance of reason. Since reason's dictates refer to aforementioned anthropological core, Spinoza can develop his project of de-subjectivization and universalization of “good”. Now we have no more descriptive approach according to which every man determines for himself what is good for him depending on actual constitution of body and mind or his affection but we have a move toward prescriptive

approach by which Spinoza wants to persuade reader that it is in his interest to follow the good he realized to be the true one. Here we can see the importance of adequate knowledge whereby reader of Spinoza's philosophy can understand and accept the fact that it is truly in his interest to live guided by reason. He can understand and accept this fact only after having considered himself in context of the whole Nature. In such a frame we can see as justified Spinoza's building his system starting from ontology and then, through anthropology and epistemology, arriving to correctly understood ethics. Because only starting from the doctrine of divine nature, which is power, and man's reality as one of innumerable modes which expresses that nature, man can be aware of the fact in what consists his nature and that, respecting that fact, can correctly understand which one of different possible actualizations of his nature is the only one that is correct. Actualization of his nature on basis of inadequate knowledge and passion certainly is not the correct way of man's persevering in being and increasing his power. Therefore, man becomes aware, through adequate knowledge of Nature and himself, of the fact that his actual and passive tendency for self-preservation and increasing activity doesn't match with tendency that would truly realize his power, which is the core of his essence. Exactly “this difference nourishes the value judgement about human striving in the fourth part, which transcends its mere description”.¹⁸

Therefore, we can say that Spinoza's ethical project depends on whether his reader has understood and accepted his basic ontological and anthropological premises. If we realize that it is in our true interest to live according to reason's dictates, then we should feel obligation to live that way. If we realize that we shall gain more activity, freedom, perfection and happiness if we live guided by reason, then we should feel obligation to live according to them and not according to our fortuitous tendencies. In the same manner, if we realize that it is in our interest to get as closer as possible to the model of human nature, then it can be expected that we act that way. That's why B. Smith concludes:

16 GARRETT, Don. Spinoza's ethical..., op. cit., p. 297.

17 This basic anthropological fact is nicely summarized by Bartuschat: “Activity is the essential determining characteristic of man, because, and this stands in the background of all of Spinoza's reflections, man (just as any other entity) is a modus of God, who is essentially power (1p34), so that man only brings the essence of God, power, to expression if he himself is essentially power and therein, as modified *potentia Dei*, essentially activity”. (BARTUSCHAT, Wolfgang. The Theory of the Good in Part 4 of the *Ethics*. In: HAMPE, M., RENZ, U. and SCHNEPF R. (eds), **Spinoza's Ethics. A Collective Commentary**, Leiden: Brill, 2011, p. 239).

18 BARTUSCHAT, Wolfgang. The Theory..., op. cit., pp. 240-241.

The *exemplar* clearly serves a normative function, allowing us to judge the quality of our lives and identify the obstacles that stand in the way of achieving this ideal.¹⁹

For the reason's commandments it can be said that they present information of whether some good truly contribute to self-preservation and increasing of activity or not. However, such information are not, *per se*, value neutral because they manifest superiority when compared with those made on basis of subjectivist model of defining goods based on projection of apparent goods we are used to follow. By the way, speaking of true good implies privileged point of view from which we can talk about such a good.²⁰ Spinoza expects from us to notice such a superiority:

But Spinoza is concerned with information which he thinks *must* have the same effect on *everyone* who believes it, and that entitles him to call it 'prescriptive' in a fairly strong sense.²¹

Such an information *must* have effect on man insofar as it manifests superiority in comparison to directions for behavior based on irrational tendency arisen from passion, and it must have the same effect on *everyone* because all men share basically the same essence. This essence also implies possibility of knowledge of true good in its comparative value.

Prescriptiveness implied in reason's dictates can be also shown by putting question to man who was acquainted with spinozism: "Do you really want to preserve your being and increase you power of action?" Since one can expect affirmative answer, then reason's dictates cannot function as merely value neutral information or mere direction how to live that would be on the same level of importance like the direction arisen from inadequate knowledge and passive emotions. In that sense, reason's dictates are hypothetical imperatives which, if better

understood, show themselves to be categorical. That's why E. Curley says:

His prescriptions are hypothetical imperatives with necessary antecedents, and so, in effect categorical. If you want 'to preserve your being', strive to hate no one. Well, you do want to preserve your being, and it is not a contingent fact that you do. So the command is not in any way conditional.²²

However, a reason's dictate cannot, as such, "redirect" man's behavior in a way that he simply abandons his usual practice of indulging passive emotions. This dictate must be, by itself, an emotion that can prevail over passive emotion under condition to be stronger (cf. E4P7). When a man accepts and brings about what his reason requires from him, he begins to conceive that dictate not as some norm that would be external to actual realization of his *conatus perseverandi*.²³ In that sense, we could say that prescriptiveness should turn into factual realization of *conatus perseverandi*. Only then is resolved the problem of ontological dichotomy between "to be" and "should be", or this thesis would be valid: "if his striving is led by reason, man reaches the goal" instead of thesis: "in order that man reaches his goal, which he does not necessarily reach by merely acting, he *ought* to use reason".²⁴

I believe to have shown the main reasons for descriptiveness or prescriptiveness of Spinoza's ethics. Although we can find, among scholars of Spinoza's philosophy, a greater number of those who are proponents of prescriptiveness it doesn't mean that arguments for descriptiveness are invalid or that prescriptiveness has advantage because we can probably find more scholars defending prescriptiveness instead of descriptiveness. To shed some additional light on this dilemma, it is useful to consider two additional arguments for prescriptiveness: the

19 SMITH, Steven B. **Spinoza's Book of Life. Freedom and Redemption in the Ethics**. New Haven: Yale University Press, 2003, p. 135.

20 Cf. JARRETT, Charles. Spinoza on the Relativity of Good and Evil. In: KOISTINEN, O. and BIRO J. (eds). **Spinoza's Metaphysical Themes**. New York: Oxford University Press, p. 161.

21 BENNETT, Jonathan. **A Study of Spinoza's Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 307.

22 Quoted from: BENNETT, Jonathan. **A Study...**, op.cit., p. 307. Among commentators who explicitly talk about prescriptiveness of Spinoza's ethics, we can include M. Lin who, regarding some psychological principles promoted by Spinoza (E3P27C3; E3P28 and E4P46), concludes: „Psychological principles such as these form the heart of Spinoza's moral psychology and normative ethics“ (LIN, Martin. Teleology and Human Action in Spinoza. In: **The Philosophical Review**. 115:3 (2006), p. 321.

23 Cf. BENNETT, Jonathan. **A Study...**, op.cit., p.246.

24 BARTUSCHAT, Wolfgang. The Theory..., op.cit., p. 244.

first arises from Spinoza's doctrine of ethical egoism; the second from his doctrine of mind's eternity.

But first it must be said that he was, of course, aware of the problem that prescriptiveness doesn't fit, in principle, in his ontological-deterministic conception. According to this conception, man is not substance that could, in cases of being pulled in two or more different directions, freely choose what it should do instead of what it actually tends to. On ontological level, man is one expression of divine substance and he is, in every action, completely determined to do what he exactly has done, what he actually does or what will do. If he would be faced with requirement to do this and not that because his reason tells him that, he should have capability of making decision in view of true good and not apparent good he is used to follow. But freedom of choice can be proclaimed, in spinozism, only fiction based on man's ignorance of the way in which he is determined. In another words, on ontological level, dichotomy between factual realization of *conatus* and realization that should be is forbidden. This realization always was, always is and always will be only one, according to implacable determinism that permeates every single part of reality, including man with his behavior.

It doesn't mean that man will not (sometimes, at least) act according to reason's dictates although he is used to follow apparent good. However, even in these cases it is again at work the same determinism which makes man to act according to true good. If one stresses the consequentialist aspect of Spinoza's ethics in a sense that suffice it to show the consequences of tending towards apparent or true good, it should be said again that not all men are determined to get in touch with Spinoza's thinking and that not all of those who were lucky of getting acquainted with it are ready to accept his arguments and conclusions. For those who are determined in a way of having readiness to accept Spinoza's thoughts it will be sufficient to expose the consequences to which lead tendency toward this or that good. But even in their cases it is not, ontologically speaking, about their capability of choosing true good. They are simply determined in a way that Spinoza's thoughts are sufficiently convincing for them to do what Spinoza recommends.

Our philosopher knew that things worked, on ontological level, that way and that prescriptiveness didn't fit within his system. However, he was not permitted to present things that way because he should have stated, in that case, this: "Situation, on ontological level, is such and such and reason's dictates will follow only those who are predetermined from eternity to get acquainted with my philosophy and to have affinity with it". This would be strictly elitist approach or elitist message that Spinoza couldn't afford. Why? The answer lies first of all in his doctrine known as "ethical egoism".

No matter how aforementioned elitism was undeniable fact ("All things excellent are as difficult as they are"; E5P42S), it is also undeniable that all men have, in their nature, something in common which is, *per se*, the most precious element of man's nature and which is in connection not only to "reason's dictates" and "model of human nature" but to his whole philosophy: capability of understanding. That's why Spinoza could rightly expect that all men were capable, potentially at least, of understanding and accepting his philosophy. Strictly elitist message would probably, from the very beginning, reject many people to study spinozism at all and would be additional motive and argument in hands of his opponents and enemies.

Then, explicit elitist message could have negative effects in society too. Namely, a man who lives under the guidance of reason is most useful to community because he contributes to its homogenization and harmonious coexistence. Many citizens, who are not prone to live according to reason's dictates could easily, because of their infantile inertia,²⁵ interpret them in a manner that they don't feel or don't see themselves predetermined in a sense of belonging to the elitist circle and that all what is left to them is to keep on trying to gain apparent and competitive goods. In another words, it was not in Spinoza's interest to promote radically strict determinism when it is about man's behavior because he could easily provoke resigned fatalism and passive

25 By „infantile inertia“ I understand men's proneness to live according to apparent goods, although in that case they are under strong influence of external causes like little child which depends completely on other men (cf. E5P39S).

delivering to fate and own infantile inertia. Some sort of improvement, especially of greater number of persons, he could expect if he left some room for prescriptiveness and freedom (CC) although both of them imply contingency of things. But, on the other side, it is obviously that, when speaking of practical behavior, contingency is not only desirable but unavoidable:

we plainly have no knowledge as to the actual co-ordination and interconnection of things – that is, the way in which things are in actual fact ordered and connected – so that for practical purposes it is better, indeed, it is essential, to consider things as contingent (TTP, IV, p. 427)

Besides, he was sticking to the rule:

To speak to the understanding of the multitude and to engage in all those activities that do not hinder the attainment of our aim. For we can gain no little advantage from the multitude, provided that we accommodate ourselves as far as possible to their level of understanding. Furthermore, in this way they will give a more favourable hearing to the truth (TIE, §17).

Of course, it is possible to speak about prescriptiveness and freedom (CC) only on subjective-practical level: it is understandable for ordinary man to have freedom of choosing something that he is obliged, from inside or outside, to follow; or, he will easier improve himself if he has feeling to be able to choose what his reason dictates then if he has to recognize the fact that all what he can do is to get acquainted with Spinoza's philosophy and eventually see whether he is determined in a way of having proneness to accept it and realize it in practical life. In that sense, Spinoza – faced with dilemma how to articulate his ethics: to develop objective-ontological elitism based on descriptiveness and consequentialism or subjective-practical populism based on prescriptiveness – chooses the later option. The basic reason for such a choice is anthropological and ethical fact known as "egoism".

Spinoza teaches us that every thing tries to preserve in its being, but he also says that "Nobody endeavors to preserve his being for the sake of some other thing" (E4P25), which is a corner-stone of ethical egoism. If egoism is the basic law that every thing has

to obey, then Spinoza himself had to obey it when developing his ethics. Let's put simple question: was it in Spinoza's interest that people understand "reason's dictates" and "model of human nature" in mere descriptive sense or in some obligatory and prescriptive sense? If we take in consideration that prescriptiveness offers better chances for improving greater number of persons, then the answer is clear. If Spinoza had estimated that greater number of persons would have lived guided by reason in case of exposing his ethics in purely descriptive light, he wouldn't have talked about reason's "commandments" or "dictates" but about "recommendations" or, more precisely, about "messages" insofar as reason – in merely descriptive and consequentialist sense – only offer to reader useful information about consequences to which true goods lead. Such an approach would be compatible with strict determinism but it would be, on the other side, less effective in "waking" people from their infantile inertia and in motivating to action according to true goods as defined by Spinoza. So, why it was in Spinoza's interest to achieve greater number of persons to accept his doctrine? To get some clearer answer, let us see some dramatic episodes of his life.

Spinoza, thanks to his radical religious-philosophical views, entered very early in conflict with Jewish community in Amsterdam. Spinoza's views were unacceptable and scandalous for Jewish from Amsterdam and he was excommunicated in age of 24 years. He was excommunicated by the greatest possible anathema. There were many who hated him and, allegedly, one radical Jewish even tried to kill him. There were many consequences of such an excommunication: other Jewish were not allowed to communicate with him; to welcome him in their house or to help him in some other way; to read anything written by him etc. Very soon, he was even expelled from Amsterdam.

Since he wanted to help people in their liberation from superstitions, prejudices and fears, and since he wanted to assure freedom of philosophy from theology and generally freedom of thinking and expressing in public place, he published, anonymously, his *Theological-Political Treatise* in 1670. However, reactions were much more unfavourable than he expected. Not only that theological influence was not diminished but

so desired freedom of thinking and expressing didn't increase. He only additionally fostered hatred against himself.

It is well known tragic episode with Spinoza's political protector Jan de Witt. He was regent of Netherland, with liberal worldview and, as such, meritorious for possibility that progressive book, like Spinoza's one, could be published at all. On the other side, such a book was a thorn in flesh to many influent orthodox Calvinists and church people. The mob was incited against De Witt and he was murdered in 1672. This incident made Spinoza so angry that he wanted to get out on public place and hung inscription against the mob: *Ultimi barbarorum*. Spinoza was dreaming about more tolerant and rational society where he could develop his philosophy without disturbance and fear.

