



**Revista**  
**CONATUS**

---

FILOSOFIA DE SPINOZA



# Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 3 - NÚMERO 5 - JULHO - 2009

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



© 2009 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** ESTÁ INDEXADA NO DOAJ - DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS  
<http://www.doaj.org/>.

DISPONÍVEL TAMBÉM EM

<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/157526/index.html>

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



**Revista Semestral publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA,  
vinculado ao CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE  
em co-edição com a EDUECE  
VOLUME 3 - NÚMERO 5 - JULHO - 2009  
FORTALEZA, CEARÁ**

**Revista**  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 3 - NÚMERO 5 - JULHO - 2009

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

**PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY**

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

**CAPA /GRAPHICS EDITOR**

LEONARDO MOREIRA

**EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING**

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

**REVISÃO GERAL**

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

**IMPRESSÃO/PRINTING**

REPROGRAFIA DO CMAF - MIOLO

PÁDUA GRÁFICA - IMPRESSÃO DA CAPA E MONTAGEM

**TIRAGEM/CIRCULATION**

300 EXEMPLARES/COPIES

**Revista**  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA



PRODUZIDO COM  
PAPEL RECICLADO

**CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US**

Revista **Conatus**

PROF. DR. EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (EDITOR)

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

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

CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil

conatus@uece.br

gt\_spinoza@terra.com.br

**Revista**  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 3 - NÚMERO 5 - JULHO - 2009

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

**REITOR**

*Francisco de Assis Moura Araripe*

**VICE-REITOR**

*Antônio de Oliveira Gomes Neto*

**PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO**

*José Jackson Coelho Sampaio*

**CENTRO DE HUMANIDADES**

*Marcos Antonio Paiva Colares (Diretor)*

**MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

*Marly Carvalho Soares (Coordenadora)*

**EDUECE**

*Liduína Farias Almeida da Costa (Diretora)*

**GT BENEDICTUS DE SPINOZA**

*Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Coordenador)*

Revista  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA



# Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 3 - NÚMERO 5 - JULHO - 2009

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

## EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

## COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO

JEFFERSON ALVES DE AQUINO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

LEONARDO MOREIRA

## CONSELHO EDITORIAL/EDITORIAL ADVISORS

**AYLTON BARBIERI** - UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA - UEL (LONDRINA-PR, 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)

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

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

**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** - UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - UERJ (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** - PPG-FILOSOFIA UNIVERSIDADE GAMA FILHO - RJ (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)

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

**Revista**  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 3 - NÚMERO 5 - JULHO - 2009

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

**EDITORIAL, p. 9**

**A ENDORECONSTRUÇÃO DO CONTRATO SOCIAL EM SPINOZA**  
ANDRÉ CAMPOS, p. 11

**CIÊNCIA INTUITIVA E TRANSINDIVIDUALIDADE**  
ANDRÉ MENEZES ROCHA, p. 27

**MEDO E SERVIDÃO EM ESPINOSA E REICH**  
DANIEL CAMPARO ÁVILA, p. 35

**SPINOZA Y LA PAZ**  
DIEGO TATIÁN, p. 45

**SOBRE A PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM BENEDICTUS SPINOZA**  
ÍRIS FÁTIMA DA SILVA, p. 51

**RELIGIÃO E POLÍTICA: O NÚCLEO COMUM**  
LEON FARHI NETO, p. 55

**A FELICIDADE EM LEIBNIZ E ESPINOSA**  
MARCOS FERREIRA DE PAULA, p. 67

**SPINOZA E O INFINITO - A POSIÇÃO DO PROBLEMA**  
MAURÍCIO ROCHA, p. 71

**DEUS, NATUREZA E SUBSTÂNCIA: ESTUDOS SOBRE SPINOZA E A ESCOLÁSTICA**  
NASTASSJA SARAMAGO DE ARAUJO PUGLIESE, p. 81

**A VIDA E O ESPÍRITO DO SENHOR BENOIT DE SPINOSA**  
JEAN MAXIMILIAN LUCAS  
TRADUÇÃO E NOTAS DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, p. 89

**PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA CARTESIANA, I (AXIOMAS 4-11, PROPOSIÇÕES 5-8)**  
BENTO DE ESPINOSA  
TRADUÇÃO DE HOMERO SANTIAGO, p. 103

**DICTIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE - I. ESCLARECIMENTO**  
PIERRE BAYLE  
TRADUÇÃO DE MARCELO DE SANT'ANNA ALVES PRIMO, p. 109

**RESUMOS DOS ARTIGOS, p. 115**

**COMO PUBLICAR, p. 121**

Revista  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA



# EDITORIAL

*Cognitio boni et mali nihil aliud est,  
quam laetitiae vel tristitiae affectus,  
quatenus eius sumus conscii*<sup>1</sup>.

BENEDICTUS DE SPINOZA

Revista  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA

Neste primeiro número de 2009 de nossa **REVISTA CONATUS - FILOSOFIA DE SPINOZA**, estamos publicando dois artigos produzidos por colegas do exterior – mais precisamente da Argentina e de Portugal –, três traduções e sete artigos oriundos dos estados brasileiros do Rio de Janeiro, São Paulo, Ceará, Bahia, Rio Grande do Norte e Santa Catarina. Como de hábito, os artigos foram dispostos em ordem alfabética pelo primeiro nome do autor.

Assim, iniciamos este número com um texto de **ANDRÉ CAMPOS**, de Portugal, que nos traz uma análise da evolução conceitual de Spinoza, ou uma “endoreconstrução do contrato”.

No segundo artigo, **ANDRÉ MENEZES ROCHA** (FFLCH/USP), apresenta um estudo das categorias da transindividualidade que Etienne Balibar utiliza como “esquema” para a elaboração da ciência intuitiva da sociedade e da política, juntamente com as categorias da temporalidade plural de Vittorio Morfino.

A seguir, no terceiro artigo, **DANIEL CAMPARO AVILA**, de São Paulo, expõe algumas ideias, formuladas por Benedictus de Espinosa e Wilhelm Reich, a respeito do papel do medo na constituição e manutenção do poder do Estado.

No artigo seguinte, **DIEGO TATIÁN** (UNC-Argentina), apresenta-nos uma análise sobre a paz, pensada no sentido spinozista.

Por sua vez, **ÍRIS FÁTIMA DA SILVA**, do Rio Grande do Norte, se propõe a examinar a prova da existência de Deus em Benedictus Spinoza indagando a partir da definição de “*causa sui*” onde Spinoza concebe a natureza como existente, uma existência que está contida na essência.

Na sequência, nosso colega de Santa Catarina, **LEON FARHI NETO**, discute a proposta spinozista de uma conjunção teológico-política, a partir de sua análise do *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS*.

**MARCOS FERREIRA DE PAULA**, (USP) analisa o conceito de felicidade em Leibniz e Espinosa e a repercussão destas em suas respectivas e diferentes concepções metafísicas.

**MAURICIO ROCHA** (UERJ), por sua vez, vai analisar a questão do infinito, apresentando-nos a posição do problema, a partir de uma leitura da CARTA 12.

A seguir, **NASTASSJA SARAMAGO DE ARAUJO PUGLIESE**, apresenta o seu trabalho sobre as relações entre Spinoza e a Escolástica no âmbito da discussão entre nominalistas e realistas.

Nossa primeira tradução deste número é a biografia intitulada A VIDA E O ESPÍRITO DO SENHOR BENOIT DE SPINOSA, supostamente escrita pelo seu discípulo Lucas, realizada por **EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO** (UECE-Ceará).

---

<sup>1</sup> Tradução: “O conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes.” (ÉTICA, Parte IV, Proposição VIII).

Na sequência, **HOMERO SANTIAGO**, nosso colega e colaborador assíduo de São Paulo, dá continuidade à sua tradução dos **PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA CARTESIANA**, de Bento de Espinosa, trazendo-nos neste número os axiomas 4 a 11 e as proposições 5 a 8 da primeira parte.

Encerramos este número com a tradução de um extrato do **DICIONÁRIO HISTÓRICO E CRÍTICO**, de Pierre Bayle, intitulado **ESCLARECIMENTO**, realizada pelo colega da Bahia, **MARCELO DE SANT'ANNA ALVES PRIMO**.

Aproveitamos a oportunidade para reiterar o convite a todos aqueles que se interessam pelo filósofo holandês, ou pelos temas por ele abordados, para enviar seus textos para serem publicados em nossa revista, lembrando que os mesmos devem ser adequados às novas regras da ortografia para a língua portuguesa.

**EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (Editor)**

# A ENDORECONSTRUÇÃO DO CONTRATO SOCIAL EM SPINOZA

ANDRÉ CAMPOS\*

## I. ENDORECONSTRUÇÃO

Spinoza não é um filósofo do senso comum. A sua construção filosófica em modelo sistêmico é de livre acesso a todos os capazes de entendimento, sages e vulgos, mas repleta de áreas restritas ao vulgo que insista em permanecer nos meandros do senso comum. É que a excelência culminando o sistema, diz Spinoza na *Ética* (E V P42 sch, G II, p. 308), é rara e inatingível para a maioria, mas também difícil em equivalência: dificuldade que exige um inconformismo por cada um com uma sua situação estacionária no senso comum e uma necessidade de um incremento de si para fora desse senso comum. E a dificuldade não consiste apenas no árduo acesso à excelência mas também na árdua obtenção e manipulação dos instrumentos que permitem o percurso de árduo acesso. Ora tais instrumentos de um pensar filosófico são sobretudo linguísticos, pelo que a penetração na filosofia de Spinoza acarreta uma declaração de caducidade das noções compondo o senso comum e em simultâneo um requerimento da necessidade de superação dessas noções. À terminologia propagada no intercâmbio do quotidiano Spinoza passa um atestado de insuficiência. A exposição da filosofia depende então não tanto de um recenseamento dos termos comuns mais adequados a empregar, mas mais de um suplantar desses termos, de uma reconceitualização.

Contudo, uma simples transformação terminológica traz consigo o perigo óbvio de tornar hermético o filosofar, pois se o pensar decorrer na pura invenção de uma nova linguagem que não reconheça linhagem, esse pensar enrolar-se-á no interior de si e o filósofo correrá o risco de linguajar tão só consigo mesmo – risco impondo que dele se fuja quando a proposta da

construção filosófica empreendida é uma de livre acesso a todos os capazes de entendimento. Reconceitualizar é pelo contrário forjar uma nova terminologia em simultâneo reconhecendo a presença de uma terminologia passada de superação necessária, é “conceitualizar de novo, a partir do antigo”. O livre acesso ao sistema é assim assegurado pelo recurso aos antigos instrumentos do senso comum, mas essa construção sistêmica depende da atribuição aos mesmos instrumentos de uma nova funcionalidade que transponha a caducidade da antiga: a reconceitualização torna-se sobretudo numa *resignificação*.

Isto pressupõe que o exercício do filosofar seja acompanhado por um persistente trabalho de remodelação da linguagem, na medida em que para cada passo dado no pensar seja necessário o recurso a um instrumento primário do senso comum convidando a alteridade a acompanhar esse pensar, recurso este que reconhece a insuficiência terminológica e acomete uma *resignificação* que com frequência é um reviramento de termos. Toda a filosofia de Spinoza é afinal um convite frequente a um *reviramento* do senso comum.

Revirar um termo não é apenas conferir-lhe um novo significado, mas sim conferir-lhe o significado contrário àquele detido no âmbito do senso comum. E a sua exigibilidade é de fácil explicação: como a linguagem não é para Spinoza senão o conjunto de imagens inadequadas à verdade do pensamento, a constância dos significados correntes representa a constância dessa inadequação ou a situação estacionária do ignaro, pelo que o desenvolvimento do pensar que corresponda à explanação da verdade acarreta o contrário dessa situação estacionária, e por conseguinte também o contrário dos significados terminológicos aí constando. A linguagem filosófica mantém-se um conjunto de imagens, mas a sua inadequação degrada-se e o trabalho de transformação da linguagem progride para uma quase plena reflexão da verdade.

Este revirar do significado de um termo do senso comum para o seu contrário é explícito nos textos

---

\* Doutorando em FILOSOFIA, Especialidade FILOSOFIA DA POLÍTICA E DO DIREITO, na FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE LISBOA, onde desenvolve a sua dissertação em torno do tema “MODELOS DE JURIDICIDADE NA FILOSOFIA DE SPINOZA”, sob orientação dos professores Diogo Pires Aurélio e Viriato Soromenho-Marques.

de Spinoza, embora implícita a sua dependência de um persistente trabalho de remodelação da linguagem. Daí com frequência se interpretar esse reviramento como simples ambiguidade terminológica (Alquié, 1981, p. 132) ou como estratégia de sobreposição de duas linguagens num artifício que recorre ao equívoco para encriptar prudencialmente o genuíno pensamento do filósofo (Strauss, 1988; Rosen, 1958; Lang, 1989; Yovel, 1993, pp. 146-155). Mas de fato não há em Spinoza nem ambiguidade terminológica nem sobreposição de duas linguagens contrárias: assumir a ambiguidade (como Aquino, 2007, p. 43) corresponde ao reconhecimento de um peso equivalente aos dois significados contrários de um mesmo termo, quando Spinoza recorre a um segundo significado que inverte o primeiro precisamente pela negatividade deste no sistema; e sobrepor duas linguagens contrárias por artifício estilístico com o fim de dissimular a clandestinidade de um pensamento é afinal reconhecer a completude de duas linguagens que chocam entre si, e não desvelar a filosofia como exercício itinerante do pensar.

O que sobretudo preocupa Spinoza é a vera natureza das coisas, o conteúdo em formação da filosofia, e não o mais correto significado das palavras. Por isso, ao verificar que a terminologia do senso comum reflete com inadequação os objetos e temas para que aponta, Spinoza corrige-a, revirando-os. Opera então aquilo a que se chamou já de *revolução semântica* (Walther, 1985; Jongeneelen, 2001; Blanco-Echauri, 2003).

O intento primordial não é porém o de subverter o que fora já dado pelo senso comum, num movimento intelectual visando apenas a desvalorização e conseqüente destruição da antiga terminologia: subverter é virar a partir de baixo, fazer do fundamento cúpula e da cúpula fundamento, num ímpeto impresso exteriormente em oposição ao que se reverte. Spinoza vai bem mais longe na sua revolução semântica: na demanda da vera natureza das coisas, ele começa por penetrar na terminologia do senso comum para em seguida esta ser corrigida ao acompanhar esse processo de demanda. A construção de um sistema filosófico de livre acesso exige o retomar da linguagem de todos, a do senso comum, para a partir do seu interior crescer em verdade ao ponto da remodelação dessa linguagem. Se a exposição filosófica de Spinoza deixa transparecer uma “penúria de palavras” empregadas, isso deve-se à sua penetração na “penúria das

palavras” própria do senso comum.<sup>1</sup> O reviramento terminológico de Spinoza não é então uma mera subversão, é acima de tudo uma *endoreconstrução*.<sup>2</sup>

Quando portanto Spinoza evoca termos próprios das doutrinas contratualistas para explicitar o que não é em comum próprio dessas doutrinas, mas porventura contrário, não há em rigor uma oposição subversiva às mesmas, mas um penetrar nelas corrigindo-as, construindo de novo o seu significado a partir do seu interior. Ora endoreconstruir um conceito passa por identificar os seus pontos de apoio ou pilares fundamentais para os fortalecer numa *reconstituição* de significado da qual resulte uma maior adequação do todo. No fundo, é isso o que Spinoza opera com vários conceitos, como os de “Natureza”, “Deus”, “indivíduo”, “direito natural”, “potência”, ou “lei”. E é também o que ocorre com as suas menções ao contrato social enquanto meio explicativo da produtividade natural na política.

## II. A MUTAÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO DE SPINOZA

Todo o itinerário seguido por Spinoza do *TTP* ao *TP* nesta temática das origens do comum e do social não é no fundo senão uma história da procura do ponto exato em que a potência de cada indivíduo se efetiva, e da identificação do “onde”, do “quando” e do “como” de uma tal naturalização. No *TP*, a multidão brota enquanto assimilação das resoluções do “onde” (*ubi*) e do “quando” (*simul*), e eram esses os enfoques na discussão metodológica do *status naturae* devindo *esse naturae*. resta

<sup>1</sup> É o próprio Spinoza quem, numa carta a H. Oldenburg, confessa uma sua frequente “penúria de palavras” (*penuriam verborum*) (Ep 6, G IV, p. 36). F. Akkerman (1980, pp. 25-35), examinando a linguagem de Spinoza em termos de riqueza ou pobreza, acaba no fundo por caracterizar toda a latinidade de Spinoza como uma “penúria de palavras” (Akkerman, 1989) devido ao seu uso frequente de repetições, quer dos seus próprios textos quer de textos clássicos. No sentido oposto, tomando a linguagem como herança de cultura, P-F Moreau (1994, p. 364) vê qualquer transmissão de pensamentos como um “reprendre le langage d’autrui”, assim se explicando as repetições.

<sup>2</sup> Este é no fundo o meio pelo qual Spinoza discorre no seu pensar: impõe-se destruir uma estrutura que já está e no seu lugar implantar uma nova, mas mantendo a aparência exterior do que aí estava. Tal como um arquiteto pode renovar todo um velho edifício construindo-o de novo, embora mantendo (melhorada) a fachada do edifício antigo, assim também Spinoza constrói o novo no lugar do antigo mantendo a fachada (melhorada) do antigo. É aliás muito interessante que H. A. Wolfson (1934, p. 13), remontando todo o Spinoza a medievalismos, diga das suas leituras latinas que lhe tenham fornecido apenas “a new vocabulary for old ideas”, quando afinal Spinoza bebe nelas “an old vocabulary for new ideas”.

porém deslindar o principal na descoberta da formação da sociedade, a saber, os pormenores do seu “como”.

No *TTP*, parte-se da incomportabilidade do isolamento de cada homem, já naturado por hipótese com uma potência mínima, para em seguida se constituir um aumento da potência no reconhecimento da necessidade do comum, o qual resulta de um pacto entre todos. Pacto não projetado como um *fiat* momentâneo cruzando deliberações racionais dos homens, ao jeito hobbesiano unificando em poder uma dispersão do múltiplo, mas sim como um procedimento em renovação contínua de uma faceta toda afetiva da natureza de cada homem. Mas embora o seu funcionamento não dependa de uma iniciativa da razão, não sendo produto necessário de um conhecimento adequado, não obstante o comum forma-se pela celebração de um pacto, o qual é como que a argamassa afetiva da união ou o padrão jurídico do múltiplo em unidade constituinte, simbolizando um acréscimo da potência individual *em* comum na forma de um despontar de uma potência *una do* comum. O pacto é assim a estrutura afetiva da cooperação social, com uma designação técnica que a insere num contexto de direito ou numa linguagem da potência enquanto instituto delineável em identificação num comércio do múltiplo.

Então, o pacto faz-se mecanismo de imputação de potência, a qual afere-se na efetivação do comum, ou seja, quando a potência de cada homem devém potência parcial do comum: na medida em que há ainda no *TTP* (embora atenuada pela persistência da afetividade) uma transição de um “estado de natureza” inicial para um “estado de sociedade”, a linha demarcadora do pré-social e do social pela qual o homem transita não é senão a celebração primeira do pacto no surgimento da comunhão, isto é, o tornar de cada potência mínima individual num grau mensurável da potência máxima pactuada. Logo, o pacto é tido por demarcação própria de potência do comum ao ser alimentado de potência individual por cada homem pactuário: tudo decorre afinal por *transferência* de potências (*TTP*, XVI, G III, p. 193).<sup>3</sup> O “como” do surgimento da cooperação social reduz-se ao “como”

<sup>3</sup> E. Balibar (1985, pp. 109-110) salienta haver no capítulo XVI três definições de pacto: enquanto simples “*conspiratio in unum*”; enquanto transferência de direitos e constituição de *imperium*; e enquanto organização completa da ordem jurídica. Em rigor, todavia, as três referências são cumulativas e integram uma mesma e só definição, em etapas progressivas: enquanto instituto de unidade; enquanto designação do como da instituição de tal unidade; e por fim enquanto designação do como da unidade instituída.

da celebração do pacto, ou melhor, ao “como” da transferência para a sociedade da potência de cada um.

A verdade porém é que no *TTP* Spinoza não se alonga na descrição dos pormenores da transferência, dizendo apenas que

ninguém despreza o que julga ser bom, a não ser na esperança de um bem maior ou por receio de um maior dano, nem suporta um mal a não ser para evitar outro ainda pior ou na esperança de um maior bem. Entre dois bens, escolhe-se aquele que se julga ser o maior, e entre dois males, o que parece menor. Sublinho que é aquele que parece, a quem escolhe, ser o maior ou o menor, não que as coisas sejam necessariamente como ele julga.<sup>4</sup>

Daqui já muito se pode concluir, todavia, e perceber o enquadramento temático em que a transferência deve ser desenvolvida. Desde logo, tudo depende de juízos de utilidade pelo homem, sem a exigência de performatividade desse útil ou da adequação desses juízos: o pacto é posto de antemão no âmbito dos processos cognitivos da *imaginação*. Por conseguinte, e em segundo lugar, a operatividade da transferência decorre e é explicável toda na afetividade humana. Em terceiro lugar, enquanto as paixões tendem a arrastar mais os homens em sentidos contrários do que propriamente a aproximá-los, depreende-se que não resulta o social do intercâmbio circunstancial de quaisquer afectos nos encontros entre homens, mas sim de uma positividade inevitável (daí ser esta uma “lei firmemente inscrita na natureza humana”<sup>5</sup>) resultante de um jogo mútuo de medo e esperança. Estas três derivações permitem concluir que, no fundo, o *TTP* aponta o campo de cultivo do problema da transferência (enquadrando-o no tríptico *imaginação-afetividade-medo/esperança*), mas não chega a semeá-lo ao ponto de uma maior especificação. Para tal, falta-lhe ainda a elaboração de uma ciência dos afectos, a ser desenvolvida na *Ética*, que introduza na afetividade um mecanismo explicativo da transferência: em concreto, o mimetismo.

<sup>4</sup> «[...] nemo aliquid, quod bonum esse judicat, negligat, nisi spe majoris boni, vel ex metu majoris damni; nec aliquod malum perferat, nisi ad majus evitandum, vel spe majoris boni. Hoc est, unusquisque de duobus bonis, quod ipse majus esse judicat, et de duobus malis, quod minus sibi videtur, eliget. Dico expresse, quod sibi eligenti majus aut minus videtur; non, quod res necessario ita se habebat, ut ipse judicat.», *TTP*, XVI, G III, pp. 191-2. A tradução é de Diogo Pires Aurélio (Spinoza, 2004, p. 328).

<sup>5</sup> Cf. *TTP*, XVI (G III, p. 192).

Na *Ética*, não é já explícita qualquer menção a um pacto social, e isso tem uma consequência óbvia, a de não ser atribuída por necessidade uma unidade institucional de direito à constituição do comum. Com efeito, o pacto de reminiscências hobbesianas (embora nubladas) parecia estruturar num conjunto unitário de potência a positividade mínima dessa pluralidade de homens encontrando-se. Logo, a potência do plural concretizava-se apenas quando pactuada, pelo que o múltiplo em si não teria grande força constituinte exceto quando compactado (ou melhor: com-*pactado*) em exercício de poder, ao jeito do povo para Hobbes. No regime político preferível, a democracia, era “a maioria do todo social” que governava como um todo, aí sendo positiva a “união de um conjunto de homens” precisamente por deterem “colegialmente o supremo direito a tudo o que estivesse em seu poder” (*TTP*, XVI, G III, pp. 193 e 195), isto é, por estarem como um só e não como muitos convindo. Por outro lado, uma vez constituído o pacto, e independentemente do regime político adotado, a força constituinte dos cidadãos perdurava na exigência de renovação afetiva contínua das transferências de potência do pacto, tudo o mais explicando-se numa relação de submissão à potência comum que é indício mais de obediência constituída que de potência constituinte. A obediência (*obedientia*), isto é, a “ação a mando de alguém” (“*actio autem ex mandato, hoc est obedientia*” – *TTP*, XVI, G III, p. 194) era assim como que uma consequência do social posto num poder soberano, a reação necessária para a persistência do comum tida perante as revelações de mando desse soberano pactuado, e acabava por denotar a passividade do plural perante a força da unidade comum, enquanto a atividade do plural se denotava na sua conversão a uma unidade comum renovável. Spinoza notara:

visto que a obediência [*obedientia*] consiste em executar ordens [*mandata*] devido apenas à autoridade de quem manda, segue-se que ela não tem qualquer lugar numa sociedade em que o poder está nas mãos de todos e onde as leis estão sancionadas pelo consentimento comum: aí, quer aumente, quer diminua o número das leis, o povo [*populum*] continua igualmente livre, pois não atua por submissão à autoridade de outrem, mas ao seu próprio consenso.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> «[Denique,] quoniam obedientia in eo consistit, quod aliquis mandata ex sola imperantis auctoritate exequatur, hinc sequitur, eandem in societate, cujus imperium penes omnes est et leges ex communi consensu sanciantur, nullum locum habere, et, sive in tali societate leges augeantur vel minuantur, [CONTINUA]

Por outras palavras, enquanto unidade do mando, na democracia, o todo era só constituinte, era povo; mas enquanto fundamento de submissão à autoridade constituída, era sobretudo dispersão da garantia de obediência. A *Ética*, todavia, ao ausentar uma terminologia central do pacto, tende a valorizar um somatório de singularidades numa estratégia discursiva que redimensiona o papel da obediência.

Apesar de se não encontrar uma menção explícita do pacto na *Ética*, a linguagem empregada quanto à formação do social denuncia ainda uma certa influência do instituto contratual na dinâmica performativa de acordos, mas desta feita o afastamento face a Hobbes é cada vez maior, devido à explicitação da maneira pela qual se concretiza o acordo:

Para que, portanto, os homens possam viver em concórdia e auxiliar-se, é necessário que cedam o seu direito natural, e que assegurem mutuamente nada fazer que possa tornar-se em dano de outrem. Quanto à maneira pela qual isto se possa fazer, [...] que nenhum afeto pode ser reprimido a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a reprimir, e que cada um se abstém de suscitar dano por temor de um maior dano.<sup>7</sup>

“Ceder” o direito próprio e “assegurar” a outrem a paralisação da hostilidade: eis os verbos ativando o “consenso comum” e lembrando o âmbito pactício das transferências de potência. Como são eles operados? De duas maneiras, que tendem a cumular-se: por “repressão” (*coercitio*) de afectos por parte de outros afectos contrários que pela sua força os repelem e substituem, isto é, por sobreposição afetiva; e por uma conjugação de medo e temor. No primeiro caso, conclui-se a ausência instrumental da razão e o completo assentamento do consenso num jogo permanente de sucessão de afectos, o qual se dá, como é já sabido nesta parte IV da *Ética*, pelo mecanismo da imitação. No segundo caso, esse jogo de sucessão de

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 6] *populum nihilominus aeque liberum manere, quia non ex auctoritate alterius, sed ex proprio suo consensu agit.*, *TTP*, V, G III, p. 74 (tradução: Spinoza, 2004, pp. 196-7).

<sup>7</sup> «Ut igitur homines concorditer vivere, & sibi auxilio esse possint, necesse est, ut jure suo naturali cedant, & se invicem securos reddant, se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere. Qua autem ratione hoc fieri possit, [...] quod nullus affectus coerceri potest, nisi affectu fortiore, & contrario affectui coercendo, & quod unuquisque ab inferendo damno abstinet timore majoris damni.», *E IV P37 Sch II*, G II, pp. 237-8.

afetos por imitação reduz-se, entre a afetividade, à importância do medo e do temor. Até aqui não há muito de diferente perante o que estivera já disposto no *TTP*, mas ao estar desenvolvida uma ciência dos afetos na *Ética*, é possível, a partir do seu interior, perseguir o funcionamento do medo e do temor entre homens que se encontram no início do “estado de natureza” até à realização de um lugar e de um tempo para o comum.

Partindo das conclusões a propósito do meio afetivo de imitação entre dois homens, “como que crianças”, que primeiro se encontram no “estado de natureza”, aquele segundo o qual os homens tendem sobretudo à emulação (só numa fase ulterior intervindo a comisseração e a ambição), a qual por sua vez mais parece hostilizar entre si os homens do que propriamente os associar numa comunhão, não é difícil identificar que afetos devem ser “reprimidos” para a obtenção de um consenso: o desejo de apoderamento exclusivo do impartilhável, e o ódio consequente para com aquele cuja imagem de desejo fora imitada, precisamente os afetos originadores de uma primeira hostilidade mútua. Ora, nesse primeiro encontro, tudo é novo para cada interveniente e nenhum guarda memória ou possui sequer a experiência dos sucedâneos a tais enfrentamentos: a iminência de um embate para a sobrevivência é interpretado num encadeamento de causalidade todo desconhecido para cada homem tomando a imagem do outro como de um inimigo. Assim, toda a conexão de causas e efeitos nas relações entre homens fica envolta por um nevoeiro de possibilidades que não permitem entrever qualquer resultado de necessidade – instala-se a incerteza, a hesitação, enfim, a dúvida. E o dúbio não é senão o sinal dos poços sem fundo visível no terreno do conhecimento, ou a inadequação impulsionadora do medo e da esperança. O medo da falência, da impotência, da aniquilação, sobrepõe-se ao ódio por acarretar uma imagem forte de possibilidade, pelo que a hostilidade mútua converte-se em campo movediço de insegurança.

Este medo, porém, não é tanto a passagem efetiva (e afetiva) a uma menor perfeição como resultado da emulação, mas sobretudo uma mudança do desejo imitado. O desejo no qual se instala o dúbio do dano sofrível é agora um novo desejo: o temor, tido por afeto relativo ao desejo, isto é, “esse afecto pelo qual o homem é assim disposto a isto, que não queira o que quer, ou que queira o que não

quer, chama-se *Temor*, que por isso nada mais é senão o medo, enquanto o homem é por ele disposto a evitar um mal que julga futuro por um menor.”<sup>8</sup>

Eis exposto então o enredo pelo qual a hostilidade é “reprimida” e o direito próprio é “cedido”: cada homem passa a “não querer o que quer” e a “querer o que não quer” na imitação da imagem que forma do outro. O que ele “quer”, e passa a não querer, é o desejo em emulação a reprimir, e o que ele “não quer”, e passa a querer, é o desejo que imaginou no outro e que emulou. A imitação do desejo de outrem metamorfoseia-se assim no desejo do desejo de outrem, e cada um em simultâneo passa a esforçar-se por cumprir a imagem do desejo alheio, numa estratégia afetiva de temor que parte da incerteza de um grande dano para garantir a certeza de um pequeno dano, desta maneira cobrindo os poços sem fundo da insegurança com uma capa afetiva de segurança. Na dúvida do que o outro lhe possa causar, cada homem submete-se ao desejo imaginado do outro e esforça-se por cumprir a sua vontade; cede-lhe, por assim dizer, o seu direito, e deste cruzamento simultâneo de obediência nasce a circunstância do comum. Obedecer não é mais um efeito da transferência, é como se fosse a transferência mesma. Daí ser redesignada a obediência, por ser delineada a passagem de uma sua mera passividade a uma certa positividade constitutiva: a *obedientia*, que é efeito do mando, coabita agora com uma *obtemperantia*, que é interveniente no mando.<sup>9</sup>

Este é o processo de engendramento da cooperação, e ao longo do seu decurso sujeito a novas afecções que provoquem projeções da imaginação mais fortes e sobreponíveis às originárias, surgem enfraquecimentos e tendências de ruptura em experiências sucessivas de conflito e consenso ou consenso e conflito. Novos afetos vão-se acumulando, e na conjunção do *conatus* e do

<sup>8</sup> «[...] hic affectus, quo homo ita disponitur, ut id, quod vult, nolit, vel ut id, quod non vult, velit, *Timor*, vocatur, qui proinde nihil aliud est, quam *metus*, quatenus homo ab eodem disponitur, ad *malum*, quod futurum iudicat, *minore vitandum* [...]», *E III P39 Sch*, G II, p. 171. V. também *E III Def Aff XXXIX*, G II, p. 201, incluído entre os affectos relativos ao desejo (e não à alegria ou à tristeza), e definido expressamente como *cupiditas*.