Spinoza adduced, in his *Ethics*, many reasons why people should choose true good in sense how he describes it. This true good had to be presented in prescriptive light so that people would indeed choose it. In this manner, Spinoza could expect that his philosophy would have bigger effect than if he presented his doctrine descriptively, in sense of ontological-objective elitism. Namely, Spinoza was not surrounded by rational men ready for non-partial evaluating arguments *pro et contra* but with uneducated mob subjected to passive emotions, inadequate knowledge and prejudices. However, greater "rationality" didn't show either many philosophers and theologians who addressed to him severe criticism and accusations inciting mob against him. So, Spinoza could expect greater success of his enterprise if he adjusted himself to that mob (but to many educated persons as well). For this mob, it is understood that man has freedom to choose what has known as something that should be done: to ordinary man, concept of freedom (CC) and prescriptiveness is something completely understandable. That means that it was in Spinoza's interest to leave some room for prescriptiveness and freedom (CC).

If people accepted Spinoza's arguments and conclusions explicated in *Theological-Political Treatise*, he would have had advantage in sense of greater freedom for developing, communicating and possibly correcting his

thoughts. In that sense, we can say that he would have had "minimal" advantage insofar as he wouldn't be disturbed in his developing of philosophy. If this basic condition was fulfilled, he would certainly have published, in his life, his main work where he exposed directions which could motivate other people to get closer to model he talked about. If Spinoza's contemporaries notably approached to model of human nature, they could have served as example for Spinoza and additional motivation for his approaching to that model. In that sense, we can talk about "maximal" advantage Spinoza would have had if people accepted and lived his doctrine to greater extent. I repeat the basic point: Spinoza could count on greater efficacy of his messages if he presented them in prescriptive sense regardless of the fact that prescriptiveness is actually incompatible with the rest of his philosophy. In the same manner, he could count on people's feeling to be free (CC) to choose what they are persuaded to be more useful to them. In that manner, he could incite readers in easier way to act according to his suggestions no matter of how much their feeling to be free (CC) was fiction. To conclude: he had strong reasons for descriptiveness but even stronger reasons for prescriptiveness insofar as it was in his interest to persuade as many people as possible to embrace ethical life proposed by him.

Another important reason for Spinoza to permit prescriptiveness arises from his doctrine of mind's "eternity". Namely, he practically demotivated, with this doctrine, people to strive for true goods. What was the problem? Doesn't "mind's eternity" mean the same as "soul's immortality" in religious sense?

Spinoza talks very critically and ironically about mob's belief that it will be, after death, rewarded for good deeds and punished for bad deeds (cf. E5P41S). This belief essentially depends on belief that man's soul exists even after death and that man should foster the feeling of duty and piety in order to be able to fulfill God's commandments and gain the heaven:

And if men did not have this hope and this fear, and if they believed on the contrary that minds perish with bodies and that they, miserable creatures, worn out by the burden of piety, had no prospect of future existence, they would return to their own inclinations

and decide to shape their lives according to their lusts, and to be ruled by fortune rather than by themselves (E5P41S).

According to Spinoza, virtue has its value and importance in this life, that is: it is not “burden” which people must carry or pay out in this life in order to earn eternal blessedness in afterlife. For Spinoza, blessedness is not some goal achieved by living virtuously: “Blessedness is not the reward of virtue, but virtue itself” (E5P42). If “mind’s eternity” is not the same as “soul’s immortality”, then the question remains how to understand it.

Things get clearer when we see that Spinoza conceive things under two perspectives: under perspective of their atemporal or eternal essence and under perspective of this essence’s actual realization: “Nevertheless, there is necessarily in God an idea which expresses the essence of this or that human body under a form of eternity” (E5P22). Body’s essence, in a state of its spatial-temporal actualization, also has it correlate under attribute of thought: a concrete mind which is idea of this body. On basis of Spinoza’s parallelism, mind passes, in a deep ontological sense, the same fortune of its body; it, as idea of its body, is born and perishes together with its body. When body dies, body’s eternal essence remains together with its atemporal idea contained in divine intellect. Therefore, the essence of body can be conceived under the perspective of eternity or temporality; the essence of mind too (cf. E5P23Dm and S). From Spinoza’s philosophy there follows temporal and atemporal existence of mind and body.

Mind’s “eternity” refers to set of adequate knowledges or ideas that mind has when conceiving its body under the perspective of eternity (cf. E5P31Dm). All these adequate ideas make up eternal divine intellect (cf. E5P40S). Therefore, mind’s “eternity” does not refer to man’s person, self-consciousness or selfhood and can’t be understood as immortality of soul. In another words, human mind – after death – doesn’t survive its body. What are implications of such a doctrine on the ethical prescriptiveness?

It, objectively speaking, makes the speech about prescriptiveness – within spinozism – more urgent. Namely, every reason’s commandment shows the consequences to which a good action

leads. No matter of how much such an information be true (in sense that it helps man in achieving his true happiness), it can not move man to action unless it is emotion. However, ordinary reader who realizes that acting according to reason will not affect his condition after death (because mind does not survive the body) can easily find excuses for indulging his infantile inertia instead of acting guided by reason. Namely, he does not act like some machine without flash and blood equally prone for true or apparent goods. He is used to act according to his infantile inertia and acting according to reason’s commandments requires, on the other side, self-denial and unpleasant discipline. So it is easy to imagine situation in which an ordinary man will think this why: Why would I struggle to live guided by reason if my behavior does not affect my next life? Then, even if Spinoza says that living by reason leads to true happiness in this life, why would I trust him? And, even if he is right, who can guarantee that I shall achieve such a condition especially if it takes many years of unpleasant self-denial? What if I try hard to follow his suggestions and die before achieving the desirable condition? Since Spinoza’s doctrine of mind’s “eternity” can easily demotivate man in his following true goods, Spinoza had to insist on some kind of prescriptiveness so that he could count on some kind of improvement of greater part of his readers. Much efficacious approach to such a problem had Platone, who taught – in his *Phaedon* – that the way of ethical behavior in this life will certainly affect man’s condition in afterlife. The immortality of soul is the strongest and implacable mechanism which provides just punishment or reward for deeds in this life. It means that bad men will not avoid their punishment in afterlife (cf. *Phaed* 107c5-d2). So, the soul’s immortality is the reason number one why man should live by virtue (and knowledge) in this life.

This lack of motivation for living according to reason can be recompensed, at least partly, by prescriptively (and not descriptively) presented ethics, especially if Spinoza’s readers take concept of prescriptiveness and freedom (CC) for granted. It seems that prescriptiveness is unavoidable means for reaching such a sublime ethical habitus which makes it possible man’s following reason’s dictates as something natural

and not as “obligation” and in which there vanishes difference between prescriptiveness and descriptiveness. So we can conclude: Spinoza had good reasons for descriptiveness but even stronger reasons for prescriptiveness insofar as it is about efficaciousness of his ethics (and not, first of all, about compatibility of his ethics with ontology and anthropology).

3) SPINOZA'S UNOFFICIAL CONCEPT OF FREEDOM

We can see, from afore said, that ethical prescriptiveness is certainly present in Spinoza's ethical project. Of course, this prescriptiveness is not explicit, but it is present anyway. It is not of great importance whether we'll call it “soft”, “implicit” or “moderate”, but it is important that Spinoza in some way promoted it, counted on it and that it can influence man's behavior.

Insofar as a man initially perceives and conceives true good not like neutral being which can equally easily follow apparent or true goods, he has to make effort and “choose” to follow true goods after realizing that he will have more advantage if acting that way although it requires self-denial (this “self-denial” is, of course, actually self-affirmation or leads to self-affirmation because man, when guided by reason, actually affirms his essence, but it inevitably appears as self-denial to all those who have to abandon their pleasant and infantile habits). In that way, we have basic precondition for acting freely (CC). In another words, the fact that man, at least sometimes, sets apart for true goods although he has habit to act by his infantile inertia, shows that he functions like thing that, in principle, can take destiny in his hands and direct his action toward good that is truly useful to him.

Spinoza spoke of many free man's advantages, but he spoke of “free” man as a “goal” that all should approach as much as possible in order to be more active and perfect. It is supposed that man, in achieving that goal, can set apart for this goal no matter of how much it is difficult to redirect one's own life. To put it in another way, man – in order to achieve that goal – has to set apart for true goods in his life many times because his infantile inertia does not allow him to resolve this dilemma once for all. Man begins his life odyssey by being completely passive, that is, by being completely exposed to

external things and depending on them. This manner of actualization of proper *conatus* is later, by inertia, additionally confirmed and rooted if man – by following apparent goods – develops habits of exposing and connecting himself to unstable and limited external goods. But Spinoza teaches us that this way of self-preservation and increasing of power isn't good and that man should choose another way. In another words, he calls man to set apart for true goods and get closer to model of human nature. He practically sends a message: You should set apart for true good because it is truly useful for you, and you can do it!

But what about determinism as one of basic constituents of his system? How can we make compatible that man's “capability” of choosing true good although being prone to choose apparent good with doctrine that man is, in his every act, determined by God and not by himself (cf. E1P26)? Or how can we insert man's “capability” to set apart for this or that good in overall causal network in which every thing is, in its existing and acting, determined by another thing (cf. E1P28 and P33)?

Next answer seems to be the only one that satisfies: we must approach this problem from objective-ontological and subjective-practical perspective or level. On the first level, man has no capability of setting apart for something instead of something else. However he, on subjective-practical level, seems to set apart for something. Even more, he is urged – if he realized what was truly useful for him although he still has tendency to act according to his infantile inertia – to choose. How is it possible? It is possible because man does not (and can not) know in which way he is, on objective-ontological level, determined; that is, he does not know whether he is determined to act this or that way. On the other side, he is pushed to act somehow because doing nothing is not the best way of realizing his *conatus* and increasing his power of action. All what he is aware of is coexistence, in him, different tendencies every one of which offers its reasons why to be preferred instead of the other one: tendency to apparent goods offers comfortable life according to infantile inertia and tendency to true goods offers a higher level of freedom/activity/perfection/happiness. It is also possible because man feels himself to be some sort of substance and source of his actions.

Dual view on human being (on objective-ontological and subjective-practical level) refers in no way only to human freedom. It refers to much more important and ontologically deeper aspect of human behavior: activity. We must notice one important thing: Spinoza promotes greater man's activity in every field he was employed with. Let's see some examples.

As far as ethics concerns, Spinoza defines basic ethical categories under the aspect of activity: "we call good or evil that which is the cause of pleasure or pain..., that is..., which increases or diminishes, assists or checks our power of activity" (E4P29Dm). In another place, he says: "the emotion of pain is... the act of transition to a state of less perfection; that is, the actuality whereby a man's power of activity is diminished or checked" (E3DA3E). Apparent goods are not true goods because we are, in that case, exposed to the unpredictable changes of things on which our happiness depend (cf. E5P20S). Even more, Spinoza severely criticizes men who tend toward apparent goods: "avarice, ambition, lust, etc. are kinds of madness, although they are not accounted as diseases" (E4P44S). True goods bring man to what is really useful to him; that is, they bring to increasing of his perfection and power of action (cf. E4P18S).

Activity is essential moment of freedom because freedom means acting from own nature (cf. E1Def7), in which case man is active. He is passive if his actions are caused and explained by external things. In order to achieve greater level of freedom, man has, on his disposition, knowledge which helps him in moderating his passions through which he is addicted to external things and depends on them. Knowledge, on the other side, is itself emotion or incites emotion and emotions are those that determine man to specific action.

Virtue is ethical category in which it is even more evident the role of activity in Spinoza's ethics:

By *virtue* and power I mean the same thing; that is..., virtue, insofar as it is related to man, is man's very essence, or nature, insofar as he has power to bring about that which can be understood solely through the laws of his own nature (E4Def8).

It is important to actualize proper *conatus* in a way of as great as possible independence from external things. This is the only way of achieving own activity. The value and importance of acts that are brought about only by proper nature is in fact that they surely bring to man's self-preservation (cf. E3P9S). In another words, the more man's acts depend on external causes the more questionable is his self-preservation (cf. E4P37S1). Therefore, man is safest in his self-preservation when he acts solely from his nature because there can not exist in it contradictory or auto-destructive elements (cf. E3P4 and P5). When we act following solely the laws of our own nature, we certainly do what is useful for us, that is, we manifest activity or virtue. Virtue is not some label that we put on people from outside according to their actions which we find ethically worthy, but is "*power of each individual to actualize its essence*".²⁶ We actualize our essence only when we act by commandments of reason which order only what is truly useful for us.

As far as epistemology concerns, Spinoza teaches that, in the first or the lowest level of knowledge, man has inadequate knowledges because he achieves them through permanently changeable, fortuitous and subjective affections of own body (cf. E2P35S). Adequate knowledges man has in cases of the second and third kind of knowledge. Second kind of knowledge is based on what is common to all things (cf. E2P37 and P38C). In that case, he does not depend so much on changeable external things but takes in account unchangeable elements of reality. In the third kind of knowledge, or intuitive knowledge, which consists in knowing the innermost essence (cf. TIE, §95), man achieves even higher level of activity and perfection. Spinoza says that the greatest pleasure man can have in

contemplation of himself and his power of activity... Now man's true power of activity, or his virtue, is reason itself..., with which man regards clearly and distinctly... Therefore self-contentment arises from reason. Again, in contemplating himself a man perceives clearly and distinctly, that is, adequately, only what follows from his power of activity (E4P52Dm).

26 LORD, Beth. **Spinoza's Ethics.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, p.108.

As far as political level concerns, Spinoza is proponent of democracy as an ideal organization of society. In such an organization, man approaches closest to the power of action which he had in natural state. Advantage of democracy, in comparison to monarchy and aristocracy is in fact that man can be more active because he can be elected to govern, together with others, the state or he has right to elect his representative.