<sup>9</sup> Cf. *E IV P37 Sch II*, G II, p. 238, em que a obediência é mencionada como *obtemperantia*, na medida em que tem algo de positivo. V. também *E IV P73*, G II, p. 264, e *E IV App Cap VI*, G II, p. 267.

mimetismo afetivo, a comisseração e a ambição de glória passam a compartilhar a vida afetiva dos homens com a inveja, o ódio, o temor.<sup>10</sup>

Tudo isto é aplicável ao encontro de dois homens que empreendem esta cooperação circunstancial, encontrando o comum no esforço cruzado de beneficiar o outro por submissão à imagem engendrada do seu desejo. Mas aplica-se ainda na multiplicação de encontros com mais indivíduos, embora com uma vertente salientável: é que um homem pode encontrar um outro já em relação de cooperação com um terceiro, pelo que o seu enfrentamento se dá não com um só mas com dois outros. Qual o desejo em emulação prestes a ser convertido em temor, num tal caso? Ora cada homem forjará uma só imagem do somatório dos restantes, tomando-os numa coleção unitária de vontades, com um desejo único, emulável. A imagem da cooperação dos outros é suficientemente forte para delinear os contornos de um todo associado com traços de semelhança permitindo a operatividade do mimetismo. Cada um imita a imagem do desejo de todos, tidos como um só, e neste forjar imaginativo de uma vontade única exterior, um agrupamento é ideado como de direito próprio, e o desejo emulado converte-se em temor: dá-se então uma submissão generalizada à imagem do desejo de todos os restantes naquela circunstância, pelo que a cooperação devém grupo imaginado como de potência própria, que por sua vez re-insufla de medo cada interveniente, o qual por temor torna a submeter-se, e assim sucessivamente. Assim nasce a cooperação social.

Imaginar os outros como se fossem um só tem contudo uma consequência de não somenos importância, a de transparecer a comunhão do social apenas de uma união concebida como se de uma singularidade real se tratasse. A estratégia de cooperação por meio do temor acarreta a concepção unitária (mesmo que proveniente da imaginação) do que fora a dispersão circunstancial de uma multiplicidade de homens. A força da imagem desse outro-agrupamento depende, é certo, da quantidade dos seus componentes, e tão mais intenso será o temor quanto maior o número de homens percebidos nessa imagem, mas tal força

é tida na imaginação por potência individual, não enquanto co-presença adicionável de potências individuais mas enquanto resultado certo de um somatório de indivíduos feitos aí potentes. Ao contrário do que ocorrera no *TTP*, onde de uma dispersão numérica isolando os homens e afastando-os do bastante para a sobrevivência se passava a uma unidade associativa inspiradora de obediência, isto é, da insuficiência do múltiplo se passava à potência da unidade, não chega a haver na *Ética* quaisquer referências depreciativas ou desvalorizações explícitas do plural, uma vez que é no desenvolvimento do mimetismo afetivo que se concretiza a potência sem se dar, em rigor, uma “passagem” para a sociedade. Não obstante, o comum permanece tido como foco de uma potência unitária, momento de imputação do direito de natureza enquanto é multiplicidade em bloco, em uno. Prova textual disto é o fato de não haver uma só menção à multidão em todo o texto da *Ética*: a negligência surge como termo intermédio entre a denúncia explícita do *TTP* e a supremacia avassaladora do *TP*, entre a depreciação e a valorização.

Neste aspecto, a *Ética* é quase um texto de transição no itinerário de uma conceitualização spinozana da multidão. Mesmo quando referida na correspondência, mormente nas cartas XII, XXXIV, e LXXXI, num período cronológico que vai desde 1663 (ano precedendo o início da elaboração do *TTP*) até 1676 (ano ulterior ao pretense fechamento da *Ética*), a multidão, sempre aí posta como noção numérica, nunca chega a significar mais que uma quantidade mais ou menos difusa e desfocada de algo, à qual jamais se atribui certeza ou precisão, não se lhe aduzindo por conseguinte qualquer densidade ontológica de uma relação individual nem afirmatividade definitiva.<sup>11</sup> Ela não é senão o cenário, forjado pela imaginação, da co-presença de elementos mensuráveis quantitativamente. E a *Ética*, só de maneira remota carecendo de recorrer a um tal cenário para justificar a construção do direito pelo social, e tratando a quantidade apenas pela certeza de uma essência, dispensa-se de sequer aludir a tal artifício.

<sup>10</sup> No fundo, o que aqui se diz é que, após a cooperação por temor começar a funcionar, o mimetismo afetivo permite a aceitação das descrições de experiências de cooperação-distratere)cooperação-etc. propostas por A. Matheron (1988, pp. 302-326) e por D. Den Uyl (1985, pp. 19-51), que relaciona Spinoza com as teorias de cooperação no interior da teoria dos jogos, sendo seguido por R. Durán Forero (2007, pp. 395-404).

<sup>11</sup> V. *Ep.* XII, G IV, p. 55; *Ep.* XXXIV, G IV, p. 179; e, afastando a sua difusão tanto da certeza quantitativa quanto de uma concepção do infinito, *Ep.* LXXXI, G IV, p. 332. Note-se como a ausência da multidão na *Ética* parece ser propositada, comparando a carta XXXIV com o escólio II de *E I*, que quase decalca aquela: a carta, de 1666, deprecia a multidão expressamente; o escólio, no seu final reproduzindo as palavras dessa carta, omite a referência posta à multidão.

O *TP* vem todavia redimensionar todo o precedente tratamento da multidão, podendo até sustentar-se ser ela aí endoreconstruída. E o motivo por que o faz parece resultar da necessidade de superar a tensão metodológica entre a eminência do indivíduo na tradição compositiva de explicação do político e a eminência da comunidade na tradição aristotélico-escolástica de explicação do político. Spinoza carece de um conceito que afirme a simultaneidade da efetivação da existência do indivíduo e da existência do social, a naturalidade mesma do direito individual na aferição do comum. Por outras palavras, não mais podendo opor, numa sequência de anterioridade para ulterioridade, difusão ou dispersão numérica a unidade de composição, Spinoza alia na simultaneidade do indivíduo e do social uma pluralidade sem difusão a uma pluralidade que não chegue a ser engolida na voracidade de um todo unitário. Uma vera multiplicação de singularidades que seja assim tomada, enquanto *multiplicidade* de *singularidades*. Um lugar onde o comum e o individual se validem mutuamente sem caírem numa unidade total nem num nevoeiro de impotência individual. E não podendo fornecer de multiplicidade a noção de povo sem o dissolver, Spinoza teria porventura de elaborar um novo conceito, não fossem o seu hábito filosófico de endoreconstrução conceptual e a valorização maquiavélica da multidão: eis como a *multidão* ressalta no *TP* como conceito de significado renovado, após ser alimentada de uma positividade constitutiva de potência resultante de uma primária tensão metodológica.

A multidão no *TP* imprime o caráter plural do comum, fazendo da comunhão o lugar e o momento da realidade do direito de natureza individual sem a considerar fusão ontológica. Isto porque cada homem “não tem realmente sobre a natureza nenhum direito para além daquele que o direito comum lhe concede”<sup>12</sup>, isto é, o direito natural que nasce em comum. O homem concebido num “estado de natureza” anterior ao comum é, por via do seu direito próprio, mera opinião, nada tendo de real, e enquanto essa “opinião” retrata-o *sui iuris* (*TP*, II, 15), expressão de medida da exclusividade das referências a si do direito de natureza individual, por oposição a *alterius iuris*, expressão de medida das referências a outrem do direito de natureza individual, mais parece que o comum ou a realidade múltipla do direito terão de ser buscados nas consequências aos

cruzamentos de olhares entre homens – a multidão perde-se enquanto dispersão para se tornar toda uma comunhão real que se mecaniza na validação mútua do direito de um outro (*alter*), pelo que a multidão é dita o comum na multiplicação dos direitos de outrem. A multidão é a realização da potência do indivíduo pelo direito simultâneo de um outro indivíduo (*alterius iuris*).

Como pode então cada homem fundar o seu próprio direito por participar na fundação simultânea do direito do outro? Tal como antes, tudo decorrerá no plano da afetividade e não por cálculos de razão, não sendo por acaso que o *TP* abre logo com a palavra *affectus*. Esse comum que coloca na existência as potências individuais será todo um processo de afetos empurrando circunstancialmente os homens uns para os outros, numa repetição simultânea que cruza os homens durante uma momentânea reciprocidade de benfeitorias. E essa comunhão quase acidental produzida pela simultaneidade de afetos que parecem espelhar-se uns aos outros fornece a cada um desses afectos repetidos a aparência de um afeto repartido: nessa medida, a multidão, ou a multiplicação dos direitos pelos direitos dos outros, pode ser dita resultar de um “afeto comum”.

Na identificação destes “afetos comuns” (ou melhor: destes afetos produtores do comum), Spinoza não foge muito aos primórdios das suas elaborações de transferências de direitos no *TTP* “por uma esperança ou medo comuns, ou pelo desejo de vingar algum dano comum.”<sup>13</sup>

Esperança e medo, tal como antes, aos quais se adiciona o desejo de vingança por indignação. Ora, quando, no parágrafo 10 do capítulo II, Spinoza elenca os quatro meios pelos quais um homem pode ser considerado num direito de outrem (*alterius iuris*), os dois únicos desses meios que se processam por resoluções de afetividade (os dois últimos, por oposição aos dois primeiros, os quais se reduzem a compulsão física) resultam precisamente de um jogo de controlo inter-humano desenrolando-se por medo e esperança. Logo, o como da multidão é também explicado por relações de opressão mútua decorrentes de medo e esperança.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> «[...] vel ex communi spe, vel metu, vel desiderio commune aliquod damnum ulciscendi.», *TP*, VI, 1, G III, p. 297 (tradução: Spinoza, 2008, p. 115).

<sup>14</sup> Quando em *TP*, III, 11 (G III, p. 289), Spinoza compara as relações entre Estados às relações entre humanos no “estado de natureza”, distingue entre ambos na medida em que os Estados conseguem precaver-se contra uma “opressão” [*opprimatur*] mútua, coisa que os homens não conseguem fazer. Daí poder dizer-se que o como da multidão explica-se também dentro desta “opressão mútua”.

<sup>12</sup> «[hoc est, illum] revera jus nullum in Naturam habere praeter id, quod ipsi commune concedit jus.», *TP*, II, 16, G III, p. 281 (tradução: Spinoza, 2008, p. 87).

Assim, muito embora à primeira vista possa parecer paradoxal, um homem potencia-se quando a potência se faz múltipla, ou seja, quando o direito de um é validado por validar o direito de outrem, submetendo-se-lhe, pois o direito é potência ou produção atual de efeitos, e a submissão é um fazer-se efeito de um outro, um afirmar a causalidade de outrem em nós. A potência de um indivíduo, portanto, dá-se no seu dispôr-se dentro da potência de um outro indivíduo, não sendo aí engolida devido à reciprocidade simultânea da submissão: ambos põem-se na potência do outro, naturalizando-se em direito feito plural nesse comum cruzamento de submissões. Ao encontrarem-se, cada um faz em si o direito do outro: “Tem um outro sob seu poder quem [...] lhe incutiu medo ou quem, mediante um benefício, o vinculou de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua, e viver segundo o parecer dele a viver segundo o seu.”<sup>15</sup>

Injeção de medo noutrem: por ser forjada no outro uma imagem de si “re-presentando-o” como uma potência destruidora insuperável, ou por serem inspiradas no outro ideias erradas da potência própria tidas (pelo outro) como verdadeiras – o medo converte-se então em obediência. Concessão de benefícios a outrem: por se cumprir uma prestação de auxílio eficaz, o outro fica inspirado de esperança na repetição da cooperação – tal esperança convertendo-se então em obediência. Por conseguinte, a multidão é o nascimento da multiplicidade dos direitos na reciprocidade simultânea da obediência à vontade imaginada dos outros – a obediência mútua é o como da multidão. E enquanto esta vontade de obedecer for não meramente efeito da sociedade, mas a dinâmica mesma do mutualismo da multidão, a capacidade da sua constância torna-se revelação do *conatus* e pólo contrário ao pecado, isto é, a *obtemperantia* do como, quando convertida em desejo de puro consenso, devém *obsequium*.<sup>16</sup>

Spinoza aproveita assim os procedimentos do mimetismo afetivo na formação do social, descritos na *Ética*, para reformular a congruência das potências individuais numa comunhão do múltiplo. É verdade

que o *TP* não menciona a imitação, nem a *Ética* se preocupa em projetar o social diretamente a partir da esperança. Mas, se o “afeto comum” do *TP* designa a repetição de afetos espelhando-se mutuamente e tendentes a cruzar os homens num momento em que se compartilham (em que comungam), não se percebe que maneira mais eficiente haverá para justificar tal repetição afetiva que não por meio da imitação; e, se a *Ética* parece favorecer mais uma estratégia do temor em detrimento da esperança na concretização do consenso comum, em ponto algum isso significa quer uma ausência da esperança nessa estratégia, quer a possibilidade de uma exclusividade da esperança como afeto inspirador do comum no *TP*. É que o medo e a esperança são afetos geminados logo na *Ética*, são a incerteza ou dúvida para o passado ou o futuro de, respectivamente, um mal ou um bem, e coexistem no homem passional numa oscilação permanente de intensidades: o medo de um mal tem como sombra a esperança de lhe escapar, a esperança de um bem tem como sombra o medo de o não obter.

A estratégia do temor não exclui a esperança, dá sim maior intensidade ao medo enquanto afeto imitado de que resulta o comum. Ora, em rigor, o *TP*, agora explicitando o como da multidão, não faz outra coisa: o medo e a esperança permanecem geminados enquanto produtores do comum, mas o medo aparenta maior intensidade originária. Por um lado, para inspirar no outro esperança, requer-se a prestação de um benefício prévio, o qual não pode ter sido inspirado por esperança (a qual requereria um benefício prévio, também ele requerendo um benefício prévio se inspirado por esperança, e assim sucessiva e infinitamente), mas por medo, fazendo do medo a experiência afetiva primeira da multidão. Por outro lado, mesmo quando elenca “afetos comuns”, é o *medo da solidão*, e não um qualquer apetite de sociedade herdado de Grotius, que é dito ser inato a todos os homens: medo da hostilidade inter-humana, medo da hostilidade ambiental, medo da exclusão do múltiplo, medo, enfim, da própria aniquilação, que não é senão a dúvida sobre a realidade da própria essência. Neste aspecto, Spinoza arrisca a queda num paradoxo, mas todavia não vacila: o medo, que é a capa emocional da incerteza vedando o homem em hesitações e paralisações, que é o hino afetivo da inatividade, provoca os meios de conseguimento da existência individual humana, e

<sup>15</sup> «Is alterum sub potestate habet, quem [...] cui metum injecit; vel quem sibi beneficio ita devinxit, ut ei potius quam sibi morem gerere, et potius ex ipsius quam ex sui animi sententia vivere velit.», *TP*, II, 10, G III, p. 280 (tradução: Spinoza, 2008, pp. 84-5). V., quanto a esta passagem, a razoável interpretação de C. Lazzeri (1987, pp. 409-438) (1998, pp. 217-228).

<sup>16</sup> Cf., quanto ao uso no *TP* da palavra *obsequium* para significar obediência voluntária e constante, *TP*, II, 19-20, G III, pp. 282-3; *TP*, II, 23, G III, p. 284; e especialmente *TP*, V, 4, G III, p. 296.

por conseguinte, longe de ser condenação perpétua ao esquecimento e a uma desnaturação progressiva da existência individual, é concebido como estratégia (embora efêmera e instável) de *inscrição* do homem em ser real.

Assim nasce uma multidão, que é conceito-chave permitindo decifrar a reificação da potência individual. A multidão como conceito de potência e a potência como conceito de multidão – *potentia multitudinis*, potência de multidão, dirá Spinoza com frequência ao longo do *TP*. Potência *de* multidão, diz-se, não potência *da* multidão, isto é, potência de indivíduos na natureza em multidão, não potência de uma multidão individuada em unidade, como se fosse una por si ou produtiva no conglomerado humano ao qual Hobbes chamara povo. Pelo contrário, no *TP*, a positividade constitutiva da potência em direito de natureza não é mais a de *um* povo, é a de uma multiplicidade *qua tale*. A multidão não é a potência *do* comum, é o conceito explicativo da realização da potência individual *em* comum.

### III. A ENDORECONSTRUÇÃO DO CONTRATO

Esta mutação no pensamento político de Spinoza há muito que vem sendo entendida como uma ausência de uniformidade quanto à relevância atribuída ao pacto como meio de formação e legitimação do poder político. No *TTP*, há menções explícitas ao pacto como conceito válido de direito, muito embora seja já aí apresentado em moldes distintos daqueles firmados pelos contratualismos modernos; na *Ética*, persistem alguns dos seus mecanismos de formação e funcionamento (como a promessa e a cedência), mas o mimetismo afetivo parece diluir a intervenção de tal instituto jurídico; no *TP*, por fim, a multidão ressalta como conceito constitutivo e remete para a insignificância o pacto, mencionando-o apenas esparsamente, em parágrafos tidos por mal revistos e em passagens sobre relações internacionais<sup>17</sup>. Na senda de uma maior adequação dos meios explicativos da política à sua ontologia do necessário, o crescente afastamento que Spinoza vai assumindo face ao contratualismo, mormente o hobbesiano, é interpretado

<sup>17</sup> Menções explícitas a contratos surgem em *TP*, IV, 6 (G III, p. 294), que abre com a expressão *contractus seu leges*, a qual Madeleine Francès (Spinoza, 1978, pp. 1493-5) chega a acusar de extrema obscuridade, porventura imputável aos editores das *OP*; e nas referências às relações internacionais, em *TP*, III, 12-6 (G III, pp. 289-291).

com frequência como uma evolução no seu pensamento político.<sup>18</sup>

Que o pacto se vai esbatendo de obra para obra é inegável. Nem poderia ser de outra maneira, se ele for inserido no quadro conceptual do contratualismo moderno, o qual se impõe a Spinoza a partir de Hobbes e denota algumas incompatibilidades insanáveis com o seu sistema de omni-inclusividade dinâmica do ser e do existir. Desde logo, são elencáveis três grandes pilares divergentes.

O pacto herdado do direito privado romano, que se converte em descrição e justificação da sociedade política em especial com os seiscentistas, mantém algumas características próprias ao tornar-se público. Em primeiro lugar, ele é negócio jurídico (*sunallagma*, para os gregos) que ajusta uma à outra diferentes fontes deliberativas, ou seja, é instrumento de conformação de pelo menos duas entidades distintas, produzido na conclusão de um processo de razão.<sup>19</sup> As suas estipulações são não só verbalizáveis, como ainda correspondentes a exigências da razão num projeto de constituição do coletivo. O pacto é assim veículo jurídico-político da razão humana.

Em segundo lugar, ele pressupõe a existência das entidades distintas que nele acabam por intervir, e a sua validade depende da precedência aferível destas. Isto significa que é condição do pacto a presença prévia coexistente de entidades que sejam já seres de razão, capazes de deliberar, de prometer e de verbalizar, e aos quais se impute algo já jurídico que possa ser cedido, transferido ou cumprido. Por outras palavras, o pacto transforma os que o formam em pactuários, acrescenta-lhes tal qualificação, mas não lhes confere existência, pelo contrário, eles têm de existir antes da celebração de maneira a conferir validade ao pacto.

Em terceiro lugar, ele forma-se a partir de um momento fundacional único, do qual resultam um

<sup>18</sup> A primeira defesa de uma superação definitiva do contratualismo no *TP* é feita por Adolf Menzel (1898, pp. 51-86; reiterada em 1907, pp. 451-460). Com o tempo, veio a ser interpretada como evolução: v. por exemplo, H. F. Hallet, 1981 [1ª ed. 1962], pp. 176-201; Alexandre Matheron, 1988 [1ª ed. 1968], pp. 307-330; Idem, 1990, pp. 258-270, que é provavelmente o mais detalhado texto sobre esta matéria; Sylvain Zac, 1968, pp. 11-2; L. Mugnier-Pollet, 1976, pp. 122-4; Antonio Negri, 2003 [1ª ed. 1981], pp. 109-116; Idem, 2004 [1ª ed. 1992], pp. 30-3; Douglas Den Uyl, 1983, pp. 23-39; Étienne Balibar, 1985, p. 63; Christian Lazzeri, 1998, pp. 272-287.

<sup>19</sup> O contrato é assim tido como “acordo de razão instrumental” (*zweckrationale Vereinbarungen*), nas palavras de Manfred Walther (1985, p. 81).

conteúdo identificado por sinais de linguagem e os efeitos estipulados nesse mesmo conteúdo. Em geral, exige-se para a formação e vigência de um pacto um ritual (gestual, oral, ou escritural) marcando o momento do consenso, mas o direito privado romano introduz no ocidente a qualificação de pacto ao mero consentimento aferível mesmo sem ritual – os pactos fontes de obrigações tornam-se sobretudo consensuais<sup>20</sup>. A perfeição do pacto, portanto, dá-se em três momentos recortáveis e sucessivos, a formação (consenso), o conteúdo (estipulações imperativas) e os efeitos (cumprimento). Todavia, há já pacto a partir do primeiro momento, e o conteúdo que lhe está inerente é válido e subsiste mesmo que não seja posto em exercício. No fundo, o pacto é uma promessa coletiva que, proferida, grava por um momento único do *presente* a exigência contínua de uma ação *futura*<sup>21</sup>, e é assim como que um *fiat*: põe aqui e agora o que não havia antes e prevê efeitos compulsórios excedendo no tempo esse primeiro cruzamento de vontades. Desta maneira, o pacto constrange uma situação futura e continua a valer enquanto se não cumprir em definitivo essa mesma situação, isto é, enquanto os seus efeitos continuarem a ser previstos para o futuro: a vigência do pacto independe do seu efetivo cumprimento.

Como é óbvio, nenhuma destas características consegue caber sem contradição na filosofia de Spinoza. Quanto ao pacto como instrumento de deliberações de razão, Spinoza afirma explicitamente que “Nem todos, com efeito, estão naturalmente determinados a agir segundo as regras e as leis da razão; pelo contrário, todos nascem a ignorar tudo e, antes que possam conhecer a verdadeira regra de vida e adquirir o hábito da virtude, vai-se a maior parte da

vida, ainda quando tenham sido bem educados.”<sup>22</sup>. O que há de constitutivo do comum no homem encontra-se na experiência, semelhante a todos, da afetividade, que chega a conseguir reproduzir as indicações dos ditames da razão na confusa linguagem da imaginação. A haver um pacto, ele conforma-se necessariamente à razão, pois produz um acordo, uma comunhão, muito embora a matéria-prima da qual se origina seja sobretudo passional e imaginativa. Se portanto no *TTP* se diz que os homens “Tiveram, por isso, de estabelecer e pactuar firmemente entre si que tudo seria regido unicamente pelo ditame da razão”<sup>23</sup>, não se deve concluir daqui a assimilação do tradicional pacto deliberativo-racional, mas a sua compatibilização com um comum na prática similar ao apontado pelos ditames da razão, embora proporcionado por uma vontade positiva da imaginação e da passionalidade.

Quanto à pressuposição da existência prévia ao pacto de cada um dos pactuários, trata-se aqui afinal da interpretação implícita do que caracteriza a experiência dos homens antes da sociedade política. Exige-se afinal um prévio e concebível “estado de natureza” condicionando o pacto. Esta é uma questão metodológica no excuro sobre a formação da política, e não é uniforme em Spinoza: o *TTP* admite um “estado de natureza” onde os homens vivem como se cada um fosse Adão num jardim que não o Éden, a *Ética* parte de uma ideia de homem num determinado ambiente agindo como um *infans adultus*, e o *TP* retira qualquer indício de realidade a um “estado de natureza” que preceda e a partir do qual nasça o comum da política, pelo contrário, aí o “estado de natureza” é a própria gênese do comum da política. Este é o motivo primordial por que Spinoza tende a esbater o pacto e a procurar um conceito positivo de coletividade substituto, o de multidão, que traz simultaneidade à existência do homem e à de uma comunidade humana. Esta mesma simultaneidade requer ademais que o momento do acordo entre homens coincida com o nascimento mesmo do social, isto é, que o consenso estipulado por juízos de utilidade dependa do seu

<sup>20</sup> Gaio, *Institutiones*, III, 89 (1904, p. 315), distinguiu entre quatro distintas fontes de obrigações contratuais, os contratos reais (*re* – exige-se a entrega da coisa), os verbais (*verbis* – exige-se um ritual oral), os literais (*litteris* – exige-se transcrição do acordo), e os consensuais (*consensu* – exige-se apenas acordo: estão tipificados em compra e venda, locação, sociedade, e mandato), estes últimos inexistentes entre os gregos e os germânicos. A escola romana oriental tardia, contudo, que Justiniano segue e que mais penetra no direito comum medieval, reduz esta classificação a uma só fonte, o consenso, todos os restantes rituais (entrega, verbalização, transcrição) não sendo senão meios de formalização do consenso. Cfr. Max Kaser, 1999, pp. 224-8.

<sup>21</sup> É o que Hobbes afirma a propósito do pacto, que é um constrangimento presente para o futuro: v. *De Cive*, II, 10, *Opera Philosophica* II, pp. 173-4; e *Leviathan*, XIV, *English Works* III, pp. 121-3. Quanto à manipulação do tempo entre presente e futuro executada pelo pacto, v. Nicolas Israël, 2001, pp. 199-207.

<sup>22</sup> «Non enim omnes naturaliter determinati sunt ad operandum secundum regulas et leges rationis, sed contra, omnes ignari omnium rerum nascuntur, et antequam veram vivendi rationem noscere possunt et virtutis habitum acquirere, magna aetatis pars, etsi bene educati fuerint, transit», *TTP*, XVI, G III, p. 190 (tradução: Spinoza, 2004, p. 326).

<sup>23</sup> «adeoque firmissime statuere et pacisci debuerunt, ex solo Rationis dictamine [...] omnia dirigere», *TTP*, XVI, GIII, p. 191 (tradução: Spinoza, 2004, p. 328).

efetivo cumprimento para se validar: só há acordo comum na cooperação eficiente, os homens têm de estar em exercício de consenso para se poder sequer afirmar que se forma um consenso. Por conseguinte, a produtividade do comum que seja expressiva da potência em produção de Deus tem de ser contínua e não única, renovada em permanência e sem um momento fundacional identificável, pelo que os momentos do pacto tradicional validando-o numa espécie de *fiat* não se coadunam com os processos de formação da política.

Quando a multidão assume preeminência na constituição da sociedade política, ela supera pelas suas características próprias estes constrangimentos do pacto. Mas daí à invocação da completa caducidade do pacto no interior do *TP* vai um passo bem largo e porventura precipitado: é que, para o afirmar, terá de se admitir, por um lado, que a noção de pacto seja estanque e inconcebível sem estes três problemáticos pilares referidos, e, por outro lado, que a produtividade da multidão seja incompatível com todo e qualquer modelo pactício de consenso. Dois pressupostos estes em carência de fundamentação ou justificação, habitualmente negligenciadas.

Com efeito, se os três pilares identificados são inerentes a uma concepção tradicional, eles não parecem esgotar ou condicionar em definitivo o instituto do pacto. Desde logo, quanto ao pacto como veículo jurídico-político da razão humana, Spinoza não abandona, no *TTP*, uma terminologia do pacto mesmo após o reconhecimento da dificuldade e da raridade de uma disseminação da razão. A maior parte dos homens, diz, age em função do desejo e não de concepções adequadas do comum, é movida pelas paixões e ajuíza o seu útil próprio pela imaginação, e não obstante permanece constituindo e integrando sociedades políticas originadas por acordos entre pactuários. Aliás, é dentro de um jogo passional de medo e esperança (“ninguém despreza o que julga ser bom, a não ser na esperança de um bem maior ou por receio de um maior dano, nem suporta um mal a não ser para evitar outro ainda pior ou na esperança de um maior bem”<sup>24</sup>) que fornece os exemplos (um deles decalcado do capítulo XIV do *Leviathan* e com conclusão oposta) dos pactos em vigência durante a

constância dos juízos da sua utilidade: a promessa ao ladrão de entrega dos bens próprios perante a ameaça de uma agressão e a promessa de jejuar num longo prazo<sup>25</sup>. Estes promitentes, actuários efêmeros, não são homens deliberando pela razão, são homens desenvolvendo juízos de utilidade a partir de circunstâncias passionais e de engendramentos da imaginação. Se o pacto tem de ser conforme à razão, nada exige, para o Spinoza do capítulo XVI do *TTP*, que se forme apenas por construções da razão.

Quanto à simultaneidade da multidão e da existência em ato dos homens presente no *TP*, ela de fato anula a precedência real de um direito de natureza individual cedível ou transferível, assim irrelevando o pacto enquanto meio constitutivo da política. No entanto, é interessante notar que o recurso à multidão como conceito de potência por excelência coexiste com uma tênue terminologia que sempre coube numa espécie de doutrina do pacto: *communi sensu, naturaliter convenire, contractus seu leges*<sup>26</sup>, chega a mencionar Spinoza; e na discussão acerca das relações entre *imperia*, sustenta que dois deles “estão um para o outro como dois homens no estado natural”<sup>27</sup> e que, quando se aliam numa cooperação reveladora de um comum, fazem-no movidos por “receio de um dano ou a esperança de um lucro”<sup>28</sup>, os mesmos afetos conducentes à multidão, e são então “contraentes” (*contrahentiam*), entidades que contratam (*contrahit, contraxerunt*)<sup>29</sup>. No fundo, é como se a multidão tivesse, não afastado ou destruído a validade do pacto como instrumento explicativo do poder político, mas absorvido as suas características consensuais de cooperação aquando da necessidade de conversão do múltiplo a uma imagem de unidade. A multidão não se compatibilizaria textualmente com o pacto, pelo simples motivo de assimilar algumas das suas características, ela seria como que a modelação de alguma espontaneidade no pacto.

<sup>25</sup> Cf. *TTP*, XVI, G III, p. 192: quem efectua tais promessas em detrimento do seu bem próprio está a constranger-se num pacto apenas enquanto o julgar útil, e não mais. No sentido oposto, quanto ao exemplo da promessa ao ladrão para salvação da vida, v. *Leviathan*, XIV, *English Works* III, pp. 126-7: porque o cumprimento dos pactos é uma lei natural, as promessas de direito devem ser cumpridas por exigência da própria razão natural.

<sup>26</sup> Cf. sucessivamente, *TP*, II, 16 (G III, p. 282); VI, 1 (G III, p. 297); IV, 6 (G III, p. 294).

<sup>27</sup> «ad invicem sese habere, ut duo homines in statu naturali», *TP*, III, 11, G III, p. 289. A tradução é de Diogo Pires Aurélio (Spinoza, 2008, p. 100).

<sup>28</sup> «metus damni seu lucri spes», *TP*, III, 14, G III, p. 290.

<sup>29</sup> Cf. *TP*, III, 14-6, G III, pp. 281-2 (DPA, pp. 101-2).

<sup>24</sup> «nemo aliquid, quod bonum esse judicat, negligat, nisi spe majoris boni, vel ex metu majoris damni; nec aliquid malum perferat, nisi ad majus evitandum, vel spe majoris boni.», *TTP*, XVI, G III, pp. 191-2 (tradução: Spinoza, 2004, p. 328).

Por fim, quanto à ausência de um momento fundacional único do político na filosofia de Spinoza, ela em rigor também não contradiz toda a noção de pacto. Por um lado, porque já no *TTP* houvera uma explícita função constitutiva do pacto subsistindo apenas na permanência dos juízos de utilidade conducentes ao acordo, pelo que o pacto validava-se não apenas num momento primeiro e único de consenso passional, imaginativo, e reproduzidor na prática do comum apontado pela razão, mas numa renovação contínua dos afetos compondo tais juízos de utilidade. Por outro lado, porque mesmo os pactos tradicionais não se restringem a uma validação no momento do consenso (formalizado por ritual ou não) independente do seu exercício ou efetivo cumprimento, uma vez que há um número restrito de pactos que se não enquadram, pela sua própria natureza, nesta estrutura – trata-se dos contratos reais *quoad constitutionem*. Sucede nestes contratos que o momento da formação não é separável do momento do cumprimento, isto é, a formação dá-se somente quando pelo menos um dos contratantes cumpre o conteúdo mesmo do contrato. A tradicional tripartição formação-conteúdo-efeitos torna-se aqui indiscernível, pois todos os três momentos coincidem num só. Nem sequer se poderá falar em efeitos obrigacionais do contrato recaindo sobre o contratante que lhe deu início, uma vez que o cumprimento coincidiu com o ato de formação. Ademais, o conteúdo do próprio contrato está especificado não numa estipulação, mas na atuação mesma de cumprimento que lhe deu origem – o contrato nasce do seu próprio exercício em ato.<sup>30</sup> Isto ajuda

porventura a explicar por que no *TTP* se fala em “pacto” e no *TP* sobretudo em “contrato”. É que já no *De Cive* Hobbes distinguira explicitamente entre ambos:

Chama-se Contrato a ação em que dois ou mais transferem mutuamente os seus direitos. Em todo o contrato, ou ambos cumprem imediatamente aquilo que foi contratado, de maneira que um nada confia ao outro; ou um cumpre, e confia-se no outro; ou nenhum cumpre. Quando ambos cumprem imediatamente, então o *contrato* finda-se em simultâneo com os cumprimentos. Quando porém um ou outro são confiados, então aquele que foi confiado promete cumprir mais tarde, e chama-se Pacto a este modo de promessa.<sup>31</sup>

Há pacto quando se estipula por consenso para o futuro, há contrato quando o consenso está em cumprimento imediato, em força presente. A multidão absorve sobretudo esta positividade presente do contrato, e não a visão de futuro do pacto.