Therefore, Spinoza sends to his readers clear message: You are active but you can (and should) be even more active! Nice! However, what does it mean that man has activity in context of substance monism and strict determinism? Namely, in context of substance monism and determinism the existence and action of every thing or mode depends essentially on God's essence or power:

Whatever exists expresses God's nature or essence in a definite and determinate way...; that is..., whatever exists expresses God's power, which is the cause of all things, in a definite and determinate way, and so... some effect must follow from it (E1P36Dm)

Man is expression of God's essence or power, and God's essence doesn't consist only in necessary existence but in necessary acting too (cf. E1P20 and P36). Man, with his actual essence, exemplifies, concretizes, or expresses God's power. In that sense, we can say that man is, speaking of his actions, specific medium through which God's power or infinite activity is expressed:

Finite individuals can be conceived as specifically determined centers of causal activity and power, individual essences operating as modifiers determining the way in which substance and its efficacy or total power is distributed²⁷

In other words, man is one of specific media through which God's power is expressed in a

27 VILJANEN, Valtteri. **Spinoza's Dynamics of Being. The Concept of Power and its Role in Spinoza's Metaphysics.** Turku: Painosalama Oy, 2007, p.105. Although Viljanen uses term „center“, I prefer term „medium“ because „center“ could eventually insinuate its reading in the sense of the „source“ of man's activity while this possibility is excluded if we talk about man as „medium“ through which God's power is expressed. In other words, man's basic passivity or lack of activity is better expressed – I think – by term „medium“.

concrete way. He, as such – or, if we conceive things on objective-ontological level – has no (and can not have) in himself the source of his activity (because he is not substance) but is, in his existence and acting, determined completely from outside: from God. Therefore, man is not active on that basic, objective-ontological, level although he can, on subjective-practical level, feel and conceive himself as an active substance.²⁸

Spinoza counts on this dichotomy and applies it implicitly when speaking of man's activity and his freedom. Although he conceives man and other modes as expressions of God's essence, he treats man implicitly as “quasi-substance”²⁹ which has in itself the source of its activity and which can choose this or that direction of acting. However, like man can be – on objective-ontological level – only pseudo-substance in the same way he can only be pseudo-active. All the activity or power of actions belongs solely to God.

SUMMARY

We could see that Spinoza put some goals or ideals that man could and should realize in order to affirm his essence as more efficaciously as possible, or in order to preserve in his being and increase his power of acting as efficaciously as possible. Because of his infantile inertia, man can more easily chase apparent goods instead of accepting and living true goods although the second option is better not only for him but for the other people as well.

Spinoza tries to assure reader that it is good, first of all for him, to follow what is truly useful to him. Doing that, Spinoza puts aside the basic ontological premises according to which man is neither substance; nor he has the source of his activity in himself; nor he has capability of choosing this or that. However, it seems that Spinoza didn't have alternative choice but to allow, implicitly and on subjective-practical level, possibility of man's actively acting in a sense of choosing by himself, almost as being substance, this or that good. It seems that it was

28 Cf. DELEUZE, Gilles. **Expressionism in Philosophy: Spinoza.** New York: Zone Books, 1990, p.306.

29 Cf. GARRETT, Don. Spinoza's Conatus Argument. In: KOISTINEN O. and BIRO J. (eds). **Spinoza. Metaphysical themes,** New York: Oxford University Press, 2002, p.150.

important to him not to stress the difference between objective-ontological and subjective-practical level because he wanted to achieve his goal: intellectual and ethical improvement of men. In that way it happens that freedom becomes, in Spinoza's system, the goal which man can gradually achieve by applying freedom in traditional sense of capability of choice. So we can speak of two concepts of freedom in spinozism: official and unofficial.



Bibliography

BARTUSCHAT, Wolfgang. The Theory of the Good in Part 4 of the *Ethics*. In: HAMPE M., RENZ U. and SCHNEPF R (eds). **Spinoza's Ethics. A Collective Commentary**, Leiden: Brill, 2011, pp. 233-246.

BENNETT, Jonathan. **A Study of Spinoza's Ethics**, Oxford: Oxford University Press, 1984.

DELEUZE, Gilles. **Expressionism in Philosophy: Spinoza**. New York: Zone Books, 1990.

GARRETT, Don. Spinoza's ethical theory. In: GARRETT D. (ed). **The Cambridge Companion to Spinoza**, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 267-314.

GARRETT, Don. Spinoza's Conatus Argument. In: KOISTINEN O. and BIRO J. (eds), **Spinoza. Metaphysical themes**, New York: Oxford University Press, 2002, pp.127-158.

JARRETT, Charles. Spinoza on the Relativity of Good and Evil. In: KOISTINEN O. and BIRO J. (eds). **Spinoza's Metaphysical Themes**. New York: Oxford University Press, 2002, pp. 159-181.

KISNER, Matthew. **Spinoza on Human Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

LIN, Martin. Teleology and Human Action in Spinoza. In: **The Philosophical Review**, 115:3, 2006, pp.317-354.

LORD, Beth. **Spinoza's Ethics**, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

SMITH, Steven B. **Spinoza's Book of Life. Freedom and Redemption in the Ethics**. New Haven: Yale University Press, 2003.

SPINOZA, Benedict de. **Ethics** (Complete Works, trans. Samuel Shirley, Indianapolis: Cambridge, 2002).

SPINOZA, Benedict de. **Theological-Political Treatise** (Complete Works, trans. Samuel Shirley, Indianapolis: Cambridge, 2002).

SPINOZA, Benedict de. **Treatise on the Emendation of the Intellect** (Complete Works, trans. Samuel Shirley, Indianapolis: Cambridge, 2002).

VILJANEN, Valtteri. **Spinoza's Dynamics of Being. The Concept of Power and its Role in Spinoza's Metaphysics**, Turku: Painosalama Oy, 2007.



EL PROBLEMA DEL PERDÓN DIVINO SEGÚN SPINOZA

STEVE BARBONE*

Hay un cuento que ya conoce todo el mundo, pero creo que vale la pena repetirlo. Es el cuento de dos tontos, y el primer de ellos sigue golpeando su cabeza contra la pared.

– ¿Por qué haces eso? ¿No te duele la cabeza? pregunta el segundo.

– Sí, sí, dice el primero, pero ¡cuánto bien me hace cuando me detengo!

“Cuánto bien me hace cuando me detengo.” Vamos a ver que este tonto era muy sabio al decirlo.

En este estudio, comenzamos con su mismo texto difícil, y diré unas palabras sobre por qué es problemático. Sondaremos las más evidentes soluciones pero veremos que estas soluciones no son muy satisfactorias. Finalmente, propondré una solución que me vino solo recientemente.

En el capítulo 14 de su *Tratado teológico político* (de aquí en adelante simplemente el TTP) titulado “Qué sea la fe y qué los fieles; se determinan los fundamentos de la fe, y después se la separa de la filosofía,”¹ Spinoza enumera sus siete dogmas fundamentales para la religión universal. Los siete dogmas, nos dice Spinoza, forman la base de todas las enseñanzas de la Sagrada Escritura. Helos aquí:

1° Existe un Dios, un Ser Supremo, que es sumamente justo y misericordioso.

2° Es único.

3° Es omnipresente.²

* Profesor de filosofía en **SAN DIEGO STATE UNIVERSITY** donde da cursos sobre la filosofía moderna y medieval. Se interesa en el problema de la individuación et también en el papel de la mujer en la filosofía.

1 En general, sigo la traducción del TTP de Enrique Tierno-Galván, Madrid: Editorial Tecnos, 1966.

2 Aquí cambio la interpretación de Tierno-Galván del texto latino “eum ubique esse præsentem” de “Es omnipotente” a “Es omnipresente.”

4° Tiene derecho y dominio sobre todas las cosas.

5° El culto a Dios y su obediencia no es más que la caridad y la justicia, o sea el amor al prójimo.

6° Todos—y solamente aquellos—que obedecen a Dios, viviendo de este modo, se salvarán, pero los demás que viven bajo el imperio de los sentidos se perderán.

7° Dios perdona sus pecados a los penitentes.

Los que conocen un poquito la filosofía espinosista deben estar al menos un poco sorprendidos al leer estos dogmas, sobre todo el séptimo (y también pero con menos sorpresa el primero). Hay que decir que el sistema espinosista es perfectamente determinado sin ninguna excepción. Dice Spinoza, “Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna manera y en ningún otro orden que como lo han sido” (É1p33).³ Él sigue, “De lo anterior se sigue claramente que las cosas han sido producidas por Dios con una perfección suma” (É1p33escol2). Simplemente, “Dios es inmutable” (É1p19cor2). Al fin y al cabo, es bien conocido que en el sistema espinosista, Dios es la naturaleza misma,⁴ y

3 Me sirvo aquí de la notación universal para referir a los trozos de la *Ética* de Spinoza: É quiere decir *Ética*, un número que lo sigue refiere a la parte de esta, y siguiendo estos son los números para indicar sea la p(roposición), dem(ostración), cor(olario), escol(io), defaf (definición de los afectos), o sea ap(éndice). Así, por ejemplo, É4p4dem quiere decir la demostración a la cuarta proposición de la cuarta parte de la *Ética*. Para la *Ética*, me sirvo de la traducción de Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial, 1987, e indico en las notas cualquier cambio que inserto en los trozos.

4 Spinoza no se sirve de su famosa formulación de *Deus sive natura* (Dios o sea la naturaleza) en el TTP, pero se la encuentra en la É4p4dem. Ver el capítulo 16° del TTP donde escribe “Ahora bien, el poder de la naturaleza es el poder mismo de Dios, que posee derecho supremo sobre todo” (56).

¿cómo se puede decir que la naturaleza sea justa o misericordiosa y cómo puede ésta perdonar cualquier pecado? Además, “Dios, propiamente hablando, no ama a nadie ni odia a nadie. Puesto que Dios [...] no experimenta afecto alguno de alegría ni de tristeza, y, consiguientemente [...] ni ama ni odia a nadie” (É5p17cor),⁵ y por eso, no sabe ser justo ni misericordioso ni clemente. En otras palabras, es completamente indiferente a todos los asuntos humanos. En su carta del 13 de marzo, 1665, al teólogo, Willen van Blijenbergh, Spinoza explica:

Además, quisiera advertir aquí que, cuando hablamos en cuanto filósofos, no debemos usar expresiones de la teología. Pues como la teología suele representar, y no sin razón, a Dios como un hombre perfecto, en teología es coherente decir que Dios desea algo, que Dios se ofende con las obras de los impíos, mientras que se complace con las de los piadosos. En filosofía, en cambio, como vemos claramente que atribuir a Dios aquellos atributos que hacen al hombre perfecto es tan impropio como si atribuyéramos al hombre aquellos que hacen más perfecto a un elefante o a un asno, estos términos y otros por el estilo no tienen cabida aquí ni cabe emplearlos sin confundir al máximo nuestros conceptos. Por tanto, en términos filosóficos, no se puede decir que Dios pide algo a alguien ni que algo le es molesto o agradable. Pues todos éstos son atributos humanos que no tienen lugar en Dios. [Carta 23, página 211]

Por otra parte, aún la idea de pecado no toca a Dios porque, nos dice Spinoza, el pecado no existe más que en el orden civil, lo que quiere decir que el pecado se determina y se define solamente por las leyes humanas, no divinas.⁶ Sobre esta idea, Spinoza pretende seguir las palabras de San Pablo en su carta a los romanos cuando éste dice que antes de la ley, los hombres no conocían ningún pecado.⁷

5 Según Spinoza, “El *amor* es la alegría acompañada de la idea de una causa exterior” (É3defaf6) y “El *odio* es la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior” (É3defaf8) [letras bastardillas en la traducción], pero el amor se define como un paso de una perfección menor a una mayor (É3defaf2) y lo contrario por la tristeza (É3defaf3). Evidentemente, Dios no sabe pasar a una perfección ni menor ni mayor, y además, no hay ningunas causas exteriores a Dios (É1p11dem2).

6 É1ap y al É4p37escol2.

7 Romanos 7:7. Ver TTP, el capítulo 16º (56-57).

Hay más. Según Spinoza en la tercera parte de su *Ética*, en las definiciones de los afectos número 27, “El *arrepentimiento* es la tristeza acompañada de la idea de algún hecho que creemos haber realizado por libre decisión de la mente.”⁸ Hay que saber que para Spinoza, la tristeza es siempre mala. Con la idea de nuestra tristeza está la idea de que nosotros mismos hemos sido la causa de nuestra tristeza. Así sufrimos dos veces al mismo tiempo porque el arrepentimiento no es una virtud sino un vicio como dice Spinoza mismo en É4p54: “El arrepentimiento no es una virtud, o sea, no nace de la razón; él que se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable o impotente.” La vida virtuosa es la vida bendita y es la razón misma la que nos indica el camino que nos conduce a la bienaventuranza.⁹

En este texto parece haber algunas inconsistencias en la filosofía de Spinoza en cuanto a sus promesas del perdón divino, el hecho de que Dios es inmutable e indiferente a los humanos, la posibilidad de arrepentirse, y la pretensión que el arrepentimiento no es una virtud. Una posibilidad para explicarlas es recordar que el TTP y la *Ética* son dos estudios diferentes, escritos cada uno a públicos diferentes. La *Ética*, escrita en el orden geométrico que muchos piensan que es muy difícil, está destinada solamente a los filósofos mientras el TTP está escrito para todos, incluyendo el vulgo. Así no hay ningún problema porque los lectores del TTP no saben cómo es el Dios de la *Ética*. Pero es Spinoza mismo quien dice en su prefacio al TTP que no quiere que los no-filósofos lean su libro porque no pueden entenderlo y porque no son conducidos por la razón. Entonces, tenemos una razón para pensar que lo que escribe Spinoza en el TTP está escrito para los filósofos. Este punto es importante porque indica que los lectores del TTP son los filósofos y no el vulgo. Y aquí está otro problema: como los filósofos saben cómo es Dios, ellos entienden que el primer y el séptimo dogmas son, como dice Seymour Feldman en

8 Si no lo indico, todas las letras bastardillas ya se encuentran en los textos. Aquí cambio la traducción de Peña a leer “libre decisión de la mente” y no “libre decisión del alma.” El texto latino de Spinoza dice “*Pœnitentia est Tristitia concomitante idea alicujus facti, quod nos ex libero Mentis decreto fecisse credimus.*”

9 Ver É5p42 y escol.

su comentario al TTP, “strictly speaking” o sea hablando con propiedad, falsos.¹⁰ Spinoza, al contrario, no dice que los dogmas son falsos, pero no dice tampoco que son verdaderos. En efecto, nos indica que son falsos cuando en el mismo capítulo escribe “que la fe no exige tanto la verdad como la piedad” (53) y más tarde, “El fin de la filosofía no es otro que la verdad; el de la fe [...] no es otro que la obediencia y la piedad” (53-4). Y así, creemos que los dogmas no necesitan ser tanto verdaderos como piadosos para que ocasionen la obediencia.