Nesta medida, não só o contrato para Spinoza é um instituto de direito mais plástico do que se supunha, como grande parte das suas propriedades inerentes não só são compatíveis com a multidão do *TP* como chegam a ser nela absorvidas. A multidão engole o contrato mas não o digera, impõe-lhe simultaneidade metodológica enquanto conceito produtivo do comum na superação de uma pura mediação do contrato. Quão longe se está dos contratualismos modernos!: mas se a narrativa progressiva do direito de natureza individual continua a manipular mecanismos compatíveis com uma doutrina do contrato, o seu afastamento completo não é defensável em momento algum do pensamento político de Spinoza – mais do que uma superação definitiva do contrato,

<sup>30</sup> A qualificação de Gaio das fontes de obrigações contratuais não chega a ser definitivamente superada: há quatro tipos de contrato em que nunca basta o mero consenso para a sua celebração, sendo sempre necessária a tradição de algo – o mútuo (*mutuum*), o depósito (*depositum*), o comodato (*commodatum*), e o penhor (*pignus*). E mesmo a partir de Justiniano, quando os contratos são sobretudo tidos por consensuais, estes quatro tipos continuam a exigir um cumprimento na formação. O depósito só se forma a partir do momento em que a coisa é depositada, o mútuo só se forma a partir do momento em que um certo valor monetário é mutuado, etc. É claro que só um dos cumprimentos de cada contrato é meio da sua formação, havendo ainda um consenso estipulado para o futuro em relação à contraparte: a fusão dos momentos da formação, do conteúdo e dos efeitos dá-se apenas numa das partes. Ainda assim, relativamente a uma das partes, a estrutura temporal destes contratos não é apenas consensual. M. L. de la Cámara (2004, pp. 10-24) tenta assemelhar as “obrigações políticas” dos súbditos no *TP* às obrigações resultantes de um contrato de mandato (*mandatum*) do direito romano, negligenciando que o mandato é um contrato [CONTINUA]

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 30] consensual exigindo confiança e não atividade: para sequer se pensar num modelo contratual no *TP*, cada indivíduo deverá ser posto em posição análoga à daquele que presta a formação de um contrato real *quoad constitutionem*.

<sup>31</sup> «Duorum autem vel plurium *jura* sua mutuo *transferentium* actio vocatur Contractus. In omni autem contractu, vel uterque statim praestat id de quo contractum est, ita ut alter alteri nihil concredat; vel alter praestat, alteri creditur; vel neuter praestat. Ubi uterque statim praestat, ibi *contractus*, simul ac praestitum est, finitur. Ubi vero vel alteri vel utriusque creditur, ibi is, cui creditur, promittit se praestitum postea, appellaturque hujusmodi promissum Pactum.», *De Cive*, II, 9, *Opera Philosophica* II, p. 173. Num sentido similar, v. *Leviathan*, XIV, *English Works* III, pp. 120-1.

Spinoza parece operar-lhe uma endoreconstrução implícita.<sup>32</sup>

Ora, o pacto, ou contrato, é como que a argamassa afetiva da união ou o padrão jurídico do múltiplo em unidade constituinte; ele coincidirá com o momento em que a multidão dá a si um *imperium* estruturando-se por leis. E se os corpos compondo um indivíduo são ditos “convirem naturalmente” (*naturaliter convenire*) na expressão de uma *ratio* certa da potência de Deus, a individuação física seria uma espécie de contrato físico entre os componentes<sup>33</sup>: a ser real uma endoreconstrução do contrato em Spinoza, o jurídico assemelhar-se-ia ao físico, e o comum do Estado preencheria a definição de indivíduo.

Não obstante, a equiparação de uma unidade contratual a uma unidade individual não é de todo destituída de problemas profundos, uma vez que a individualidade é o âmbito próprio de uma necessária ontologia da relação na qual a sociedade política tem muitas dificuldades em se enquadrar. Mesmo sendo admissível uma endoreconstrução do contrato em Spinoza, ela é apenas implícita – nada há na natureza do contrato político que seja real expressão de Deus – por serem recuperados no *TP* os seus mecanismos, mas o contrato nunca devém aí conceito fundante do processo de formação do comum como o fora no *TTP*, seja no Estado ou na nação. E isto porque, por muita endoreconstrução a que se submeta, um contrato é sempre um instituto jurídico de unidade, e na política de Spinoza a unidade é sempre um constructo da

imaginação. É claro que, seguindo este raciocínio, poder-se-ia porventura invocar no *TTP* uma certa individualidade do Estado, embora mitigada: porém, mesmo aí não há ainda uma pormenorizada doutrina da individuação, e ademais já o contrato é todo ele uma dinâmica do imaginar. É na percepção de uma necessidade do múltiplo como momento primordial de potenciação que o contrato passa assim a não mais que um nome possível a ser dado ao projeto de individuação humana: daí a sua endoreconstrução na forma de um tendencial desvanecimento. Da mesma maneira, não há no produto contratual uma certeza de individualidade, pelo que o Estado, enquanto poder comum em exercício brotando da potência humana de multidão, não é também unidade real mas a imagem da unidade pela qual se sedimenta a potência em comum.

Por conseguinte, uma tal endoreconstrução implícita do contratualismo de Spinoza é sempre uma clarificação do imaginário que caracteriza os processos fundadores da individuação política e nunca um artifício humano de instituição de uma nova realidade. O contrato é, enfim, o termo tradicional aplicado a uma nova explicação dos efeitos políticos da projeção partilhada da imaginação.

<sup>32</sup> Segundo Alexandre Matheron, «Spinoza a toujours pensé que l'existence et la légitimité de la société politique découlent, en définitive, du consentement des sujets ; si l'on veut appeler cela “contrat”, il a donc toujours été contractualiste ; [...] si l'on veut appeler “contractualisme” la doctrine selon laquelle la conclusion d'une convention engendrerait par elle-même, à elle seule, indépendamment de toute fluctuation ultérieure des rapports de forces, une obligation irréversible, il n'a donc jamais été contractualiste» (1990, p. 258). Poder-se-á chamar então “contratualista” a quem pensa “que l'existence et la légitimité de la société politique découlent, en définitive, du consentement des sujets” e dentro de uma “fluctuation des rapports de forces”? apenas admitindo uma endoreconstrução do contratualismo. Gioele Solari (1949, p. 132) reafirmara já a permanência do contrato no *TP*, não tanto enquanto objecto em endoreconstrução, mas numa tentativa de recuperar para o *TP* o que nele não há, uma tradição racionalista de jusnaturalismo.

<sup>33</sup> Todos os corpos convêm (*conveniunt*) em algo (v. *E II P13 Lem II, G II, p. 98*), e, quando compondo um indivíduo, convêm naquilo que comunicam entre si: v. *E II P13 Def, G II, p. 100*. Na analogia da composição física à composição política por via do contrato, v. Alexandre Matheron, 1988, pp. 37-8, que menciona um “contrat physique” similar ao “contrat social”.



## BIBLIOGRAFIA

1. AKKERMAN, Fokke. *Studies in the Posthumous Works of Spinoza. On style, earliest translation and reception, earliest and modern edition of some texts*. Groningen: Rijksuniversiteit te Groningen, 1980.
2. \_\_\_\_\_. "La Pénurie de Mots de Spinoza". Trad. française par A. van Lindt et J. Lagrée, in *Travaux et Documents*, n°1 : Lire et traduire Spinoza. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, pp. 9-37, 1989.
3. ALQUIÉ, Ferdinand. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF, 1981.
4. AQUINO, Jefferson Alves de. "Hermenêutica e Ambigüidade: a estratégia discursiva de Espinosa". *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, vol. 1, n.º 1, pp. 37-45, 2007.
5. BALIBAR, Étienne. "Jus, Pactum, Lex: Sur la constitution du sujet dans le *Traité Théologico-Politique*". *Studia Spinozana*, 1, Alling, Walther & Walther Verlag, pp. 105-142, 1985.
6. \_\_\_\_\_. *Spinoza et la politique*. Paris: PUF, 1985.
7. BLANCO-ECHAURI, Jesús. "Las concepciones del *Ius Naturale* o los fundamentos de la política en Grocio, Hobbes y Espinosa". *Agora (Papeles de Filosofía)*, vol. 22, n.º 1, pp. 111-131, 2003.
8. CÁMARA, María Luisa de la. "La doctrina jurídica de las obligaciones en el *Tratado Político* de Spinoza". *Cuadernos del Seminario Spinoza*, 20, Ciudad Real, 2004.
9. DEN UYL, Douglas J. *Power, State and Freedom. An interpretation of Spinoza's political philosophy*. Assen: Van Gorcum, 1983.
10. \_\_\_\_\_. "Sociality and Social Contract: A Spinozistic Perspective". *Studia Spinozana*, 1, Alling, Walther & Walther Verlag, pp. 19-51, 1985.
11. FORERO, R. Durán. "La *simpatheia* en la teoría de las afecciones de Spinoza y el principio de la cooperación". In: CÁMARA, María Luisa de la; FERNÁNDEZ, Eugenio (eds.) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 395-404, 2007.
12. GAIO. *Institutiones, or Institutes of Roman Law by Gaius*. Transl. by Edward Poste, fourth edition revised and enlarged by E. A. Whittuck. Oxford: Clarendon Press, 1904.
13. HALLETI, H. F. *Creation, Emanation and Salvation. A Spinozistic Study* [1962]. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1981.
14. HOBBS, Thomas. *Opera Philosophica quae latine scripsit*. Londini: apud Joannen Bohn, 1839-1845. Reimp. 5 vols., Baden, Darmstadt, Scientia Verlag, 1965.
15. \_\_\_\_\_. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Collected by William Molesworth, 7 vols. London: John Bohn, 1839-1841.
16. ISRAËL, Nicolas. *Spinoza. Le temps de la vigilance*. Paris: Payot, 2001.
17. JONGENEELLEN, Gerrit H. "Semantic change and the semantics of spinozism". *Lexicon Philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storica delle idee*, vol. 11, pp. 111-128, 2001.
18. KASER, Max. *Direito Privado Romano*. Trad. Samuel Rodrigues e Ferdinand Hämmerle. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
19. LANG, Berel. "The Politics of Interpretation: Spinoza's Modernist Turn". *Review of Metaphysics*, 43, pp. 327-356, 1989.
20. LAZZERI, Christian. "Les lois de l'obéissance : sur la théorie spinoziste des transferts de droit". *Les Études philosophiques*, 4, octobre-décembre, pp. 409-438, 1987.
21. \_\_\_\_\_. *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*. Paris: PUF, 1998.
22. MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza* [1969]. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.
23. \_\_\_\_\_. "Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique*". In: CURLEY, Edwin ; MOREAU, P.-F. (eds.). *Spinoza. Issues and Directions*. Leiden/New York/København/Köln: E. J. Brill, pp. 258-270, 1990.
24. MENZEL, Adolf. "Wandlungen in der Staatslehre Spinozas". *Festschrift für J. Unger zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, pp. 51-86, 1898.
25. \_\_\_\_\_. "Sozialvertrag bei Spinoza". *Zeitschrift für das Privat und Öffentliche Recht der Gegenwart*, 34, pp. 451-460, 1907.
26. MOREAU, Pierre-François. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF, 1994.
27. MUGNIER-POLLET, Lucien. *La philosophie politique de Spinoza*. Paris: Vrin, 1976.

28. NEGRI, Antonio. *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics* [1981]. Transl. by Michael Hardt Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
29. \_\_\_\_\_. *Subversive Spinoza. (Un)contemporary variations* [1992]. Transl. by Timothy S. Murphy. Manchester & New York: Manchester University Press, 2004.
30. ROSEN, Stanley. "Spinoza's Argument for Political Freedom". *Giornale di Metafisica*, 13, pp. 487-499, 1958.
31. SOLARI, Gioele. *Studi Storici di Filosofia del Diritto*. Torino: G. Giappichelli, 1949.
32. SPINOZA, B. *Opera*. Ed. Carl Gebhardt, 4 vols. Heidelberg: Carl Winters Universitätsverlag, 1972.
33. \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes* [1954]. Texte traduit, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Mishari. Paris: Gallimard, La Pléiade, 1978.
34. \_\_\_\_\_. *Tratado Teológico-Político*. Trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004.
35. \_\_\_\_\_. *Tratado Político*. Trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008.
36. STRAUSS, Leo. *Persecution and the Art of Writing* [1952]. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
37. WALTHER, Manfred. "Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas". *Studia Spinozana*, 1, Alling, Walther & Walther Verlag, pp. 73-84, 1985.
38. WOLFSON, Harry Austin. *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, 2 vols. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1934.
39. YOVEL, Yirmiyahu. *Espinosa e Outros Hereges* [1989]. Trad. Maria Elisabete C. A. Costa e Maria Ramos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993.
40. ZAC, Sylvain. "Introduction". In: Spinoza. *Spinoza. Traité politique*. Paris: Vrin, pp. 7-23, 1968.





# CIÊNCIA INTUITIVA E TRANSINDIVIDUALIDADE

ANDRÉ MENEZES ROCHA\*

## (1) INTRODUÇÃO

O propósito deste texto é mostrar que a ciência intuitiva não é uma filosofia do “sujeito”: nem é fruto de um entendimento kantiano, nem de um espírito hegeliano que se crê uma *pars totalis* capaz de conter, como uma supermônada, a totalidade do espírito absoluto. Veremos que a ciência intuitiva de Espinosa, se interpretada segundo as exigências da “revolução copernicana”, conduz não à analítica deste “sujeito” fictício que é o transcendental, mas à mente que é idéia do corpo.

O “esquema” que Balibar oferece para elaborar a intuição permite passar da autoimagem do “sujeito” à intuição do indivíduo, das insolúveis dificuldades inerentes às teorizações da “intersubjetividade” à necessidade ontológica da transindividualidade. Desta “revolução copernicana”, destacarei duas propriedades:

(1) não há propriamente intuição *dos outros*, como se fossem objetos de um “sujeito de representações”, mas há intuição *com os outros* que intuem conosco: a intuição é uma atividade transindividual, ela se concretiza de maneira finita tanto em mim como nos outros, segundo as diferenças individuais e culturais, mas nós podemos, nós que intuimos conjuntamente, intuir esta atividade transindividual que se concretiza em nós infinitamente, pois é o modo infinito cuja atividade está sempre pressuposta, como um universal concreto, em cada ação intuitiva de cada um de nós.

(2) não há começo e nem fim para a ciência intuitiva, mas nós podemos aumentar cada vez mais e mais a potência de intuir, tanto na quantidade da potência como na qualidade dos afetos. Veremos que o próprio “esquema” se reestrutura continuamente: trocamos partes com outros indivíduos, partes que são

afecções e idéias de afecções; portanto, que também são intuições, ou seja, idéias das idéias destas afecções. Apesar das trocas contínuas, conservamos algumas partes fixas que podemos designar como os núcleos duros da ciência intuitiva: há afetos ativos mais intensos e duráveis que outros. Precisaremos distinguir nossas intuições pela sua diversidade, talvez de maneira semelhante às distinções entre as partes “fluidas”, “moles” e “duras” do corpo na “pequena física”. Depois, será ainda necessário investigar as relações recíprocas destas partes diversas com a fonte fixa de “*continua ac summa laetitia*” de que nos dá notícia o *Tratado da Emenda do Intelecto*.