Lo que sorprende no es solamente que un filósofo escriba lo que él sabe que es falso sino también que casi nadie diga nada sobre estos dogmas asombrosos. Los comentaristas sobre el TTP no dicen mucho sobre ellos. Ni Appuhn ni Tierno-Galván comentan sobre los dogmas. Feldman sólo dice que son falsos; los comentarios de Francès y de Wernham escriben unas notas alrededor de los dogmas pero no los tocan. La preciosa traducción francesa (que incluye el texto crítico del TTP hecho por Akkerman) de Lagrée y Moreau nos refiere simplemente al verso bíblico de Qo.7:20 (763, n18).¹¹ El gran comentario de Yaffe tiene casi cien páginas, pero no da más que unos párrafos a los dogmas. Finalmente, aún el gran estudio de Alexandre Matheron sobre el papel de la religión en Spinoza, *Le Christ et la salut des ignorants chez Spinoza (El Cristo y la salvación de los ignorantes según Spinoza)*, dedica menos que 8 páginas a todos los dogmas juntos.

Así, me parece que hay dos problemas que se encuentran aquí. Primero, hay el problema de la veracidad—¿por qué nos aconseja Spinoza creer algo que no es solamente falso sino también contrario a la razón? ¿Cómo pueden creer los filósofos en lo que creen que es falso? Dice el comentarista DeDijn que para los sabios, “La religión no puede asegurar la salvación *suprema*, la cual necesita la lucidez porque esta lucidez es incompatible con la creencia en el perdón” (“Good” 87).¹² Añade Moreau, “La solución a los

problemas que se plantea Spinoza es filosófica y no religiosa; y los problemas mismos son problemas filosóficos aunque encontramos en ellos el revés de las viejas preguntas religiosas” (15).¹³

He aquí el segundo: ¿por qué parece que casi todo el mundo pasa por este texto sin darse cuenta del primer problema? Ya vimos que los comentaristas no dicen mucho sobre estos dogmas.

Hay unas repuestas para contestar a las dos preguntas al mismo tiempo. Una de estas repuestas es la que nos ofrece Leo Strauss quien ve una especie de sentido doble en Spinoza, uno exotérico o evidente y uno esotérico o escondido.¹⁴ Según la lectura estraussiana, el vulgo puede leer el texto—el exotérico—sin ningún riesgo de perturbarse pero los sabios encuentran lo que parecen como contrasentidos que el vulgo no observa. Para los sabios, hay que buscar el significado secreto de los textos que es indicado por los dichos contrasentidos—el esotérico. Strauss ve que en esta manera, Spinoza sigue a Platón, Maimónides, y Averroës en escribiendo su filosofía sin riesgo de persecución. Según esta interpretación, quizá el problema no existe porque el sentido doble explica todo. Desafortunadamente para esta interpretación estraussiana, ya vimos que Spinoza mismo dice que no quería que las masas leyeran su libro; entonces, sin lectores del vulgo, no habrá ninguna razón para esconder nada. Es verdad que a veces los textos de Spinoza son difíciles, pero observa Donagan, “Que estos trozos sean difíciles no disculpa la licencia con la que Strauss los ha interpretado” (369).¹⁵

La otra repuesta es que la mayor parte de los comentaristas nos indican que aún siendo los dogmas falsos, esto no nos importa porque lo que es importante no es que sean verdaderos sino

10 Es el único comentario sobre los dogmas que se encuentra en su versión del TTP (162-163). Ver también la nota de Francès, 355, n 2.

11 “No hay nadie tan honrado en la tierra que haga el bien sin nunca pecar” (Qo. 7:20; *Biblia de Jerusalén*).

12 “Religion cannot provide *supreme* salvation which requires lucidity, because this lucidity is incompatible with belief in forgiveness.” [Letras bastardillas en el original. Soy yo el traductor.]

13 “La solution des problèmes qu’il [Spinoza] se pose est philosophique et non plus religieuse; et les problèmes eux-mêmes sont des problèmes philosophiques même si nous y retrouvons l’échec des anciennes questions religieuses” (Moreau 15). Soy yo el traductor.

14 Ver Strauss.

15 “That these passages are difficult does not excuse the license with which Strauss has interpreted them” (Donagan 369). Soy yo el traductor. También Errol Harris pretende mostrar que dichos indicios encontrados por Strauss en el TTP para indicar una lectura esotérica no son tales. Ver Harris.

que creyéndolos den fruto para la obediencia. Es casi lo mismo que cuando contamos a los niños acerca de los Reyes Magos—lo que importa es que los niños se comporten bien aún cuando signifique que crean algo falso. Como nos dice Matheron, la creencia en la clemencia divina es un útil psicológico muy práctico (*Christ* 87). En el TTP, el fin es la obediencia, no la verdad. Spinoza mismo lo sugiere cuando escribe, “Si los hombres no creyeran esto firmemente, no habría razón para obedecer a Dios más que a las placeres” (52). Por esto, unas creencias falsas son necesarias para la obediencia. Y un poco más tarde, añade Spinoza, “Y estas cosas [él quiere decir los dogmas] *nadie* puede ignorar que son rigurosamente necesarias de conocer para que los hombres, *sin excepción alguna*, puedan obedecer a Dios, según el precepto de la ley arriba explicado, pues quitada alguna de ellas [los dogmas], desaparece al mismo tiempo la obediencia” (52).¹⁶ Creer en los dogmas, entonces, es necesario para que todos “*sin excepción alguna*” se salven por su obediencia.

El comentarista DeDijn parece estar de acuerdo: “En la perspectiva naturalista de Spinoza, la manera en que la religión produce la salvación se puede interpretar así: la recepción y la observancia de los mensajes de la salvación **parecen** ser la *causa* que ocasiona el *efecto* positivo en las personas o grupo involucrado (quiere decir la salvación temporal o espiritual)” (DeDijn, “Spinoza” 42).¹⁷ Lo que esto quiere decir es que unas creencias falsas son aceptables y fomentadas porque son salutíferas. Entonces, si fuéramos listos y sabios, si fuéramos filósofos quienes pudieran descifrar cómo es el mundo, nos comportaríamos como

si creyéremos esos dogmas, pero—y hay que decirlo clarísimamente—no necesitaríamos los dogmas para comportarnos bien porque ya entenderíamos por la razón *sola* que debemos hacer bien a nuestros prójimos. Dice Spinoza en su *Ética*, “Al deseo de hacer bien que nace de la vida según la guía de la razón, lo llamo *piedad*” (É4p37escol1).¹⁸ Vemos que según Spinoza los que viven por la guía de la razón ya son piadosos. Entonces, los filósofos se comportan *como si* creyeran los dogmas, *como si* los obedecieran. Al menos esto parece ser la interpretación más acordada para leer la *Ética* y el TTP. Así hay una sola repuesta a los dos problemas: lo que importa es el comportamiento, y que los filósofos y las masas se comporten de la misma manera y no importe si éstos están motivados por la razón o por unas creencias falsas. Al parecer aquí está la razón por la que muchos imaginan que no vale la pena comentar sobre los dogmas.

Desafortunadamente, esto, no obstante, no explica nada sobre el problema de la veracidad de la pretensión que Dios perdona sus pecados a los penitentes. Ni tampoco toca la importancia del “como si”; los filósofos se comportan *como si* creyeran los dogmas, *como si* los obedecieran, pero “como si” no es “es.” Y todo esto no me satisface porque no veo ningún sentido con un requisito en que se crea algo que no se cree.¹⁹ Además, hay el trozo que ya vimos: “Y estas cosas [Spinoza quiere decir los dogmas] *nadie* puede ignorar que son rigurosamente necesarias de conocer para que los hombres, *sin excepción alguna*, puedan obedecer a Dios, según el precepto de la ley arriba explicado, pues quitada alguna de ellas [los dogmas], desaparece al mismo tiempo la obediencia” (52). “*Nadie* [...] *sin excepción alguna*” quiere decir todos, incluyendo los filósofos. Vamos a examinar cómo todos—las masas y los filósofos—pueden ser obedientes.

16 Soy yo quien ha puesto en letras bastardillas. Agradezco a Michael, uno de mis alumnos de la Universidad, quien llamó mi atención sobre este trozo. El texto latino de Spinoza dice, “Atque hæc omnia nemo ignorare potest apprime cognitu necessaria esse, ut homines, nullo excepto, ex præscripto legis supra explicato, Deo obedire possint, nam horum aliquo sublato tollitur etiam obedientia” (476, versión de Akkerman).

17 “In Spinoza’s naturalistic perspective, the way religion produces salvation can be interpreted as follows: the reception and observance of the messages of salvation **seem** to be the *cause* that brings about the positive *effect* in the persons or group involved (temporal, or spiritual salvation).” Soy yo el traductor que ha puesto las letras negritas; las bastardillas ya se encuentran en el original.

18 Peña en su traducción ha traducido “*Pietatem*” de Spinoza por “moralidad.”

19 Ha habido algunos estudios sobre la perspectiva de Spinoza sobre el llamado problema del engaño de uno mismo o de la *akrasia*, pero éstos nos indican que de cualquier manera que estos problemas se entiendan, lo que ocurre es que uno siempre cree o es motivado por la idea en conflicto más fuerte. En pocas palabras, aunque alguien pueda tener ideas contrarias, nadie puede funcionar (esto es, creer o actuar) según dos (o más) ideas contrarias al mismo tiempo. Ver Ablondi; Koistinen.

Hay que recordar que el sistema espinosista es determinado y que nada puede ser en ningún otro orden al que lo es (É1p33). Y aquí llegamos a una lectura por la cual podemos estar de acuerdo con Spinoza al creer que todos han de obedecer y han de comportarse de manera tal como si Dios fuera justo y misericordioso sin hacer violencia a los textos ni tampoco imputarles una interpretación estraussiana. En el capítulo 16º del TTP, Spinoza nos dice:

No reconocemos aquí diferencia alguna entre los hombres y los demás seres de la naturaleza ni entre los hombres dotados de razón, ni aquellos a quienes la verdadera razón falta, ni entre los fatuos, los locos o los sensatos. Aquel que produce una cosa según las leyes de su naturaleza, lo hace con pleno derecho, puesto que ha obrado según determinaba su naturaleza, y no podía obrar de otro modo. Por esto, entre los hombres, cuando se los considera viviendo bajo el solo imperio de la naturaleza, aquel que no conoce la razón o que no posee el hábito de la virtud y vive bajo las únicas leyes de su apetito, tiene tanto derecho como aquel que arregla su vida a las leyes de la razón: esto es, tiene derecho absoluto, lo mismo que el sabio, para hacer todo aquello que la razón le dicta, o de vivir según las leyes de la razón; el ignaro y el impotente de ánimo tienen soberano derecho a hacer lo que su apetito aconseja o a vivir según las leyes de su apetito. [56]

Entonces, vemos que todos—los filósofos e igualmente las masas—se comportan de acuerdo a la naturaleza, esto quiere decir, como Dios los manda. Esto no puede ser diferente.

Ahora, imaginemos que yo me entregue a una vida extremadamente carnal y lasciva, una vida llena de comidas grasas, borracheras, drogas, cigarrillos, encuentros sexuales con no me importa quienes, y todo lo que creemos ser vicio. Lo hago naturalmente según las leyes del apetito que me conducen, y sigo creyendo que esta vida me sirve bien porque se conforma a mis apetitos. ¡Ojalá que muy pronto me de cuenta cómo esta vida me mata! Yo no sé cuantos paros cardiacos, ni crudas, ni malos viajes, ni enfermedades de transmisión sexual sean necesarias para que por fin me arrepienta. Pero ¡cuánto me pena esta decisión! A mi no me gusta ni hacer un régimen ni sufrir los síndromes de abstinencia ni sentirme solo sin amantes, pero tolero todo esto porque tengo miedo de morir y es el miedo y no la razón

lo que me guía. Me faltan mis hábitos, aunque son malos y autodestructivos, y creo que soy yo mismo quien es la causa de mis dolores. Así vemos que Spinoza tenía razón cuando dijo que él que se arrepiente es dos veces miserable porque tiene las punzadas de la abstinencia y cree ser él el responsable. Ahora podemos preguntarnos, ¿me perdona Dios y para qué me perdona? Según Spinoza, no es el caso que he roto algún orden divino y yo no podía hacer de otro modo. Esto es imposible. Pero, ¿qué me pasa? Me siento muy bien, la comida es más rica que nunca, respiro sin tos, me duermo muy bien, no tengo más pesadillas, y esas llagas misteriosas comienzan a cicatrizar. Todo eso sucede por las leyes simples de causa y efecto, lo que quiere decir el orden inmutable de Dios. ¿Qué otros indicios necesito yo como prueba que Dios me ama, que Dios me ha perdonado? Llego a ser feliz porque creo que Dios perdona a los penitentes.

Ahora, pensemos en los sabios. Los sabios, me parece, no saben obedecer si “obedecer” quiere decir creer algo que no se cree, pero es evidente que se comportan como si fueran conducidos por las creencias falsas. Al mismo tiempo y no obstante, hay una manera por la cual los sabios al pie de la letra obedecen y ya la hemos visto. Los filósofos ya comprenden el orden divino y por esto, nace en ellos el deseo de hacer el bien porque viven según la guía de la razón, lo que Spinoza llama la piedad (É4p37escol1). Pero si debido a fuerzas externas que actúan sobre ellos caen en hábitos autodestructivos, en la medida que entienden el orden natural pueden cambiar sus vidas como si se hubieran arrepentido. Pero, en este caso, no es verdaderamente el arrepentimiento porque en lugar de alguna idea de tristeza hay la idea de alegría porque este cambio es un paso de una perfección menor a una mayor broto por sí mismos.²⁰ Además, son sabios en cuanto siguen la razón y no pudieron hacer nada de manera diferente porque obedecen perfectamente el orden divino según sus naturalezas. Es por el mismo orden divino, en el cual los filósofos siguen la razón y no sus apetitos, que estos sabios también tienen creencias verdaderas y ningunas

20 “El *contento de sí mismo* es una alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar” (É3defaf25).

falsas. En pocas palabras, su manera de obedecer es no creer ninguna falsedad.

Llegamos por fin a la respuesta a los problemas. Todos obedecen sin excepción alguna porque todos siempre obedecen a las leyes de su naturaleza. Esto quiere decir que las masas funcionan por sus creencias aún si son falsas mientras que los sabios viven según la guía de razón. Para las masas, abandonar los hábitos autodestructivos es un verdadero arrepentimiento que Dios perdona. Volviendo a los tontos, se arrepintió él que cesó de golpear su cabeza y Dios le perdonó porque Dios le hizo un bien cuando se detuvo. Claro, sus dolores de cabeza cesaron. Los sabios, al contrario, quitan sus malos hábitos pero no con tristeza sino con alegría porque comprenden que esto les permite pasar a una perfección mayor.²¹ De esta manera, éstos se comportan como si se arrepintieran.

Pero, ¿cómo entender el trozo que ya vimos que dice, “Y estas cosas [quiere decir los dogmas] nadie puede ignorar que son rigurosamente necesarias de conocer para que los hombres, sin excepción alguna, puedan obedecer a Dios, según el precepto de la ley arriba explicado” (52)? ¿Cómo podemos entender este trozo en el cual parece que Spinoza indica que todos—incluyendo los filósofos—necesitan aceptar unas creencias falsas? Ya hemos notado que los filósofos (y también cualquiera persona)—siguiendo el orden divino—no pueden creer ninguna idea que crean falsa. Aquí hay que enfocar nuestra atención sobre algunas palabras, específicamente el “para que” (“*ut*” en el latín de Spinoza), lo cual indica que no necesariamente es el caso. Lo que es necesario es que todos crean en los dogmas *si* todos pueden obedecer a Dios *según* los dogmas ya dados, pero los sabios no pueden obedecer a Dios según estos dogmas porque éstos obedecen otro orden, el de la razón y no pueden

hacer de otro modo. Entonces, todos no pueden salvarse por la creencia en estos dogmas, pero los que son capaces de creerlos, y todos éstos y solo éstos, pueden salvarse por su creencia. He aquí lo que es la fe y aquí comprendemos lo que son los fieles. Ahora recordemos el título del capítulo en el cual encontramos el trozo problemático, “Qué sea la fe y qué los fieles; se determinan los fundamentos de la fe, y después se la separa de la filosofía.” Entonces, no hay ninguna inconsistencia en el texto ni tampoco una lectura esotérica porque está escrito sobre los fieles y todos estos, los no-filósofos, necesitan creer estos dogmas. Así Spinoza no pide que los sabios crean algo que no pueden creen—que Dios perdona sus pecados a los penitentes.²²



21 Ver É4p63cordem&escol. “El deseo que nace de la razón puede brotar sólo de un afecto de alegría que no es una pasión [...] esto es, de una alegría que no puede tener exceso [...], pero no de una tristeza. Por ende, dicho deseo [...] brota del conocimiento del bien, y no del conocimiento del mal; y de esta suerte, bajo la guía de la razón apetecemos directamente el bien, y sólo en esa medida huimos del mal. Q.E.D. Escolio: Este Corolario se explica con el ejemplo del enfermo y el sano. El enfermo toma, por temor a la muerte, cosas que aborrece; en cambio, el sano goza con la comida y, de esta manera, disfruta de la vida mejor que si temiese la muerte y deseara evitarla directamente.”

22 Agradezco a Humberto Cuen por su apoyo preciosísimo al ayudarme mucho en preparar el texto en español. Cualquier falta gramatical que quede en el texto es solamente mía y ime arrepiento! (si puedo).

Bibliografía

ABLONDI, Frederick. A Spinozistic Account of Self-Deception. **NASS Monograph**, Milwaukee, v.1, p. 1-18, 1993.

Biblia de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.

DEDIJN, Herman. The Good and the True—Salvation in the TTP and the **Ethics**. En: CZELINSKI, Michael; KISSER, Thomas; SCHNEPF, Robert; SEAN, Marcel; & STENZEL, Jürgen. **Transformation der Metaphysik in die Moderne**. Würzburg: Köningshausen & Neumann, 2003. p. 78-87.

_____. Spinoza and Revealed Religion. **Studia Spinozana** v. 11, p. 39-52, 1995.

DOMINGUEZ, Atilano. La morale de Spinoza et le salut par la foi. **Revue philosophique de Louvain**, Louvain, v. 78, p. 345-364, 1980.

DONAGAN, Alan. Spinoza's Theology. En: GARRETT, Don. **Cambridge Companion to Spinoza**. Cambridge: Cambridge University Press, 343-382, 1996.

HARRIS, Errol E. **Is There an Esoteric Doctrine in the Tractatus Theologico-Politicus?** Leiden: Vanwege het Spinozahuis, 1978.

KOISTINEN, Olli. Weakness of Will in Spinoza's Theory of Human Motivation. **NASS Monograph**, Milwaukee, v. 4, 3-19, 1996.

MATHERON, Alexandre. **Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza**. Paris: Aubier, 1971.

MOREAU, Pierre-François. Spinoza—orthodoxie et hétérodoxie. En: CZELINSKI, Michael; KISSER, Thomas; SCHNEPF, Robert; SEAN, Marcel; & STENZEL, Jürgen. **Transformation der Metaphysik in die Moderne**. Würzburg: Köningshausen & Neumann, p. 12-17, 2003.

SPINOZA, Baruch. **Correspondencia**. Tr. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

SPINOZA, Baruch. **Ethics, Treatise on the Emendation of the Intellect, and Selected Letters**. Tr. Samuel Shirley. Ed. Seymour Feldman. Indianapolis: Hackett Publishing, 1992.

SPINOZA, Baruch. **Ética demostrada según el orden geométrico**. Tr. Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

SPINOZA, Baruch. **Œuvres 2. Traité théologico-politique**. Tr. Charles Appuhn. Paris: Garnier-Flammarion, 1965.

SPINOZA, Baruch. **Œuvres III. Traité théologico-politique**. Texto latino establecido por Fokke Akkerman. Trs. Jacqueline Lagrée & Pierre-François Moreau. Paris: Presses universitaires de France, 1999.

SPINOZA, Baruch. **Political Works**. Tr. A. G. Wernham. Oxford: Clarendon Press, 1958.

SPINOZA, Baruch. **Spinoza's Theologico-Political Treatise**. Tr. Martin D. Yaffe. Newburyport, MA: Focus Publishing, 2004.

SPINOZA, Baruch. **Theological-Political Treatise**. 2° ed. Tr. Samuel Shirley. Ed. Seymour Feldman. Indianapolis: Hackett Publishing, 2001.

SPINOZA, Baruch. **Tratado teológico político. Tratado político (Selecciones)**. Tr. Enrique Tierno-Galván. Madrid: Editorial Tecnos, 1966.

SPINOZA, Baruch. **Traité des autorités théologique et politique**. Tr. Madeleine Francès. Paris: Gallimard, 1954.

STRAUSS, Leo. **Persecution and the Art of Writing**. Chicago: University of Chicago Press, 1988.



A PROBLEMÁTICA DA CONSTITUIÇÃO DA MEMÓRIA COLETIVA E INDIVIDUAL NA OBRA LITERÁRIA *VER: AMOR* DE DAVID GROSSMAN À LUZ DA TEORIA DA IMAGINAÇÃO DE ESPINOSA

VIVIANA RIBEIRO*

David Grossman é um escritor judeu contemporâneo, nascido em 1954, em Israel e integra, portanto, a primeira geração de filhos nascidos após o Holocausto. *Ver: Amor* é uma obra de 1989, publicada no Brasil pela primeira vez em 1993 e o seu mote é a *shoáh*, a catástrofe do extermínio nazista que é como os judeus se referem ao Holocausto. O tema mais profundo do livro, no entanto, é: *como lembrar do que não se viveu?*

Para as comunidades judaicas, o fato de que logo não existirão mais sobreviventes, ou seja, pessoas que tenham passado diretamente pela experiência do nazismo, se apresenta como uma problemática pungente acerca da forma de transmissão desta memória não vivida para as novas gerações.

Primo Levi inicia o livro *É isso um homem?* com as seguintes palavras:

Vocês que vivem seguros
Em suas cálidas casas,
Vocês que, voltando à noite,
Encontram comida quente e rostos amigos.

Pensem bem se isto é um homem
Que trabalha no meio do barro,
Que não conhece a paz,
Que luta por um pedaço de pão,
Que morre por um sim ou por um não.
Pensem bem se isto é uma mulher,
Sem cabelos e sem nome,
Sem mais força para lembrar,
Vazios os olhos, frio o ventre,
Como um sapo no inverno.
Pensem que isto aconteceu:

Eu lhes mando estas palavras.
Gravem-na em seus corações,
Estando em casa, andando na rua,
Ao deitar, ao levantar;
Repitam-nas a seus filhos

Ou, senão, desmorone-se a sua casa,
A doença os torne inválidos,
Os seus filhos virem o rosto para não vê-los. (PRIMO LEVI, 1988, p. 9).

Primo Levi escreve para que se grave no coração; para que se repita às crianças e, assim, afirma a literatura como meio de transmissão e, até mesmo, criação de memória coletiva.

Ver: Amor, no entanto, não se trata de um livro de relatos, com objetivo de retratar a realidade. Ao contrário, é um livro que, a um só tempo, cria um mundo, resiste aos tempos sombrios – é um livro antes de tudo de resistência –, resgata e redime a vida singular dos judeus assassinados (retirando-os de uma mera estatística) e cuida de uma memória que se faz coletiva e é construída não pela vivência e experiência pessoal do escritor, mas por uma mistura de imaginação, conhecimento histórico e criação. É através deste livro que nós pretendemos tratar, portanto, das questões da imaginação, constituição de memória coletiva e resistência política.

Em texto publicado sobre o artista e escritor polonês Bruno Schulz, capturado e feito de “judeu doméstico” por um oficial da SS, que teria sido morto por outro oficial nazista, em razão de uma rixa, David Grossman escreveu:

Quando cheguei ao final do livro [de Schulz], li o epílogo, escrito por um dos tradutores de Schulz para o hebraico, Yoram Bronowski. E ali, pela primeira vez, deparei com a história da morte de Schulz:

* Mestranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE DO RIO DE JANEIRO (UFF) com a pesquisa “A potência política da literatura em Gilles Deleuze”. Seus estudos se concentram em filosofia política e literatura.

No gueto de Drohobycz, Schulz tinha um protetor, um oficial da SS que se aproveitara de seu talento fazendo-o pintar murais nas paredes de sua casa. O rival desse oficial atirou em Schulz na rua para provocá-lo. Conforme os boatos, ao se encontrarem depois do ocorrido, um disse ao outro: “Eu matei o seu judeu”, e ouviu em resposta: “Muito bem, agora eu vou lá matar o seu”.

Fechei o livro. Senti como se me houvessem espancado. Como se estivesse caindo num abismo onde tais coisas fossem possíveis.

Nem sempre um escritor é capaz de indicar o momento preciso em que um livro nasceu dentro dele. Afinal de contas, os sentimentos e pensamentos se acumulam durante anos, até que amadurecem e irrompem no ato da escrita. No entanto, embora por muitos anos eu tivesse desejado escrever sobre a *Shoáh*, foram aquelas duas frases, esse exemplo devastador da sintaxe e da visão de mundo nazista – “Eu matei o seu judeu”; “Muito bem, agora eu vou lá matar o seu” –, que constituíram o impulso definitivo, a descarga elétrica que me fez dar início à redação do meu romance *Ver: Amor*.

[...]

A partir do momento em que eu soube que me tornaria escritor, soube também que escreveria sobre a *Shoáh*. E, com o passar dos anos, tive ainda mais certeza de que não poderia realmente compreender minha vida em Israel, como pessoa, como pai, como escritor, como israelense, como judeu, até que tivesse compreendido a vida que eu não tinha vivido – nos tempos da *Shoáh*, no espaço da *Shoáh*. Queria descobrir o que existia em mim que eu pudesse ter usado para resistir ao projeto nazista de aniquilação. Como eu teria preservado minha centelha humana vivendo em uma realidade que era totalmente planejada para extingui-la?

[...]

Em *Ver: Amor*, eu me empenhei, ainda que só por umas poucas páginas, em dar vida à Era Genial¹, tal como Schulz a evocara em seus escritos. Eu escrevi sobre uma era (...) em que já não é possível pensar de um modo que produza frases como “Eu matei seu judeu”; “Muito bem, agora eu vou lá matar o seu”. E também, é claro – será preciso

dizê-lo – o urgente desejo de resgatar, de redimir a vida e a morte do próprio Schulz (GROSSMAN, 2010, pgs. 121, 122, 128 e 130)

Bruno Schulz acabou se transformando em um dos personagens de *Ver: Amor*, e nele, sua vida é reinventada, recriada e expressa pura potência de resistência.

Ver: Amor é um livro composto por quatro capítulos. No Primeiro Capítulo, o personagem central é o menino Momik, de 9 anos que vive com seus pais no recém-criado Estado de Israel. O menino vive rodeado por adultos transtornados pelo trauma dos campos de concentração, visto que a primeira geração de judeus ocupantes do novo Estado ou eram sobreviventes ou exilados.

Momik ouve a todo momento sussurros sobre a “Terra de Lá” e a “Besta Nazista”, contudo, todos que o cercam, se calam sobre a experiência vivida, restando a Momik apenas pistas fragmentárias sobre algum acontecimento que o menino sente como extremamente doloroso e amedrontador.

Momik, então, aliado à *imaginação*, passa a atuar como detetive, recolhendo dados e informações, reunindo toda espécie de “ouvir dizer”, objetos e qualquer coisa que possa lhe conduzir a compreensão sobre essa experiência latente e recalçada, não dita, mas ainda tão viva naquela comunidade.

Sobre a Terra de Lá, Momik *imagina*:

À noite, na cama, Momik fica deitado desperto e pensa. A Terra de Lá dele era um país pequeno e lindo, com florestas em torno e trilhos de trem, pequenos e lustrosos, vagões coloridos e bonitos, desfiles militares e um imperador corajoso, e um caçador real, um *kloiz*, e uma feira de gado, e animais transparentes que brilham nas montanhas como passas num bolo. Mas a desgraça é que na Terra de Lá há um encantamento. Daí em diante tudo começa a ficar nebuloso. Caiu repentinamente uma espécie de maldição sobre as crianças, e os adultos e os animais e congelou a todos. Foi a Besta Nazista que fez isso. Ela passou pelo país e sua respiração simplesmente congelou tudo. Assim fez a Rainha de Gelo em uma história que Momik leu. Momik fica deitado na cama e dá assas à *imaginação* (...). Na Terra de Lá todos estão cobertos desde então com vidro muito fino que não permite que se movam, e é impossível tocar neles, e eles

1 Título de um dos contos de Bruno Schulz

como estão vivos, mas como que não, e só uma pessoa no mundo pode salvá-los, e é Momik (GROSSMAN, 2007, p. 60).