## (2) A TRANSINDIVIDUALIDADE COMO “ESQUEMA” DA INTUIÇÃO

O primeiro passo é pensar a transindividualidade como “esquema” de causalidade, não aquele que é subsumido pelo entendimento kantiano sob a categoria da *relação*, mas outro que é pensado pelo intelecto<sup>1</sup> espinosano. Em outras palavras, o “esquema” é elaborado para a produção da *scientia intuitiva*, conhecimento da gênese substancial das essências finitas.

Balibar assinala que o “esquema” de Espinosa tem duas características principais: (1) que a interação causal entre uma multiplicidade de termos é original e não derivada (recusa da causalidade linear); (2) que a ordem e conexão não é tecida por relações entre termos atômicos (as “substâncias” ou “sujeitos”), mas entre indivíduos (ou seja, individuações também relativas a outras individuações)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> É preciso trabalhar a diferença entre o intelecto [*intelligere*] de Espinosa e o entendimento que posteriormente surgiu nas obras de Locke [*understand*] e Kant [*verstand*], entendimento de um “sujeito” que é suposto um substrato último ou substância de suas sensações e idéias. Em Espinosa, o intelecto não é uma substância: desde o *TIE*, nas páginas finais do tratado, só há emenda do intelecto finito na medida em que se intui como afecção do intelecto infinito, ou seja, como modo finito produzido pela substância.

<sup>2</sup> Balibar, Etienne. *Individualite et transindividualite chez Spinoza*. p.37

\* Doutorando em FILOSOFIA na USP, sob a orientação da Profa. Dra. Marilena Chaui. Sua pesquisa de doutorado está centrada no conceito de democracia no *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO* de Espinosa.

Buscaremos aprofundar estas duas características do “esquema”. Antes quero apresentar brevemente a questão que vai ser delineada ao longo do artigo.

#### (2.1) A ESTRUTURA: ORDEM E CONEXÃO DOS ATRIBUTOS

A essência absolutamente infinita da substância se autoproduz numa só e mesma ordem e conexão que é a estrutura de produção de toda a realidade. Nas seis primeiras proposições de EII, com efeito, Espinosa demonstra que a produção dos corpos na extensão e a produção das idéias no pensamento, ou seja, que a estruturação dos modos nos atributos de Deus, não é senão uma só e mesma ordem e conexão. Ora, isso significa que a Substância não produz as coisas porque primeiro as conheceu, mas as conhece na exata medida em que as produz (EIIIP6Corol). Espinosa, assim, não assume o materialismo para negar que haja uma inteligência infinita (que a tradição teológica buscava chamando pelo nome de Deus), mas para afastar sua abstração e mostrar como o intelecto infinito pensa a realidade: há a produção de uma inteligibilidade e a condição para intuir a atividade do intelecto infinito é afastar a metafísica abstrata do entendimento.

Qual o nexos entre a atividade estrutural e as operações conjunturais, ou seja, em termos espinosanos, entre a natureza naturante e a natureza naturada? Para Balibar há uma reciprocidade entre substância e modos: a reciprocidade desaparece na interpretação de Negri, pois precisou ocultar a substância para pensar a emancipação dos modos. Ora, talvez a emancipação dos modos, o devir da individuação finita em liberdade, dependa precisamente desta reciprocidade, ou seja, dependa de um certo nexos entre o processo histórico conjuntural e o processo ontológico estrutural<sup>3</sup>. Numa nota em que apresenta a crítica, Balibar afirma que “a reciprocidade é precisamente o coração do problema da individualidade.”<sup>4</sup> Pensemos agora nas conjunturas.

#### (2.2) AS CONJUNTURAS: A PRODUÇÃO DOS MODOS FINITOS

Como os modos finitos são produzidos? Por EIP28, os modos finitos são determinados a existir e

<sup>3</sup> “O indivíduo não é <substância>, como em Aristóteles, mas inversamente a substância (*Deus sive Natura*) não <precede> os indivíduos, ela não é nada outro que sua multiplicidade. Ela designa idênticamente o processo infinito de produção de indivíduos e a infinidade de conexões causais existentes entre eles.” Balibar, Etienne. *Individualité et transindividualité chez Spinoza*. p. 35.

<sup>4</sup> Balibar, Etienne. *Idem*. p.35. Nota 1.

operar uns pelos outros. O indivíduo é gerado por outros indivíduos, mas um indivíduo não é um “sujeito” fixo de predicados: um indivíduo é operação de individuação. “Na medida em que toda produção natural resulta em individualidades que tendem a aumentar o quanto podem o seu grau de autonomia (ou agir <<adequadamente>>: cf EIIIDef2), a idéia de processos de individuação isolados uns dos outros se torna impensável”<sup>5</sup>.

Se não é por finalidade interna, como o indivíduo é determinado à perpétua individuação? Como afecções da Substância, os modos finitos exprimem o processo ontológico [*causa sui*], por EIP25S, que é a potência absolutamente infinita: mas nos modos finitos, este processo é sempre relativo, pois cada um e todos os modos finitos são afecções finitas deste processo e sua individuação é relativa à individuação dos outros.

Parecerá estranho somente à tradição dos filósofos do “sujeito” que a liberdade do indivíduo dependa de suas relações recíprocas com os outros e não apenas de si mesmo. Servo ou livre, o indivíduo é sempre individuação relativa a outras individuações. E os teólogos da transcendência que insistem em querer um deus separado também fecham os olhos para uma ontologia que busca pensar a reciprocidade e inseparabilidade entre finito e infinito, que busca pensar como o processo de gênese ontológica se explica nas atividades dos modos finitos. Deixemos de lado aqueles que preferem viver nas ilusões da transcendência e voltemos ao nosso “esquema”.

As duas propriedades enunciadas em (1.1) ficam mais claras com o conceito de *integração individual*. Ele pode ser resumido no seguinte enunciado: um indivíduo é necessariamente um todo em relação a outros indivíduos, mas, também necessariamente, uma parte de outro indivíduo. Por exemplo, o coração é um todo de tecidos, mas é também uma parte do corpo humano, conjuntamente com *outras partes*, tais como o pulmão, o cérebro, o estômago, etc...

A “pequena física” de EII estabelece que um corpo só se regenera trocando partes com os outros (Post. 4). Uma individuação só se sustenta com um “fluxo regular de entrada e saída”<sup>6</sup>. As relações são “sistemas” de trocas contínuas e recíprocas com outras individuações. O que os corpos individuais trocam? Trocam suas partes. Os corpos humanos trocam suas

<sup>5</sup> Balibar, Etienne. *Idem*. p. 36.

<sup>6</sup> Balibar, Etienne. *Idem*. p. 40.

partes, trocam suas afecções entre si, se considerarmos cada um como um todo. Se considerarmos os mesmos como partes, poderemos afirmar que são subsumidos pela *multitudo*, que só podem persistir sendo subsumidos continuamente pelas instituições do *imperium*.<sup>7</sup>

Como um todo, um indivíduo é uma multiplicidade de relações entre os indivíduos que são suas partes; porém, como parte de um todo que o subsume, o indivíduo também opera nos fluxos de troca, ou seja, nas relações com *outros* indivíduos. Como distinguir neste aparente emaranhado de relações os indivíduos uns dos outros, como pensar as relações de um indivíduo com suas partes e sua diferença ou individualidade com relação aos outros indivíduos com que forma um todo social que os subsume?

Balibar afirma que a distinção não é arbitrária, embora todo e parte sejam sempre noções relativas: a *ratio* de movimento e repouso que se conserva nas trocas recíprocas permite distinguir um indivíduo. Assim, a diferenciação dos indivíduos é pensada não tanto nas relações entre as partes trocadas, mas sobretudo na *ratio* de movimento e repouso que se sustenta nestes fluxos de trocas.

Aqui podemos assinalar um aspecto da temporalidade plural. A reestruturação da *ratio* de movimento e repouso faz com que a *ratio* mais complexa contenha a *ratio* menos complexa: os movimentos presentes contêm os movimentos passados<sup>8</sup>. Além disso, como os indivíduos relativos reestruturam a sua *ratio* de movimento e repouso, a temporalidade plural é constitutiva não apenas de cada individuação, mas também das relações entre todos os indivíduos. No limite, podemos pensar que o próprio modo infinito mediato, a *facies totius universi*, constitui-se necessariamente de infinitos modos finitos que se individualizam em ritmos diversos, cada qual tendo a sua

<sup>7</sup> Um exemplo com o processo econômico: um homem não sobrevive se não se reproduzir pelo consumo de mercadorias, sobretudo os alimentos e bebidas. Porém, o homem só poderá reproduzir esta operação de subsumir os alimentos todos os dias se, no caso dos que trabalham, vender a sua força de trabalho, ou seja, se as afecções de seu corpo forem subsumidas por uma instituição econômica que reproduza sua produção subsumindo, quotidianamente, um pouco da potência de seus empregados que irão depois repor sua força de trabalho subsumindo alimentos e assim o ciclo vai se repetindo; e assim, dizia Fellini, *la nave va*.

<sup>8</sup> Mas não há uma metafísica do progresso em Espinosa. O indivíduo pode tanto se tornar mais complexo como se tornar menos complexo. Tudo dependerá das relações que estabelecer, da conjunção de suas forças com as forças dos outros.

*ratio* de movimento e repouso, cada um tendo seu próprio ritmo de autoestruturação.

Embora cada indivíduo tenha sua *ratio* constitutiva, seu ritmo particular, cada um e todos só se conservam nas relações com os outros inserido em circuitos de trocas recíprocas que exigem, dos seus indivíduos constituintes, uma certa igualdade na *ratio* de movimento e repouso. Por exemplo, um corpo só se torna humano na medida em que sua *ratio* de movimento e repouso é constituída por propriedades comuns aos outros corpos humanos: na medida em que respira com os pulmões, se alimenta, usa a língua, trabalha, etc... Espinosa distingue três tipos de corpos: os fluidos, os moles e os duros. A diferença é relativa: um corpo só é duro em relação a corpos moles ou fluidos, mas pode ser considerado mole em relação a corpos mais duros.

A causalidade recíproca é não apenas fluxo de trocas, mas também modulação recíproca de movimento e repouso<sup>9</sup>. A *imitatio* pode se enraizar na própria razão: a modulação recíproca entre os indivíduos é a modulação relativa da *ratio* de cada um para a formação de um indivíduo de nível “superior”<sup>10</sup>. A modulação recíproca entre a *ratio* dos corpos é uma certa equalização de ritmos que determina se o indivíduo nível “superior” é um corpo fluido, mole ou duro, de acordo com as relações entre as suas partes constitutivas.

### (2.3) AS ESSÊNCIAS FINITAS

Cumprir notar que as relações de movimento e repouso não constituem a essência do corpo. Com efeito, Espinosa escreve, em EIIP38, que as propriedades comuns não constituem a essência das coisas finitas. As propriedades dos corpos são relações de movimento e repouso, mas a *ratio* de movimento e repouso de um indivíduo pode se alterar na medida em que se torna mais ou menos autônomo, mais ou menos capaz de afetar e ser afetado.

Porém, o que constitui a essência de um corpo na filosofia de Espinosa? Não iremos aqui restabelecer os prejuízos da tradição metafísica, buscando uma unidade abstrata e imutável. Espinosa define a essência do modo finito na definição dos afetos. A essência do

<sup>9</sup> Balibar, Etienne. *Individualité et transindividualité chez Spinoza*. p. 37.

<sup>10</sup> Os níveis de complexidade são distinguidos por esta terminologia (“inferiores” e “superiores”) que tem a desvantagem de sugerir as imagens hierárquicas da natureza forçadas por antigos e medievais. Mas foi utilizada por Simondon e Balibar a manteve.

modo é a constituição dos apetites do corpo e desejos da mente<sup>11</sup>.

Em outras palavras, pela *ratio* dos apetites é que um corpo singular *se* move ou *se* repousa<sup>12</sup>. Cada corpo é relação de movimentos e repousos, mas o princípio interno de engendramento da *ratio* de movimento e de repouso que define um indivíduo é o seu apetite. Os movimentos de um corpo humano não são os deslocamentos mecânicos, como os movimentos de automóveis e aviões. Os movimentos humanos são mais elaborados e se reestruturam sem cessar porque são desejos: a *ratio* de movimento e repouso de um corpo humano é um tecido de apetites.

### (3) A TEMPORALIDADE PLURAL

Escrevemos até aqui que a transindividualidade é um “esquema” de causalidade, mas não deixamos claro ainda o motivo das aspás sobre o “esquema”. Para marcar a diferença em relação a Kant, para marcar que o “esquema” não carece de um suporte formal que seja o sujeito transcendental. Se chamamos de “esquema” o suporte simbólico, o suporte lingüístico e lógico da ciência intuitiva, marcamos assim o seu vínculo com o instituído, pois, como alerta Espinosa no *Tratado Político*, o direito natural é nulo no “estado de natureza”, ou seja, quando não tem a garantia de perseverar pela força das instituições da *res publica*. Contudo, a ciência intuitiva não se resume às formas simbólicas em que se estrutura, aos “olhos da mente” que são as demonstrações: o nosso “esquema” também é considerado sob o aspecto da mente que produz intuições ao lidar com o simbólico.

No conceito de *integração transindividual*, aliás, esta posição já se apresentava como o urdimento de um impensado. Com efeito, se um indivíduo é sempre uma parte de um todo maior, então a mente (a idéia do corpo) não é uma *pars totalis*: muito ao contrário, aliás, a mente é parte de um todo. A mente se percebe como uma parte relativa a outras mentes, mas, sobretudo, como um todo constituído por partes relativas. Na medida em que volta o “esquema” para si mesma, como vimos fazendo, a mente se reconhece como um tecido de relações entre partes ligadas por

trocias recíprocas. Se o “sujeito” da tradição é uma unidade formal simples e homogênea, a individualidade da mente é tão complexa e heterogênea (EIIP15) como o corpo de que é idéia. Mas como é a temporalidade desta individualidade complexa?

As intuições da mente, assim como as operações do corpo, são feitas em camadas diversas de duração. A complexidade de toda essência finita nunca é completa, nunca é passível de uma “determinação completa”: o futuro não está predeterminado para essência finita alguma, mas será o que sua potência construir na relação transindividual com as outras essências. Afecções e intuições passadas podem tanto ter se esvaído como sido trocadas sem que a individualidade da mente tenha se perdido. O processo de individuação não cessa, não há um “fim da história”, *parousia*: momento de revelação da “finalidade” da história, momento que cessaria todo o trabalho de criação e recriação da história humana.

Pensemos no momento em que, estudando com afinco Espinosa, seus leitores e suas leitoras cheguem àquele ponto, enunciado no escólio de EVP10, de conhecer a si mesmos intuitivamente: ora, este conhecimento intuitivo das afecções do corpo é a história individual de cada apetite<sup>13</sup> e as diversas camadas temporais que constituem a memória de cada um formam concatenações de afecções e idéias, não conexões. Contudo, estas concatenações também seguem a lei da ordem e conexão, como enuncia Espinosa em EVP1, isto é, a ordem e conexão das afecções de um corpo humano é a mesma que a ordem e a conexão dos afetos de uma mente humana. Além disso, toda afecção do corpo humano, mesmo que seja de criança, envolve a idéia da idéia desta afecção, ou seja, pressupõe a atividade do intelecto infinito gerando uma expressão finita da ciência intuitiva (EIIP22).

Supomos leitores e leitoras que se entregaram ao trabalho da intuição e que conhecem intuitivamente as concatenações de afecções que constituem sua memória, ou seja, seu *ingenium*. Porém, como vimos pela segunda propriedade, a ciência intuitiva não tem

<sup>13</sup> A história natural que cada um faz de sua própria consciência é a história natural de seus desejos e não a coleção de categorias abstratas do entendimento. Quem faz a história natural de seus desejos prepara a intuição da história de sua própria essência, pois como observamos em (2.3), uma essência finita é uma estrutura de desejos relativos. “*A descrição completa da história do si [du soi] não pode resultar que de uma história (natural) completa do desejo, ou seja, das paixões e ações que ele implica (que são modalidades, conseqüências ou causas de suas metamorfoses).*”. Balibar, Etienne. *Individualité et transindividualité chez Spinoza*. p. 43.