Momik *imagina* que a Terra de Lá e a Besta Nazista guardam todo o sofrimento vivido por seus pais e por sua comunidade, mas não compreende, absolutamente, nada sobre eles e a cada noite promete a si mesmo esforçar-se mais para compreender e combater. O antagonista da saga de Momik é a Besta Nazista que o menino entende ser, literalmente, um animal. Mas que animal seria esse? É de Bela, a vizinha e dona da mercearia, que Momik ouve algumas coisas importantes sobre a Terra de Lá e a respeito da Besta Nazista:

[...] ela [Bela], como todos os outros adultos que Momik conhecia, veio da Terra de Lá, da qual é sempre proibido falar em demasia, e só se pode pensar nela com o coração, e suspirar como um *krechts*, um suspiro, tão longo como *ooiii*, como fazem, todos, mas Bela é a final de contas um pouco diferente, e dela Momik ouviu algumas coisas importantes de verdade sobre aquela terra, apesar de também ela estar proibida naturalmente de contar a ele aqueles segredos, ela, apesar disso, revelou a ele alguns indícios sobre a casa que seus pais possuíam na Terra de Lá, e foi de Bela que Momik ouviu pela primeira vez a respeito da Besta Nazista.

Bem, para dizer a verdade, Momik pensou de início que Bela estava se referindo mesmo a um monstro imaginário ou a dinossauro gigantesco que tivesse existido alguma vez no mundo e que todos temiam. Mas não ousou fazer muitas perguntas a respeito. E então, quando chegou o novo avô e os pais de Momik se tornaram ainda mais infelizes e sofriam e gritavam à noite, e já se tornara impossível suportar isso, Momik decidiu perguntar a Bela novamente, e Bela lhe respondeu azeda que há algumas coisas que ele, graças a Deus, ainda não é obrigado a saber aos nove anos, e como dedos zangados desabotoou-lhe, como de hábito, o botão superior da camisa, e disse que sufocava só de vê-lo assim, mas Momik decidiu insistir e perguntou a ela bem claro que animal era exatamente a Besta Nazista (pois ele sabia muito bem que já não existem animais imaginários e certamente também não dinossauros); Bela deu uma longa tragada no cigarro e depois o amassou com força no cinzeiro, deu um *krechts* e olhou para ele, depois torceu os lábios, não

quis falar, e apesar disso deixou escapar e disse que a Besta Nazista pode na realidade provir de qualquer animal, é só lhe darem tratamento e comida adequados – e então ela logo acendeu outro cigarro, e seus dedos tremiam um pouco (GROSSMAN, 2007, pgs. 20 e 21).

“A Besta Nazista pode na realidade provir de qualquer animal, é só lhe darem tratamento e comida adequados”. Com base nessas informações, Momik tenta criar a Besta Nazista, com objetivo de vencê-la definitivamente, pois para o menino a Besta Nazista, obviamente, ainda não foi vencida, visto o transtorno dos adultos, e no porão de sua casa, Momik aprisiona um ouriço, uma tartaruga, um sapo, um lagarto, um gato, um corvo e uma gazela, esperando que, de algum desses animais (não se sabe qual) a Besta Nazista se manifeste.

Após longo período de cultivo e observação do comportamento dos animais, Momik atesta seu flagrante fracasso em trazer a Besta Nazista para o combate e, então, constata que é hora de sair da esfera da *imaginação* e fazer o que mais o amedronta, buscar “saber mais a respeito dela e de seus crimes”. E então Momik vai à biblioteca pesquisar sobre o Holocausto:

Leu ali livros de história sem pontinhos² sobre as coisas que os nazistas fizeram, quebrou a cabeça com toda espécie de palavras e expressões que só existiam naquela época. Costumava olhar durante muito tempo fotos estranhas e de modo algum conseguia compreender o que havia nelas e o que acontecia ali e o que pertencia a quem, mas no íntimo já começava a sentir que essas fotos lhe revelavam o início do segredo que todos guardavam. Viu fotos de pais que precisavam escolher entre dois filhos qual ficaria com eles e qual iria para sempre, e tentou pensar em como eles escolheriam e de acordo com o quê, e viu como um soldado obrigava um velho a montar um outro velho como se fosse um cavalo, e viu fotos de execuções de inúmeras formas que jamais soube que existiam, e viu fotos de covas nas quais estavam enterrados juntos muitos mortos que jaziam de formas diferentes, um sobre o outro e um com o pé no rosto do outro e outro com a cabeça virada tão torta que Momik, mesmo que

2 Conforme nota do tradutor de *Ver: Amor*, os pontinhos indicam, em hebraico, as vogais e são comumente usados em livros infantis ou de poesia.

tentasse, não conseguia virar assim, e desta forma, lentamente, Momik começou a compreender coisas novas, como, por exemplo, quanto o corpo da pessoa é uma coisa frágil e quebradiça em todo tipo de formas e em todas as direções, basta que se queira quebra-lo, e como a família é algo frágil se se deseja desmontá-la, isto pode acontecer num segundo, e tudo se acaba para sempre (GROSSMAN, 2007, p. 78).

Carregado por um montante de novo conhecimento adquirido, não mais apenas pela imaginação, Momik vai até Bela em busca de respostas para o indizível:

O que são trens da morte, Bela? Para que eles mataram também criancinhas? O que as pessoas sentem quando cavam a própria cova? Hitler teve mãe? É verdade que eles tomavam banho com sabão feito de seres humanos? Onde estão matando agora? O que é *Jude*? O que são experiências com seres humanos? E o quê, e o quê, e o quê, e como e como e por quê, e Bela, que já tinha percebido o quanto isso era decisivo e importante, a tudo respondia e nada ocultava, só que seu rosto ficava triste e muito angustiado (GROSSMAN, 2007, p. 78).

Após todas as tentativas fracassadas em fazer surgir a Besta, Momik *imagina*, mas agora aliado de um pouco de conhecimento histórico, adquirido em suas pesquisas na biblioteca e pela experiência com os pais e os vizinhos que para despertar a Besta Nazista nos animais, falta um ingrediente: coloca-la de frente a um judeu e, para isso, desenha minuciosamente em seu caderno, como um judeu se parece, como se comporta, como olha para os soldados, “porque é preciso aprender muita coisa para ser realmente um judeu”:

Mas Momik foi sozinho, sem ajuda de ninguém, que conseguiu encontrar um meio de extrair a Besta de dentro dos animais do depósito, e isso foi tão simples que era difícil compreender como esta ideia não lhe passara pela cabeça antes, pois até a sua tartaruga dorminhoca se lembra de repente que é uma tartaruga quando fareja as cascas de pepino verde, e o corvo – todas as penas ficam de pé quando Momik lhe traz o *pulke* –, e como é simples compreender que tudo o que Momik precisa fazer agora é mostrar à Besta a comida de que ela mais gosta: o judeu.

Ele então começou a planejar realmente com inteligência e com cuidado. Em primeiro lugar, começou a copiar a lápis em seu caderno desenhos dos livros da biblioteca, e registrava para si mesmo toda espécie de indícios para que pudesse lembrar como um judeu se parece, como um judeu olha para os soldados, como um judeu tem medo, como é um judeu num trem, como cava uma tumba. Escreveu também de acordo com as coisas que conheceu pela sua grande experiência anterior com os judeus, como, de que forma um judeu dá um *krechts* e como grita enquanto dorme e como come um *pulke* e coisas semelhantes. Momik trabalhou como pesquisador científico e detetive ao mesmo tempo. Por exemplo, este menino desta foto aqui, este com boné, que levanta as mãos. Momik tenta adivinhar coisas interessantes a respeito deste menino, como qual seria a aparência da Besta que ele viu diante de si naquele momento, e se ele sabia assobiar usando dois dedos, e se já ouviu falar que Horodov já não é só uma cidadezinha mas um grande goleiro, e o que fizeram os pais dele para que, por este motivo, ele precisasse levantar as mãos assim, e onde eles estavam em vez de cuidar dele, e se ele era religioso e se colecionava selos verdadeiros da Terra de Lá, e se alguma vez imaginou que o Estado de Israel, em Beit Mazmil, há um menino chamado Momik Neuman. É preciso aprender tanta coisa para ser exatamente um judeu, para ficar mesmo com cara de judeu e que de seu corpo saía exatamente o mesmo cheiro que o dele, como o do vovô, por exemplo, e de Munin, de Max e Moritz, e este é um cheiro diante do qual é sabido que a Besta não pode se controlar (GROSSMAN, 2007, pgs. 79 e 80).

Então, o menino conduz seu avô e todos os vizinhos mais velhos de seu bairro para o porão e os mantém trancados com os animais, pois está convicto de que é o ódio aos judeus o elemento determinante para o aparecimento da Besta.

O experimento de Momik que mistura conhecimento inadequado (imaginação), um pouco de conhecimento histórico (pesquisa na biblioteca), a forma como seu corpo é afetado na experiência de vivência com seus pais e vizinhos (conhecimento inadequado) fracassa e tempos depois de ter soltado os animais do porão, o cheiro deles ainda permaneceu ali por muito tempo, misturado ao cheiro dos judeus.

O segundo capítulo de *Ver: Amor*, Momik já adulto se torna um escritor e cria uma nova

história para Bruno Schulz, o artista polonês capturado pelos alemães quando da invasão de sua cidade, Drohobitz, em 1941. Schulz foi feito de “judeu doméstico” por um oficial da SS e morto por outro oficial nazista alemão, inimigo do primeiro. Em um mundo em que é possível proferir as frases: “Eu matei o seu judeu”; “Muito bem, agora eu vou lá matar o seu” (GROSSMAN, 2007, p. 117).

A história que Momik vai contar apresenta um Schulz que fugiu de seu gueto, viajou de trem proibido aos judeus, se lançou no Mar Báltico, entrou em comunhão com os peixes e se transformou em um salmão. Momik criou uma história para Bruno que é uma fuga, mas não uma fuga no sentido comum, por medo dos alemães e nem mesmo como um protesto contra a guerra, mas uma fuga que é uma resistência, que afirma a vida, que sai da estatística de um milhão de mortos, para inscrever-se no grande livro da vida (GROSSMAN, 2007, p. 108).

O terceiro capítulo de *Ver: Amor*, Momik cria a história de seu avô, Anshel Vasserman, sobrevivente dos campos – um judeu que não sabia morrer. Após a terceira tentativa frustrada de mata-lo, os alemães conduzem Vasserman ao gabinete do comandante do campo e relatam o estranho acontecimento. O comandante Neigel faz um breve interrogatório:

“Tentaram também atirar”? “Sim, comandante”.

“Tentaram dentro de um caminhão”?

“Sim, comandante”.

“E com gás, me digam, tentaram”?

“Sim, comandante. Pois foi com isso que começamos”.

“E os outros? Talvez o gás esteja estragado”? “Mas, não, comandante. Pois todos os outros que estavam com ele lá dentro morreram, como sempre. Nenhuma irregularidade, a não ser com ele” (GROSSMAN, 2007, p. 232/233).

E quando Neigel passa a interrogar Vasserman diretamente, recorda que o judeu foi um grande escritor de histórias infantis, lidas pelas crianças de toda Europa. Ele mesmo, Neigel, o nazista alemão, tinha sido leitor das *Histórias das Crianças do Coração*, do judeu Varsseman.

Neste momento, Vasserman e o nazista constituem um comum, no sentido espinosano: *Todos os corpos convêm em algumas coisas* (L 2, Parte 2 da *Ética*) e assim, o nazista tomado por uma grande emoção toma uma decisão e a impõe à Vasserman: que o judeu lhe conte uma história toda noite, algo bonito e prazeroso. Vasserman, num sobressalto, quase desmaiando, contrapropõe ao oficial que a cada noite, após o término da história, que o alemão tente mata-lo mais uma vez. E assim, judeu e nazista, preso e comandante do campo de concentração, celebram um acordo de Sherazade às avessas. A cada noite uma história para o nazista e uma nova tentativa de morte do judeu, que já não quer mais viver.

Assim, todo o Terceiro Capítulo de *Ver: Amor* se desenvolve em torno da relação entre Neigel e Vasserman, com este último contando para o nazista *As últimas aventuras das Crianças do Coração*.

O quarto e último capítulo de *Ver: Amor* tem como título *A Enciclopédia completa da vida de Kazik*, sendo Kazik um dos personagens da história que Vasserman conta para Neigel no terceiro capítulo. Porém, esta enciclopédia nada mais é do que a enciclopédia do nazismo.

A partir desses elementos literários, proponho pensar a Teoria da Imaginação de Espinosa, tal como apresentada pela *Ética*, a partir da Proposição 12 da Parte 3 que demonstra que toda dinâmica da vida afetiva é permeada pela imaginação. Vejamos: “A mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do corpo” (E3P12) e seguintes:

Quando a mente imagina coisas que diminuem ou coíbem a potência de agir do corpo, esforça-se, o quanto pode, para recordar coisas que excluem a existência daquelas (E3P13).

Se imaginarmos que uma coisa que costuma nos afetar com um afeto de Tristeza tem algo semelhante a uma outra que costuma nos afetar com um igualmente intenso afeto de Alegria, nós a odiaremos e a amaremos simultaneamente (E3P17).

Para Espinosa, a imaginação, junto com os afetos, é a responsável pela formação das ideias inadequadas. Corolário da Proposição 26 da Parte II: “*Enquanto a Mente humana imagina*

um corpo externo, nesta medida, não tem dele conhecimento adequado". Isso porque, enquanto imaginamos, ou enquanto a Mente é *determinada externamente, a partir de encontro fortuito com as coisas, a contemplar isso ou aquilo* (Escólio Proposição 29, Parte II) e não conhecemos "a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo, a entender as conveniências, diferenças e oposições entre as coisas" (parte final do Escólio Proposição 29, Parte II) nada conhecemos sobre os afetos e os encontros, sobre o que pode a mente e o corpo, enquanto não formamos as noções comuns, desconhecemos a causa do nosso conhecimento e, inclusive, ignoramos a sua própria insuficiência, visto que, para Espinosa, a imaginação se dá através da associação passiva e fortuita da percepção e está sempre lançada aos encontros dos afetos.