<sup>11</sup> Balibar, Etienne. *Individualité et transindividualité chez Spinoza*. p. 38

<sup>12</sup> Assim como, veremos adiante, as mentes humanas não são amálgamas de afecções, mas *ratio* de desejos que regulam a entrada e saída de afecções e que determinam, portanto, não apenas suas atividades mentais, mas sobretudo como o humano se relaciona com os outros.

começo e nem fim, o conhecimento adequado destas concatenações não é uma “determinação completa”: ao efetuá-lo, o indivíduo se torna capaz de continuar intuindo as afecções geradas nos novos encontros. Porém, a ciência intuitiva só lida com as concatenações? Não podemos conhecer a ordem e conexão, não podemos conhecer os atributos assim como conhecemos nossas próprias concatenações de afecções?

Uma aventura intelectual assim poderia logo ser desalentada com um único argumento. Deixemos a palavra a um objetor imaginário. Ele diz: vocês acabaram de mostrar, com o “esquema” da transindividualidade, que a ciência intuitiva de um modo finito é sempre relativa às atividades intuitivas dos outros modos finitos. Mostraram também que, além de se desfazer das ilusões e magalomanias das filosofias do “sujeito”, cada indivíduo encontra a sua tranqüilidade e felicidade justamente na medida em que intui as suas constitutivas concatenações de afecções e afetos, ou seja, na medida em que produz amor intelectual. Além disso, mostram que esta atividade é infinita e que cada indivíduo pode, reconhecendo a indeterminação do futuro, estruturar livremente suas relações futuras. Está bom demais assim. Mas não me venham agora, dirá o nosso objetor, falar de ciência intuitiva da substância ela mesma, pois irão cair em embaraços. Com efeito, se o indivíduo não é *pars totalis*, como pode elaborar um conhecimento intuitivo de uma essência absolutamente infinita? O nosso objetor continua: pensemos nos exemplos de Espinosa. A mente de Pedro pode ter uma idéia de afecção do corpo que envolve o corpo e a mente de Paulo, já que todas as afecções de um corpo surgem em relações transindividuais, mas esta idéia é sempre inadequada: Paulo pode formar um conhecimento adequado de si, pois ele é este conhecimento. Contudo Pedro não pode formar um conhecimento adequado de Paulo. Pedro e Paulo podem formar a ciência intuitiva de suas próprias concatenações, mas se me disserem que podem, além disso, aprofundar a ciência intuitiva para o plano da política e da ontologia, direi que cairão no *effetto-catena* e que, como o rapaz de EIIP45S, confundirão sua imaginação com a ordem e conexão da realidade.

Como faremos para vencer estas objeções? Como faremos para passar das concatenações que constituem a memória individual à ordem e conexão que nos constitui na história?

Iniciemos chamando a atenção de nosso objetor para um aspecto que ele não soube perceber no conceito de *integração transindividual*: os “níveis” não

são extrínsecos uns aos outros, mas constituem momentos ou individuações diversas do mesmo processo de circulação das afecções que são os produtos do corpo humano. O processo de circulação, segundo Balibar, sempre se apresenta em dupla face. “Neste processo de dupla face, coletiva e pessoal, as <<identidades>> coletivas se constituem ao mesmo tempo que as identidades individuais [...] A imaginação é uma realidade transindividual feita de processos miméticos de transferência parcial de idéias e afetos.”<sup>14</sup>.

Os dois momentos do processo, os dois “níveis” transindividuais com que viemos trabalhando são o “nível” ético (o indivíduo humano, o corpo humano) e o “nível” político (o indivíduo *multitudo*, o corpo social). Supomos leitores que partem do conhecimento intuitivo de suas próprias concatenações de afecções, isto é, do nível ético. Mas este ponto de partida não é absoluto e nem tampouco ele se esgota na tentativa de uma “determinação completa”, tentativa que é ontologicamente impossível pela realidade dos fluxos de troca de afecções com o exterior. O ponto de partida conduz ao outro momento do processo transindividual, qual seja, ao conhecimento das relações sociais que constituem as paixões, ao conhecimento da gênese social das afecções. Leiamos como Vittorio Morfino conceitua a articulação entre os dois momentos.

[...] em Espinosa, cada determinação intrínseca está fundada sobre um intrincado jogo de determinações extrínsecas (sem que, por outro lado, as determinações extrínsecas possam conter por antecipação as determinações intrínsecas, isto é, cada propriedade de um indivíduo está produzida por um complexo jogo de relações que constituiu sua individualidade.<sup>15</sup>

Elaboremos um exemplo. Suponhamos que num encontro funesto fui injuriado<sup>16</sup> por um cidadão ambicioso e alienado que se afirma pela opressão dos outros. Sinto ódio, sinto ira, mas no momento ético avalio minhas afecções e percebo que a tristeza é nociva para mim e que o revide não apenas alimentará minhas tristezas, pois o crescimento do ódio é crescimento da tristeza, mas também poderá resultar em males maiores. Percebo, no momento de avaliação política da afecção, que a

<sup>14</sup> Balibar, Etienne. *Individualité et transindividualité chez Spinoza*, p. 44.

<sup>15</sup> Morfino, Vittorio. *La temporalidad plural de la multitud*. In: Youkali. *Revista crítica de las artes y del pensamiento*. Página 7. Após a marcação da nota 27.

<sup>16</sup> Sobre a conduta diante das injurias padecidas na vida social, Espinosa oferece indicações em **EVPIOS**.

indignação não é uma operação de libertação: corremos o risco de ficar presos na tristeza desta relação litigiosa. A afecção de ira pode, no momento ético, diminuir gradualmente pela própria alegria de conhecer, intuitivamente, sua incompatibilidade com minha atividade racional e intuitiva. Entretanto a tristeza desta afecção determinada pode não desaparecer completamente, permanecer ali pouco intensa, à maneira do vírus da gripe que reside no corpo de toda a gente e que só domina quando baixam as resistências do sistema imunológico. Permanecerá sobretudo se os encontros funestos se repetirem, ou seja, se nos encontrarmos, no momento político da reflexão, numa sociedade repleta de grandes ambiciosos cuja arrogância não é freada pelas leis civis da Cidade. Ora, mesmo assim podemos tomar estas afecções como momentos intrínsecos de uma teia social de afecções mais amplas e desvendar, intuitivamente, as teias sociais que instalam esta tristeza determinada em nosso corpo: podemos perceber, por exemplo, a divisão entre aqueles que só desejam controlar e aqueles que não querem ser controlados e pensar, com Maquiavel, como pode uma república conter os desejos de dominação dos grandes pela lei civil de tal maneira que a república seja o suporte político das liberdades civis e não da ambição dos grandes. Nossa afecção de tristeza, assim, deixa de ser uma mágoa de nosso bricabraque privado na medida em que articulamos adequadamente os momentos ético e político: ela continua sendo tristeza, não obstante pequeníssima em relação aos afetos ativos que prevalecem na constituição do momento ético.

Em vez de imaginar cada afecção certa e determinada como expressão de uma interioridade *pars totalis*, como revelação de um predicado inato, pela ciência intuitiva somos conduzidos ao inesgotável conhecimento dos constituintes do corpo social. A articulação dos momentos ético e político é o reconhecimento ontológico da “intersubjetividade” originária, da transindividualidade social de nossas afecções.

A trama da vida afetiva existe nos indivíduos e os constitui como tais. Isto significa que não se dá nenhum reflexo interior do outro, da mônada do outro em minha mônada, precisamente porque o *alter* é aquilo de que estamos entretrecidos. [...] o outro não está além da busca de si do *ego* [...] mas o atravessa, o constitui como tal pela trama complexa de corpos, paixões idéias e palavras. [...] *Inter se mortales mutua vivunt.*<sup>17</sup>

<sup>17</sup> **Morfino, Vittorio.** *La temporalidad plural de la multitud.* In: Youkali. *Revista crítica de las artes y del pensamiento.* Página 8. Entre as notas 31 e 32.

Como distinguir, porém, as trocas intuitivas das trocas imaginativas, se em ambos os casos nos encontramos diante das afecções e afetos particulares de cada indivíduo? Como distinguir, já que desejamos passar da ciência intuitiva de nossas próprias concatenações de afecções e desejos à ordem e conexão dos atributos que sustenta a produção de todos os modos finitos?

Pela mediação da razão. “Ela não se apresenta como uma faculdade (para nem mencionar inspirações divinas ou essências transcendentais), mas como uma estrutura ou sistema de relações mútuas que fazem com que para cada indivíduo o seu *conatus* ou esforço de preservar sua existência implique o conhecimento de seu bem próprio (*quod sui utile est*) e o estabelecimento de um *commercium* com os outros homens.”<sup>18</sup>

A atividade racional é o nexa entre os dois níveis do processo, o “nível” ético e o “nível” político: sem formar noções comuns<sup>19</sup>, a mente fica presa nas particularidades de seu engenho, encerrada no *effeto catena*. A razão também é um sistema de trocas transindividuais: os indivíduos trocam o avesso necessário das afecções e afetos, ou seja, pela *imitatio* os corpos trocam aqui modulações da *ratio* de movimento e repouso e as mentes trocam as modulações das noções comuns que são as “*idéias adequadas das propriedades comuns dos corpos.*”

Somente nas trocas racionais os indivíduos se emancipam das ilusões do *effeto catena*, ou seja, percebem uns aos outros como diferentes, efetivos e livres. Com efeito, as noções comuns em nossa mente nos conduzem, necessariamente, à percepção de que as

<sup>18</sup> **Balibar, Etienne.** *Individualité et transindividualité chez Spinoza.* p. 44.

<sup>19</sup> O que é formar noções comuns? Talvez seja estruturar um discurso para estabilizar e aumentar, com outros, o desejo de pensar. Pois afora sua instituição social, as noções comuns são pressupostos ontológicos tão reais como os movimentos e repousos dos corpos. Se um corpo humano se move ou repousa, a mente que é idéia deste corpo forma, necessariamente, idéias destes movimentos e repousos determinados de seu corpo próprio. Porém, a mente pode ser causa inadequada destas idéias. As trocas sociais podem permitir que a mente forme, por imitação de outros, as noções comuns, ou seja, pode permitir que, através das instituições simbólicas da sociedade, a mente seja causa adequada do conhecimento de sua participação no processo de formação das noções comuns. Formar noções comuns talvez exija construir um corpo lógico, “os olhos da mente”, um corpo simbólico com articulações necessárias que sustentem pensamentos necessários e sejam úteis ou utilizáveis para outras mentes que desejam agir. Como os martelos que, no TIE, permitem os trabalhos com o ferro que, das oficinas artesanais de Urano se transformam em indústrias de metalurgia.

outras mentes individuais são também necessariamente produtoras de noções comuns: se não nos levassem a esta percepção da gênese natural ou ontológica, não seriam as noções *comuns*, tão naturais das mentes como os movimentos dos corpos.

Nas filosofias do “sujeito” isto é ocultado, pois sob a palavra *razão* acostumaram com forjar uma faculdade ou um esconderijo possível para o “sujeito” que acredita se alçar aos píncaros da hierarquia de uma suposta inteligência cósmica secreta quando, em verdade, permanece encerrado em suas próprias imaginações, como o rapaz que em EIIP45S passa o seu dia inteiro abismado em dúvidas sobre os futuros contingentes.

Tanto mais os laços se estreitam com a atividade racional quanto mais as mentes percebem que comunicam e modulam reciprocamente não apenas noções que lhes são comuns, mas os afetos ativos comuns que são imanentes a elas e que circulam nas trocas: alegrias ativas como, por exemplo, a *acquiescentia in se ipso* e a generosidade. Entretanto, deixemos bem claro que as noções comuns não homogeneizam as imaginações: por elas, as mentes percebem que um só e mesmo processo produz os indivíduos diferentes. Balibar escreve que as mentes diferentes pensam, com as noções comuns, como o mesmo processo produz a particularidade irreduzível das afecções do engenho de cada um<sup>20</sup>. Esta é a chave para passar da *concatenatio* à *connexio*: assim como as propriedades comuns dos corpos são movimentos e repousos que têm uma certa e determinada *ratio*, as noções comuns das mentes são ações que exprimem de maneira adequada, embora certa e determinada, um processo que é *ordo e connexio* de produção dos corpos e idéias.

Quanto à comunicação racional, ela exige que os humanos se conheçam como indivíduos diferentes que têm entretanto muito em comum. <<Sob a conduta da razão>>, os homens aprendem que seus <<semelhantes>> são irreduzivelmente singulares, porque cada um possui o que Espinosa chama de *ingenium* próprio e, no entanto, que há entre eles mais *convenientiae* que entre eles e outras coisas.<sup>21</sup>

Se a ciência intuitiva de nossas próprias afecções, como fizemos ao voltar o “esquema” da transindividualidade para a própria mente, nos leva à

história dos nossos apetites, à história dos constituintes do si mesmo [*du soi-meme*], pela razão nossa mente percebe um avesso impessoal de si mesma, percebe uma atividade transindividual que não se esgota nas afecções de sua “pessoa”, pois é também o Si dos outros. *Ipsidade*. Entre os constituintes de nossa mente singular, encontramos estas atividades que são propriedades de nossa essência, mas que são também propriedades das essências ativas dos outros. Com a razão, a mente inicia a pensar e tomar parte numa ordem e conexão de idéias que não é senão o processo de pensamento da idéia infinita. Balibar assinala que a elaboração da ciência intuitiva, na medida em que aumenta a força e a intensidade das afecções de amor e alegria, leva a uma transgressão das intuições que temos de nossas próprias afecções e abre para a intuição de processos de pensamento “impessoais”. Esta transgressão é uma exigência mesma da ciência intuitiva, uma reestruturação do “esquema” para que contenha uma lógica da *coincidentia oppositorum*.<sup>22</sup>



<sup>20</sup> Balibar, Etienne. *Individualité et transindividualité chez Spinoza*. p. 45.

<sup>21</sup> Balibar, Etienne. *Individualité et transindividualité chez Spinoza*. p. 45.

<sup>22</sup> Balibar, Etienne. *Individualité et transindividualité chez Spinoza*. p. 37.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

**Balibar, Etienne.** “*Individualité et transindividualité chez Spinoza*”, in *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, textes réunis par P.-F. Moreau, ENS Editions, Fontenay-aux-Roses, 1996, p. 35-46.

**Vittorio Morfino.** *La scienza delle connexiones singulares.* In : *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, a cura di Filippo Del Lucchese e Vittorio Morfino, Ghibli, Milano 2003.

**Morfino, Vittorio.** *La temporalidad plural de la multitud.* In: Youkali. *Revista crítica de las artes y del pensamiento.* Endereço eletrônico: [www.youkali.net/](http://www.youkali.net/)



## MEDO E SERVIDÃO EM ESPINOSA E REICH

DANIEL CAMPARO AVILA\*

*E, ENQUANTO HOVER NO MUNDO UM VIVENTE MEDROSO, UM MENINO TREMOR, TODOS PERIGAM – O CONTAGIOSO. MAS NINGUÉM TEM A LICENÇA DE FAZER MEDO NOS OUTROS, NINGUÉM TENHA. O MAIOR DIREITO QUE É MEU - O QUE QUERO E SOBREQUERO –: É QUE NINGUÉM TEM O DIREITO DE FAZER MEDO EM MIM.*

GUIMARÃES ROSA, **GRANDE SERTÃO: VEREDAS**

A reflexão de Riobaldo sobre o medo é a composição de uma acusação e de uma defesa, da denúncia do risco que ele representa e que justifica o direito de autonomia de cada um sobre seus próprios medos. Essa mesma composição ressoa também no pensamento de Benedictus de Espinosa e de Wilhelm Reich a respeito do emprego do medo na constituição e manutenção do Estado. Contudo, apesar da possibilidade de diálogo que se manifesta entre suas obras, não se pode afirmar a existência, entre os dois, de qualquer influência. Do lado de Espinosa, pelo óbvio fator cronológico, por ter antecedido Reich em mais de dois séculos. Do lado de Reich porque, apesar dos aparentes pontos de contato de suas formulações com o espinosismo, este não afirma em sua obra ter ocorrido tal influência.

Assim, na ausência de uma relação de influência, trata-se neste trabalho de encontrar entre os dois uma relação de composição. Para além de qualquer comparação, Reich e Espinosa estão conectados em uma ressonância, na medida em que foram pensadores cujas preocupações convergiram para um mesmo sentido, o combate por um ser humano livre e ativo perante a vida, na plenitude de sua potência.