Deleuze, no texto *As três éticas*, propõe uma leitura da Ética dividida em três elementos e a cada um desses elementos, corresponde um dos gêneros do conhecimento: (i) signos ou afetos; (ii) noções ou conceitos; (iii) essências ou percepções. E assim, Deleuze provoca:

Contrariamente ao que acreditávamos, os signos e os afetos não são e não podem ser um elemento positivo da Ética e menos ainda uma forma de expressão, pois o gênero de conhecimento que eles constituem não seria bem um conhecimento, mas antes uma experiência onde se encontram ao acaso ideias confusas de misturas entre os corpos, imperativos brutos para evitar tal mistura e buscar tal outra e interpretações mais ou menos delirantes dessas situações (DELEUZE, 2011, p. 183 e 184).

É o que acontece com Momik criança e suas tentativas infrutíferas de fazer sair de animais como ouriço, tartaruga ou gazela, a Besta Nazista. Em todo Primeiro Capítulo de *Ver: Amor* podemos verificar a operação da imaginação e do ouvi dizer, na formação de ideias inadequadas: "a Besta Nazista pode provir de qualquer animal, basta lhe darem tratamento e comida adequados". Ou então na relação estabelecida entre Vasserman e o nazista, comandante do campo de concentração, tal como narrado no Terceiro Capítulo. Em uma passagem, o nazista se mostra convicto do projeto de extermínio do qual faz parte e a criação do novo mundo e esta convicção é, por óbvio, recheada de imaginação:

Tenho pensado sobre as coisas que tem acontecido aqui entre nós e concluí que você me desdenha. A seus olhos, você é um escritor e eu um assassino. Naturalmente, no mundo antigo em que você viveu chamavam uma pessoa como eu de assassino, mas já há alguns anos o mundo mudou. Talvez você não tenha percebido, mas o velho mundo morreu. O homem antigo morreu com ele. Eu já vivo no mundo novo. No futuro que meu Führer e o Reich me prometeram. As coisas que nós aceitamos fazer pelo Reich são feitas por razões que você jamais compreenderá. Você e a sua moralzinha judaica. Não sei me explicar muito bem nesses assuntos. Para isso teremos filósofos e professores que porão a cabeça para funcionar. A mim, cabe executar ordens e nessa guerra de agora vocês pertencem ao lado perdedor e nós somos os vencedores. Assim seremos chamados nos livros de história do futuro: os vencedores (GROSSMAN, 2014, p. 287).

Como Marilena Chauí já explicou longamente no livro *Política de Espinosa*, a imaginação como produtora de ideias inadequadas, pode ter uma relação estreita com o par infernal: o tirano e o sacerdote, contribuindo para a formação das superstições mais terríveis, pois, para Espinosa, é busca por bens incertos que os homens mais facilmente são submetidos aos ditames das paixões e pela esperança de obtê-los e pelo medo de perdê-los, os homens deixam-se conduzir pelas mais diversas superstições

Contudo, retornando a esteira de Deleuze, nem a imaginação, nem os signos ou afetos podem (ou devem) ser duramente criticados, tampouco pode ser ignorado que para que ocorra a passagem para o segundo gênero do conhecimento, ou seja, a formação de ideias claras e distintas, a imaginação e as experiências afetivas são indispensáveis:

No encontro ao acaso entre os corpos podemos selecionar a ideia de certos corpos que convêm com o nosso e nos dão alegria, isto é, aumentam a nossa potência. E só quando nossa potência aumentou suficientemente, a um ponto sem dúvida variável para cada um, entramos na posse dessa potência e nos tornamos capazes de formar um conceito, começando pelo menos universal (conveniência de nosso corpo com algum outro), mesmo se na sequência, devemos atingir os conceitos cada vez mais amplos segundo a ordem da composição das relações. Há, portanto,

uma seleção dos afetos passionais e das ideias de que eles dependem, e repelir as tristezas, signos de diminuição: tal seleção de afetos é a própria condição para sair do primeiro gênero de conhecimento e atingir o conceito adquirindo uma potência suficiente. Os signos de aumento continuam sendo paixões, e as ideias que eles supõem permanecem inadequadas: nem por isso deixam de ser os precursores das noções, os sombrios percussores. Ainda mais: quando as noções comuns forem atingidas, e ações decorrerem delas como afectos ativos de um novo tipo, não desaparecerão as ideias inadequadas e os afetos passionais, isto é, os signos, nem as tristezas inevitáveis. Subsistirão, duplicarão as noções, porém perderão seu caráter exclusivo e tirânico em favor das noções e das ações (DELEUZE, 2011, p. 184 e 185).

Pode-se dizer, assim, que a imaginação, muito embora contribua para produção de ideias inadequadas, constitui uma etapa importante para a passagem do primeiro para o segundo gênero de conhecimento.

Há, ainda, um segundo aspecto no qual a imaginação desempenha importante papel que é na formação da memória e na criação do hábito, sendo certo que memória e hábito são duas estratégias associativas do *conatus* para perseveração na existência.

No *Tratado da Emenda do Intelecto* Espinosa nos fornece o seguinte conceito de memória:

[...] A memória é corroborada com o recurso do intelecto e também sem o recurso do intelecto. Pois, a propósito do primeiro caso, quanto mais uma coisa é inteligível, tanto mais facilmente é retida; e ao contrário, quanto menos, tanto mais facilmente nós a esquecemos. Por exemplo, se eu trazer a alguém uma porção de palavras soltas, ele muito mais dificilmente as reterá do que se eu trouxesse as mesmas palavras na forma de uma narração. A memória também é corroborada sem o recurso do intelecto, a saber, pela forma através da qual a imaginação é afetada por alguma coisa singular corpórea. Digo singular: a imaginação, com efeito, é afetada apenas por coisas singulares; pois se alguém tiver lido, por exemplo, apenas uma Fábula de amor, haverá de retê-la otimamente enquanto não ler muitas outras desse gênero, porque, então, ela vige sozinha na imaginação, mas se são muitas do mesmo gênero, imaginamos

todas ao mesmo tempo e facilmente elas são confundidas. Digo também corpórea: pois a imaginação é afetada apenas por corpos. Ora, como a memória é corroborada pelo intelecto e também sem o intelecto, daí se conclui que ela é alo diverso do intelecto e que no intelecto, em si mesmo considerado, não se dá memória alguma, nem esquecimento. O que será, portanto, a memória? Nada mais que a sensação das impressões do cérebro, simultaneamente com o pensamento em determinada duração da sensação, o que a reminiscência também mostra (TIE, §§81, 82, 83).

A memória é, portanto, o lugar de registro das experiências afetivas, sua constituição depende, também da imaginação, com vimos anteriormente.

No Escólio da Proposição 18, da Parte 2, Espinosa formula novamente o conceito de memória:

Se o corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois ou mais corpos em simultâneo, quando depois a Mente imaginar um deles, imediatamente se recordará dos outros.

Escólio

Daqui claramente entendemos o que seja Memória. Com efeito, não é nada outro que alguma concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, a qual ocorre na Mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano. Digo, primeiro, que a concatenação é apenas daquelas ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, e não das ideias que explicam a natureza dessas mesmas coisas. Pois, em verdade, são ideias das afecções do Corpo humano que envolvem tanto a natureza dele quanto a dos corpos externos. Digo, segundo, que essa concatenação ocorre conforme a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano para distingui-la da concatenação de ideias que ocorre segundo a ordem do intelecto, pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras e que é a mesma em todos os homens. Além disso, daí entendemos claramente por que a Mente, a partir do pensamento de uma coisa, incide de imediato no pensamento de outra coisa que nenhuma semelhança possui com a primeira (E2P18).

Em outra passagem de *Ver: Amor* podemos extrair a memória em plena atividade associativa:

quando uma ambulância municipal conduz o vovô Vasserman, sobrevivente do campo, à família do menino Momik:

O avô chegou numa ambulância do Morgen-David-Azul que parou à tarde, em meio a um temporal, junto à mercearia de Bela Marcus e dela desceu um homem gordo e bronzeado [...] e perguntou a Bela se ela conhecia aqui na rua a família Neuman, e Bela se assustou e enxugou rapidamente as mãos no avental e perguntou sim, sim, aconteceu alguma coisa? E o homem disse que não era preciso se assustar, não havia acontecido nada, o que há para acontecer?

[...] [Quando mamãe chegou] o motorista da ambulância dobrou lentamente o jornal e perguntou se eles são a família Neuman, se eles são parentes de Henri Mintz (...) e mamãe disse numa voz estranha, disse que sim, era a minha mãe, o que foi que aconteceu? E o motorista gordo sorriu gordamente e disse não aconteceu nada, o que é que havia para acontecer? Todos esperam o tempo todo que aconteça alguma coisa, só trouxemos para vocês o vovô, com parabéns (GROSSMAN, 2014, p. 9 e 11).

A memória constitui um papel fundamental no processo de reconhecimento do nosso próprio corpo, das ideias e dos afetos. É pela estratégia associativa da memória que o *conatus* pode recordar dos afetos de alegria e tristeza e, assim, a memória contribui para formação das noções comuns.

Para retornar ao problema inicial de *Ver: Amor: como lembrar do que não se viveu?* é necessário, ainda, acrescentar a noção de imitação afetiva, que retiro da Proposição 16 da Parte 3 da *Ética*:

Só por imaginarmos que uma coisa tem algo semelhante ao objeto que costuma afetar a Mente de Alegria ou Tristeza, ainda que isso em que se assemelham não seja a causa eficiente destes afetos, contudo a amaremos ou odiaremos

Demonstração

Aquilo em que se assemelham, nós o havíamos contemplado no próprio objeto com um afeto de Alegria ou tristeza; e portanto, quando a Mente for afetada

pela imagem daquilo, imediatamente será também afetada por um ou outro destes afetos e, conseqüentemente, a coisa que percebemos ter esta semelhança será por acidente causa de alegria ou tristeza; e por conseguinte, ainda que aquilo em que a coisa se assemelha ao objeto não seja a causa eficiente destes afetos, contudo a amaremos ou a odiaremos (E3P16).

Para o menino Momik, a constituição de sua própria memória, no que diz respeito ao trauma não vivido do holocausto e a constituição de si mesmo como judeu, se dará necessariamente pela imaginação e pela imitação afetiva, como quando copia em seu caderno, *para se lembrar como um judeu se parece, como olha para os soldados, como um judeu tem medo, como é um judeu no trem.*

Um dos grandes desafios que a filosofia de Espinosa nos propõe, principalmente, através da *Ética*, é compreender que a ordem e a conexão das afecções do corpo (o que produz a imaginação) regulam-se pela ordem e pelo encadeamento dos pensamentos na Mente, correspondência cuja a perfeição seria a verdadeira liberdade. Dentro deste campo afetivo, do qual não podemos sair, a constituição de Memória tem papel fundamental, como constituição do comum.

É pela memória que *Ver: Amor* foi escrito. Para contar uma outra história de resistência. É para resistir que Vasserman aceita contar uma outra história para o comandante Neigel intitulada: *A Última Aventura das Crianças do Coração* para que, como pensa o personagem, *sob as asas da águia nazista – suas penas apodreçam!* Para denunciar, uma vez mais, os últimos dos bárbaros.



REFERÊNCIAS

CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ESPINOSA, Baruch de. **Ética**. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação da tradução Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado da Emenda do Intelecto**. Tradução: Cristiano Novaes Rezende. Campinas, SP: Editora de Unicamp, 2015.

DELEUZE, Gilles. As três Éticas, In: **Crítica e Clínica**, Tradução: Peter Pál Pelbert, São Paulo: Editora 34, 1997, p. 156-170.

GROSSMAN, David. **Ver: Amor**. Tradução: Paulo Geiger, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GROSSMAN, David. A Era Genial. A lenda de Bruno Schulz. **Revista Serrote**. n.5, p. 116-135, Mai. 2010.

LEVI, Primo. **É isso um homem?** Tradução: Luigi Del Re, Rio de Janeiro: Rocco, 1988.



RESUMOS DOS ARTIGOS

SPINOZA E BOHM: UM POSSÍVEL DIÁLOGO

Claudio de Souza Rocha
Roberto Leon Ponczek

RESUMO

Com este artigo, pretendemos uma aproximação entre a filosofia de Spinoza (1632-1677) e a física teórica de David Bohm (1917-1992), a fim de identificar algumas possíveis convergências entre ambos. De fato, defendemos a hipótese de que a metafísica de Spinoza é compatível com a interpretação determinística da física quântica elaborada por Bohm, por está em conformidade com a compreensão determinista de Spinoza sobre a realidade.

PALAVRAS-CHAVES: Spinoza. Bohm. Totalidade. Variáveis ocultas.

ABSTRACT

With this article, we want a rapprochement between the philosophy of Spinoza (1632-1677) and the theoretical physics of David Bohm (1917-1992), in order to identify some possible similarities between both. In fact, we defend the hypothesis that the metaphysics of Spinoza is compatible with the deterministic interpretation of quantum physics developed by Bohm, by complies with the deterministic understanding of Spinoza about reality.

Keywords: Spinoza. Bohm. Wholeness. Hidden variables.



A RELAÇÃO ENTRE MENTE E CORPO NA ÉTICA DE ESPINOSA: EM TORNO DA NOÇÃO DE PARALELISMO

Felipe Fernandes

RESUMO

No presente artigo busca-se delinear os pontos centrais da tese do paralelismo na filosofia de Baruch Espinosa. Apesar de não ser um conceito seu, mas uma formulação de seus comentadores, ela define os aspectos mais gerais da relação entre mente e corpo no espinosismo, embora não seja um conceito livre de polêmicas.

PALAVRAS-CHAVES: Espinosa, paralelismo, relação corpo/mente, imanência, filosofia moderna.



A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU (UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)

Homero Santiago

RESUMO

Este trabalho integra um conjunto de estudos dedicados ao entendimento da ruptura espinosana com a comunidade judaica de Amsterdã e seu propósito é apresentar de maneira bastante sucinta as Inquisições ibéricas e sua especialização na perseguição a judaizantes ou marranos no período moderno.

PALAVRAS-CHAVE: Inquisição. Judaísmo. Marranismo. Cristãos-novos.

RÉSUMÉ

Ce travail fait partie d'une série d'études consacrées à la rupture de Spinoza avec la communauté juive d'Amsterdam ; notre but est de présenter très brièvement les Inquisitions ibériques et leur spécialisation dans la poursuite de judaïsants ou marranes à l'époque moderne.

MOT-CLÉS: Inquisition. Judaïsme. Marranisme. Nouveaux Chrétiens.

**SPINOZA'S DUAL VIEW ON HUMAN FREEDOM**

Miroslav Fridl

ABSTRACT

The issue of freedom in Spinozism is maybe one of less controversial because we can find in Spinoza's works many places where he describes freedom of God and man as action determined by proper nature. God is absolutely free and man can achieve always higher degree of freedom. It means that he is less affected by external things and actions originates from his nature and is explicable by it. Spinoza's strict determinism does not allow freedom in traditional sense of capability of choosing among more options and such a freedom can be labeled only as fiction because every event in the world, including human behavior, is predetermined from eternity. But, it is interesting to see that Spinoza actually needs exactly the freedom in sense of capability of choice. In other words, Spinoza in some way obliges man to seek for goods that are really useful to him and, indirectly, to other men: man should act according to his reason's dictates and should follow model of human nature. The point is that "should" presupposes "can". The crucial issue in that story is the one regarding prescriptiveness or descriptiveness of his ethics. Strictly speaking, prescriptiveness does not fit within his overall system but Spinoza actually promotes prescriptiveness and presupposes that men will act as being free in sense of capability of choice. In other words, he treats this problem on two different ways: on objective-ontological and subjective-practical level. On former level, there is (and only can be) descriptiveness and freedom in sense of acting by own nature, but Spinoza obviously realized that more men will accept and realize in practice his suggestions how to live if he promotes prescriptiveness and freedom in a sense of capability of choice. That is why he, implicitly, promotes prescriptiveness and freedom as capability of choice. In that sense, we can speak about official and unofficial concept of freedom in Spinozism.

Keywords: Un/official concept of freedom. Determinism. Descriptiveness. Prescriptiveness. Activity. Objective-ontological level. Subjective-practical level. Substance monism. God.



EL PROBLEMA DEL PERDÓN DIVINO SEGÚN SPINOZA

Steven Barbone

RESUMEN

Con el determinismo de Spinoza y la inmutabilidad divina, no hay razón de hablar de pecado o cómo Dios sea capaz de perdonarlo. Sin embargo, todos sin excepción—tanto el vulgo y los filósofos—están llamados a la fe y la obediencia. Vemos cómo esto es posible en el sistema spinozista.

PALABRAS CLAVE: Arrepentimiento. Fe. Obediencia. Pecado. Perdón.

RESUMO

Com o determinismo de Spinoza e a imutabilidade divina, não há razão de falar de pecado ou como Deus seja capaz de perdoá-lo. No entanto, todos, sem exceção – tanto o vulgo quanto os filósofos – são chamados à fé e à obediência. Vemos como isto é possível no sistema spinozista.

PALAVRAS-CHAVES: Arrependimento. Fé. Obediência. Pecado. Perdão.



A PROBLEMÁTICA DA CONSTITUIÇÃO DA MEMÓRIA COLETIVA E INDIVIDUAL NA OBRA LITERÁRIA *VER: AMOR DE DAVID GROSSMAN À LUZ DA TEORIA DA IMAGINAÇÃO DE ESPINOSA*

Viviana Ribeiro

RESUMO

A obra literária *Ver: Amor* de David Grossman é um romance da literatura contemporânea israelense e cria quatro visões diferentes sobre a catástrofe do holocausto. Na primeira parte, acompanhamos as investigações intensas do menino Momik sobre aquilo que ninguém fala, mas que constitui uma tensão latente em todos ao seu redor: os fatos ocorridos na “Terra de Lá” e o surgimento da “Besta Nazista”. Na segunda, Momik já adulto e escritor recria a história do desaparecimento do pintor judeu Bruno Schultz assassinado pelos alemães. Na terceira seção, temos relação (fabulada) entre Vasserman, tio-avô de Momik, e o oficial nazista Neigel, em um dos campos de concentração e, por fim, na quarta parte temos a enciclopédia da vida de Kazik, um dos personagens criados por Vasserman, que se expressa, na verdade, como enciclopédia do nazismo. A formação da memória coletiva do trauma vivido pelos judeus durante a Segunda Guerra é uma constante que perpassa as quatro partes do livro e se apresenta como marca silenciosa e incontornável na constituição do novo Estado de Israel. A transmissão para as novas gerações, da experiência da *Shoá*, considerando que em pouco tempo não haverá mais sobreviventes, é uma problemática pungente nos estudos hebraicos atuais. *Ver:Amor* ilustra a transmissão e a formação desta memória coletiva, principalmente, através da imaginação e da imitação afetiva e este foi o mote que me impulsionou a pensar nas proposições espinosanas da Parte 2 e 3 da *Ética* que tratam da imaginação, memória e imitação afetiva como dinâmicas de socialidade imprescindíveis para composição política coletiva.

PALAVRAS-CHAVES: Literatura. Espinosa. Imaginação. Memória coletiva.

RESUMÉ

L'œuvre littéraire Voir: Amour de David Grossman est un roman de la littérature israélienne contemporaine et crée quatre vues différentes de la catastrophe de l'Holocauste. Dans la première partie, nous suivons l'enquête intense garçon Momik sur ce que quelqu'un dit, mais qui est une tension latente tout autour: les événements de la «Terre Ici» et l'émergence de «Bête nazie.» Dans le second, Momik un adulte et écrivain recrée l'histoire du peintre disparition juive Bruno Schultz assassiné par les Allemands. Dans la troisième section, nous avons la relation parmi Vasserman, oncle de Momik, et l'officier nazi Neigel, dans l'un des camps de concentration et enfin dans la quatrième partie, nous avons l'encyclopédie de la vie de Kazik, l'un des personnages créés par Vasserman, qui est exprimé, en fait, comme l'encyclopédie nazis. La formation de la mémoire collective du traumatisme subi par les Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale est une constante qui traverse les quatre parties du livre et est présenté comme marque silencieuse et constant dans la constitution du nouvel Etat d'Israël. La transmission aux nouvelles générations, l'expérience de la Shoah, considérant que, bientôt, il n'y aura pas d'autres survivants, est un problème les études hébraïques actuelles. Voir: Amour illustre la transmission et la formation de cette mémoire collective, principalement par l'imagination et l'imitation affectueuse et ce fut la raison qui m'a propulsé à penser espinozas propositions de la Partie II et III de l'Éthique traitant de l'imagination, de la mémoire et de l'imitation affective comme dynamique essentielle pour la composition politique collective.

MOTS-CLÉ: Littérature. Espinosa. Imagination. Mémoire collective.



COMO PUBLICAR

A revista **Conatus** destina-se a publicar textos originais de qualidade sobre a filosofia de **BENEDICTUS DE SPINOZA**, ou de algum tema por ele abordado em suas obras, ou ainda de Autor que com ele tenha dialogado, escrito nas principais línguas ocidentais: francês, inglês, espanhol, alemão e italiano, além do português, obviamente.

Sempre que possível, procuraremos garantir um percentual mínimo de 70% dos textos publicados serem originais e produzidos por autores de instituições diferentes da que edita a Revista.

Os textos a publicar podem ser ensaios, artigos originais ou resenhas de obras acerca de Spinoza ou de temas por ele abordados, bem como de traduções destas ou de comentadores de sua obra. Excepcionalmente, podemos publicar artigos já publicados noutras revistas que não sejam de fácil acesso, ou que estejam esgotadas.

No caso de ensaios, artigos ou resenhas originais, ou ainda traduções inéditas em português ou castelhano, os Direitos Autorais para os textos publicados na revista **Conatus** permanecem com o autor, havendo apenas a cessão do direito de primeira publicação à revista **Conatus**. No caso do texto ser publicado noutras revistas ou livros, solicitamos que o autor cite a revista **Conatus** como local original de publicação.

No caso de traduções solicitamos que sejam observados os dispositivos legais pertinentes, aplicados no país do tradutor, para os Direitos Autorais do autor a ser traduzido, evitando com isto o desrespeito aos direitos do autor. No caso do Brasil, deve-se consultar a **LEI 9610, DE 19 DE FEVEREIRO DE 1998**, que prevê no Capítulo III, Artigo 29, inciso IV a necessidade de autorização prévia e expressa do autor para a utilização da obra, por quaisquer modalidades, como por exemplo, a tradução para qualquer idioma. O Artigo 41, do mesmo Capítulo III, prescreve que os direitos patrimoniais do autor perduram por setenta anos contados de 1º de janeiro do ano subsequente ao de seu falecimento, obedecida a ordem sucessória da lei civil.

Como os textos da revista **Conatus** são integralmente disponibilizados ao público, solicita-se que os mesmos sejam utilizados apenas em aplicações educativas, de pesquisa e absolutamente não comerciais. Além disso, solicita-se também que seja sempre citada a fonte, bem como o(s) autor(es).



PERIODICIDADE E PRAZOS PARA SUBMISSÃO DE TEXTOS

A revista **Conatus** será editada semestralmente, no mês de julho e de dezembro. Os prazos para submissão de textos serão:

Para o primeiro número do ano: **Até o dia 31 de julho**

Para o segundo número do ano: **Até o dia 30 de novembro**



PROCESSO DE SUBMISSÃO DE ARTIGOS/TRADUÇÕES/RESENHAS/ENSAIOS

Os textos devem ser submetidos através do site da Revista **Conatus** (<http://seer.uece.br/?journal=Conatus&page=index>), seguindo as instruções ali descritas. Na eventualidade de qualquer dificuldade na submissão, pode-se entrar em contato com os Editores nos seguintes endereços eletrônicos: **revistaconatus@terra.com.br** ou **gt_spinoza@terra.com.br**

As submissões serão enviadas pelo Editor, após análise prévia pela COMISSÃO EDITORIAL, aos membros do CONSELHO EDITORIAL, que irão ler, podendo recomendar ou não a sua publicação, solicitando ou não correções.

Adotamos o sistema duplo-cego como critério para a avaliação dos textos enviados para publicação, por ser o mais democrático e com maior possibilidade de imparcialidade. Neste sistema, o texto é enviado sem nenhuma identificação do seu autor a dois pareceristas. A aprovação para publicar ocorrerá após o retorno de no mínimo um parecer favorável à publicação. No caso de pareceres contrários, o texto será enviado para um terceiro parecerista analisar.



FORMATAÇÃO DO TEXTO A SER SUBMETIDO

Visando seguir uma padronização nacional, e facilitar o trabalho de editoração final da Comissão Editorial, solicitamos aos autores que irão submeter seus textos à Revista **Conatus**, que adequem seus artigos às seguintes orientações, conforme preconizam as Normas da ABNT:

1 Solicitamos aos autores/tradutores adequarem seus textos às novas regras da ortografia para a língua portuguesa.

2 Os textos devem estar digitados no formato A4, em espaço 1,5, fonte **CHARTER BT (PREFERENCIALMENTE)** ou Times new-roman, tamanho **12** para o corpo do texto, **11** para as citações de mais de três linhas (**DEVEM ESTAR SEM ASPAS**) e **10** para as notas de rodapé (**UTILIZAR OS RECURSOS DO PRÓPRIO WORD**). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em **1,2 cm**. Na dúvida quanto aos espaços, margens, citações, etc., porventura empregados, deve-se consultar as normas da ABNT pertinentes.

3 Os artigos não devem exceder as 20 páginas e devem incluir na primeira página um RESUMO INDICATIVO (NBR 6028 - ABNT), com no máximo 300 caracteres com espaço e cinco PALAVRAS-CHAVE, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto, no idioma do texto. Além disso, deve-se incluir um ABSTRACT e KEYWORDS com as mesmas formatações.

4 Deve-se incluir uma pequena apresentação do autor e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.

5 Para a citação das obras de **BENEDICTUS DE SPINOZA** recomendamos para a **ÉTICA** indicar as Partes em algarismos arábicos 1, 2, 3, 4 ou 5, seguida pela abreviatura das divisões internas destas, como por exemplo, DEF para definições, AX para axiomas, P para proposição, S para escólio, C para corolário, etc. acompanhado dos números das mesmas também em algarismos arábicos. Para as outras obras de Spinoza, recomenda-se citar o número dos capítulos e/ou dos parágrafos, conforme o caso. Por exemplo, para citar o escólio 2 da proposição 40 da parte três da **ÉTICA**, citamos entre aspas (menos de três linhas), com a referência logo após entre parênteses: “O esforço por fazer o mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal que nos foi infligido, chama-se vingança.” (**E3P40S2**).

6 Deve-se também acrescentar as **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**, conforme os modelos a seguir:

6.1 Livro

FREUDENTHAL, Jacob. **Die Lebensgeschichte Spinoza's**. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1899.

6.2 Artigos em periódicos

FERREIRA, Maria Luisa Ribeiro. Espinosa a partir de um poema. **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v. 1, n. 2, p. 61-68, Dez. 2007.

6.3 Livros Organizados ou Coletâneas

TATIÁN, Diego (Comp.). **Círculo Spinociano de la Argentina - Spinoza: Segundo Coloquio**. Córdoba (Argentina): Altamira, 2006.

6.4 Capítulo de livros sem autor específico

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três Éticas. In: DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170.

6.5 Capítulos de livro com autor específico

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *Spinoza, Descartes y Elisabeth. Una misma pregunta sobre el gobierno de los afectos*. In: FERNÁNDEZ, Eugenio; CÁMARA, María Luisa de la (Edición de). **El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza**. Prólogo de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Editorial Trotta, 2007. (Colección Estructuras y Procesos). p. 495-508.

6.6 Textos consultados na Internet

COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza: por Colerus**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>. Acesso em: 18 set. 2018.

6.7 Prefácio e outras partes com autor específico

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilingue Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos). p. 11-19.



**ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA ARGENTUM NOSTRUM
EM ANTIQUE No 14, CASLON OPEN FACE, DAVYS
DINGBATS 1, CHARTER BT, PCORNAMENTS E
SIGNS MT, PARA O GT BENEDICTUS DE SPINOZA EM
AGOSTO DE 2018.**