Mas, nesse combate, Reich e Espinosa se deparam com “o problema fundamental da filosofia política” (DELEUZE & GUATTARI, 1966, p. 33), presente tanto na tese formulada por Reich, “o que é necessário explicar não é que o faminto roube ou que o explorado entre em greve, mas porque razão a maioria

dos famintos não rouba e a maioria dos explorados não entre em greve” (REICH, 2001, p. 22), quanto no segredo do poder do soberano, revelado por Espinosa, “manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação” (ESPINOSA, 2003, p. 8).

### ESPINOSA: MEDO E SUPERSTIÇÃO

No apêndice da primeira parte da “Ética”, Espinosa empreende a denúncia dos preconceitos que impedem a compreensão da ordem geométrica. Segundo ele todos estes preconceitos dependeriam de um só, o preconceito finalista (ESPINOSA, 2008, p. 65) isto é, a dupla suposição feita pelos homens de que todas as coisas, incluindo eles mesmos, agiriam em vista de um fim, e que Deus teria criado as coisas da Natureza para o homem com a intenção de que este, em troca, lhe rendesse culto.

Sob a ótica do preconceito finalista, as coisas da Natureza são consideradas enquanto meios de prover aquilo que é útil ao homem. Tem-se, por exemplo, que os olhos foram feitos para ver, os dentes para mastigar, os animais para se alimentar, o mar para criar peixes etc. Segue-se que, como esses “meios” foram apenas encontrados, e não organizados por eles, os homens imaginam um Deus transcendente à Natureza, dado que essas coisas não poderiam ter sido determinadas assim ao acaso, mas criadas por um misterioso ser divino que as teria intencionalmente projetado e dedicado aos homens.

Porém, não tendo conhecimento da índole de tal criador, os homens supõem-no parecido a si mesmo e criam meios de render culto a esse Deus, de modo que ele os ame mais que aos outros e dirija a Natureza a seu favor, em vista de seus desejos pessoais. Quando a Natureza, contudo, não age em vista das necessidades humanas, como no caso de terremotos, tempestades, epidemias, os homens concluem que se trata da punição divina pelas ofensas cotidianas e os erros praticados

\* BACHAREL EM PSICOLOGIA e mestrando do programa de PSICOLOGIA ESCOLAR E DO DESENVOLVIMENTO HUMANO DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO - USP com a dissertação REICH, ESPINOSA E A EDUCAÇÃO.

nos cultos, seja por eles mesmos, seja pelos outros. E, desesperados diante da impossibilidade de compreender clara e distintamente a ordem causal da realidade, temendo por sua vida e imaginando-se impotentes em perseverar em sua existência, os homens recorrem novamente a Deus, rogando-lhe um milagre que interrompa a ordem da Natureza a seu favor.

Pois, impulsionada pelo pavor diante dessa inexplicável e ameaçadora Natureza, a imaginação reforça a suposição da unidade transcendente na figura de Deus. E, arrematando a construção do preconceito finalista, o medo se apresenta como o afeto pelo qual é produzida a explicação supersticiosa, justificativa que

[...] não passa de uma tentativa desesperada e delirante para encontrar uma unidade imaginária, capaz de recobrir e reconciliar uma realidade apreendida como imediatamente fragmentada no espaço e no tempo, feita de forças múltiplas e contrárias. A abstração imaginativa despedaça o real, paralisa todo esforço para deliberar e agir (CHAUÍ, 2006, p. 63).

Acompanhado da paralisia, o medo se constitui, portanto, como o elemento central da série causal da superstição. Com efeito, o “medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição [...] [e] os homens só se deixam dominar pela superstição quando têm medo” (ESPINOSA, 2003, p. 6-7).

Trata-se de um afeto necessariamente passivo, dado que sua causa é externa e deriva da própria constituição finita do homem, desde sempre rodeado e envolvido pelas outras partes da natureza cuja potência de longe supera a do seu conatus (Et. IV, prop. 3) e que, assim, constantemente amedrontam-no. Sendo uma paixão, o medo nasce de outras paixões e pode, igualmente, ser minorado por afetos alegres e mais fortes do que ele, assim como aumentado por afetos mais tristes que ele (Et. IV, prop. 7), mas nunca será suprimido pela apresentação de uma idéia, ainda que verdadeira, porém desprovida de afeto (Et. IV, prop 1).

Do mesmo modo, a ignorância, isto é, o desconhecimento da ordem causal da realidade, ainda que não seja a causa do medo, intensifica a sua força. Isso porque a ignorância causa uma excitação na imaginação, intensificando a fabricação de imagens corporais que fornecem um plano de relações e causalidades que supostamente explicam os acontecimentos, conduzem a mente na interpretação dos afetos e no conhecimento do real. A mente,

contudo, externamente determinada e paralisada de medo, não as percebe como tal e aceita-lhes sob uma nova constituição, como se a idéia imaginativa não tivesse surgido da imagem corporal, mas da própria coisa. Essa desconexão entre imagens e idéias imaginativas gera encadeamentos confusos e invertidos entre causas e efeitos, revestindo as imagens de seu poder persuasivo e amedrontador, porém, ao mesmo tempo frágil e flutuante, diante de outras imagens ainda mais potentes.

É verdade que acontece, quando erroneamente tememos algum mal, que o temor se desvanece quando ouvimos a notícia verdadeira, mas inversamente, também acontece, quando tememos algum mal que certamente virá, que o temor se desvanece quando ouvimos uma notícia falsa. Portanto, as imaginações não se desvanecem na presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro, mas porque se apresentam outras imaginações mais fortes que excluem a existência presente das coisas que imaginamos (Et IV, prop. 1, esc.) (ESPINOSA, 2008, p. 271).

O medo engendra, portanto, em sua estreita aliança com a potência da imaginação e a ignorância, a força da superstição. E, sob o domínio da fortuna e da contingência dos encontros fortuitos, qualquer coisa pode, por acidente, ser causa do afeto de medo (Et. III, prop 50). Somadas as forças de todas essas imagens, os homens encontram-se paralisados, mesmo quando confrontados com uma idéia verdadeira. Essa delicada montagem imaginária, por fim, encontra seu desenlace em duas alternativas contrárias (CHAUÍ, 2006). Ou desfaz-se diante do inexplicável, antes supostamente conhecido, gerando mais medo e absoluto desamparo, resultando em um acréscimo de novos medos e novas explicações supersticiosas. Ou, em sentido contrário, ergue novas defesas contra os medos, reconstituindo o real com novas imagens que preenchem as evidências de suas falhas. Em meio a esta dinâmica afetiva flutuante e entristecida torna-se possível o surgimento e a manutenção do Estado, imagem da garantia de segurança e paz para os desamparados que abandonaram sua potência.

#### ESPINOSA: MEDO E SERVIDÃO

A superstição e a impotência que se instaura sobre aqueles afetados pelo medo não se limita, contudo, à dimensão individual, proliferando-se na dimensão política da multidão. Ora, tomados pelo

medo e superstição, os homens encontram-se desunidos e incomunicáveis entre si na medida em que suas superstições pessoais proliferam com suas experiências imaginativas. De fato, havendo tantos gostos quanto cérebros, o conhecimento supersticioso sobre as relações humanas revela-se tão perigoso quanto é o conhecimento supersticioso da ordem da Natureza. O resultado é que, no seio da multidão brota a desunião e os

[...] conflitos entre os homens, deixando-os imersos no medo de serem vencidos pelas forças exteriores, sejam estas figuradas por coisas ou por outros homens, leva-os a criar uma teia de relações cuja origem ignoram e que só parece adquirir sentido se possuir como fonte uma autoridade suprema (CHAUÍ, 2006, p. 64).

Assim como na dimensão psicológica a imaginação e o medo sustentam o conhecimento inadequado a respeito de Deus, na dimensão política surge, como efeito da superstição, a hegemonia do poder teológico, com a incumbência ao sacerdote de codificar os medos e esperanças e estabilizar as flutuações dos ânimos dos súditos, garantindo a submissão ao Estado. De fato, citando Cúrcio, Espinosa afirma que “não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões” (ESPINOSA, 2003, p. 7).

A força política que advém do poder teológico funda-se, portanto, no mais intenso irracionalismo, porém apresenta uma incrível potência positiva de condução da vida daqueles que a ele se entregam, uma potência que lhe é inerente enquanto movimento do conatus na medida em que assegura, ainda que de uma maneira solitária e enrustecida, a sua existência. São esse os “supersticiosos, que, mais do que ensinar as virtudes, aprenderam a censurar os vícios, e que se aplicam a conduzir os homens não segundo a razão, mas a contê-los pelo medo, de maneira que, mais do que amar as virtudes, fujam do mal” (ESPINOSA, 2008, p. 339), que não se apresentam como governantes pela ilusão ou engano, mas pelo controle sistemático do esforço de cada um em perseverar em sua existência.

Espinosa elege no “Tratado Teológico Político”, para demonstrar este mecanismo de produção e conservação do poder, a fundação do Estado hebreu primitivo. Após a fuga do cativeiro no Egito, o povo hebreu passa a gozar, após séculos de escravidão, de seu direito natural. Com isso, durante o longo êxodo no deserto, tudo

[...] aquilo que um indivíduo, considerado como submetido unicamente ao império da natureza, julga que é útil, seja em função da reta razão ou da violência de suas paixões, está no pleno direito natural de o cobiçar e pode licitamente, obtê-lo, seja pela razão, seja pela força, a astúcia, as preces, enfim, pelo processo que lhe parecer mais fácil, e considerar, por conseguinte, como seu inimigo quem o quiser impedir de satisfazer seu intento (ESPINOSA, 2003, p. 237).

Mas a constatação dos hebreus é que o direito natural não é capaz por si só de garantir a realização da potência de todos já que proliferam os conflitos e

[...] os homens, quando não se entrem ajudam, vivem miseravelmente e que, quando não cultivam a razão, vivem escravos da necessidade, (...) [portanto,] para viver em segurança e o melhor possível, eles [os hebreus] tiveram forçosamente de unir-se e fazer assim com que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto (ESPINOSA, 2003, p. 237).

Pelo esforço coletivo em garantir a existência singular, portanto, todos concordaram em “transferir para a sociedade toda a sua potência” (ESPINOSA, 2003, p. 242), ou seja, à união do conjunto de homens que, juntos, passam a deter o pleno direito a tudo aquilo que estiver em seu poder, com a finalidade de “evitar os absurdos do instinto e conter os homens, tanto quanto possível, dentro dos limites da razão, para que vivam em concórdia e paz” (ESPINOSA, 2003, p. 242).

Os hebreus são, então, aconselhados por Moisés a não transferir seu direito natural para qualquer outro homem, mas somente a Deus, sob o imaginário de que apenas sob o seu governo o povo teria garantida a sobrevivência, dado que fora Deus quem havia determinado a fuga da opressão dos egípcios. Sob juramento, os hebreus cederam livremente, sem serem coagidos pela força ou atemorizados, de seu direito natural, e transferiram a Deus, como a um rei, o poder sobre todo o povo. Fundava-se aí a teocracia do Reino de Deus. O direito civil tornou-se idêntico à religião, o Estado passou a ser mantido pela obediência a Deus e aquele que não se submetesse à lei religiosa era considerado inimigo do Estado. O paradoxo dessa situação era que, ao renunciar conjuntamente de seu direito natural, todos se tornavam igualmente livres para

interpelar Deus, de receber e interpretar as leis e de participar da administração do Estado. Não havia superioridade de um chefe sobre os demais – sendo este determinado por sua idade e virtudes –, nem ao exército cabiam privilégios de qualquer natureza, sendo os soldados os próprios cidadãos e, portanto, os administradores da cidade.

A Escritura é, nesse momento, mistura de constituição política com livro sagrado, cujo objetivo “não é outro senão ensinar a obediência, é fazer com que os homens se submetam de livre vontade” (ESPINOSA, 2003, p. 215). Espinosa mostra que, para que se compreenda a extensão do direito e do poder do Estado, é preciso notar que esta não consiste somente na submissão dos homens pelo medo, mas também pela obediência. De fato,

[...] não é, efetivamente, a razão da obediência, mas sim a obediência que faz o súdito. Porque seja qual for o motivo pelo qual um homem decide executar as ordens do soberano – o medo do castigo, a esperança de obter alguma coisa, o amor da pátria, ou qualquer outro sentimento – a deliberação é sempre sua e não é por isso que ele deixa de agir segundo as ordens do soberano (ESPINOSA, 2003, p. 251).

O problema surge, portanto, com o fato de a obediência ser menos o resultado de uma ação exterior quanto um efeito interior da vontade. “Por conseguinte, o maior poder é o daquele que reina sobre os ânimos dos súditos” (ESPINOSA, 2003, p. 252).

A fidelidade dos súditos é, enquanto virtude e perseverança na execução das ordens do governante, a condição da manutenção do poder do Estado que, por sua vez, necessita mantê-los em situação de constante ameaça. Paradoxalmente, é o Estado quem está permanentemente ameaçado pela natureza instável da multidão que, regida por estas paixões, é atraída e facilmente corrompida por outras esperanças e medos mais eficientes. A relação entre medo e poder, portanto, não é de causalidade direta, pois se assim o fosse, “o maior poder seria o que têm os súditos dos tiranos, a quem estes temem mais que a qualquer coisa” (ESPINOSA, 2003, p. 253). O limite do poder do tirano, deste modo, é que o Estado seja defendido tanto em seu exterior quanto em seu interior.

Espinosa encontra, no episódio do Monte Sinai, o momento decisivo do processo político de formação de estado hebreu primitivo, quando todo o povo hebreu se prepara para encontrar-se coletivamente com Deus, de modo que ele lhes transmita os ordenamentos pelos

quais viverão na Terra Prometida. A desejada aparição divina, entretanto, espanta e apavora a multidão.

Ao amanhecer do terceiro dia, houve trovões, e relâmpagos, e uma espessa nuvem sobre o monte, e mui forte clangor de trombeta, de maneira que todo o povo que estava no arraial se estremeceu. E Moisés levou o povo fora do arraial ao encontro de Deus; e puseram-se ao pé do monte. Todo o monte Sinai fumegava, porque o Senhor descera sobre ele em fogo; a sua fumaça subiu como fumaça de uma fornalha, e todo o monte tremia grandemente. E o clangor da trombeta ia aumentando cada vez mais; Moisés falava, e Deus lhe respondia no trovão [...]. Todo o povo presenciou os trovões, e os relâmpagos, e o clangor da trombeta, e o monte fumegante; e o povo, observando, se estremeceu e ficou longe. Disseram a Moisés: Fala-nos tu, e te ouviremos; porém não fale Deus conosco, para que não morramos (BÍBLIA, 1993, p. 69-70).

Nesse momento, os hebreus, tomados pelo medo e pelo desejo de conservar sua existência diante da perigosa potência divina, aboliram seu primeiro pacto e transferiram a Moisés seu direito de se comunicar e interpelar diretamente a Deus, assim como de interpretar suas ordens (ESPINOSA, 2003, p. 258). Esse ato tornava Moisés o juiz supremo que poderia consultar Deus, passar as ordens divinas e obrigar a multidão a executá-las. Em seguida, ele divide seu poder com o irmão Aarão que inicia, como sumo-sacerdote, a linhagem dos levitas enquanto a tribo reservada a administrar o templo construído a Deus, fornecendo à multidão as respostas do oráculo divino e dirigindo a Deus as súplicas do povo.

Com a morte de Moisés, o Estado hebreu passa por um segundo momento crucial em sua história, quando o poder divino é finalmente transferido aos sacerdotes, que passam a agir como reis ou, mais precisamente, juízes. Não contentes em administrar e preservar as leis que lhes haviam sido transmitidas por Deus, os pontífices usurpam da divindade o poder de decretar novas leis. Essa passagem do regime teocrático para o monárquico é acompanhada de sangrentas guerras civis entre os hebreus, em contraposição à paz que havia sido conservada enquanto a multidão havia concedido o poder a Deus em seu primeiro pacto. Para Espinosa, justamente após a conquista do poder pelos reis, os combates já não são mais travados pela paz e pela liberdade, sobretudo contra os inimigos

estrangeiros, mas sim pela glória e pela obediência, sob o medo da guerra civil.

### REICH: MEDO E ANGÚSTIA

O conceito psicanalítico de Angst é um assunto controverso, tanto no interior do desenvolvimento da obra de Sigmund Freud, quanto na de seus intérpretes posteriores. Habitualmente, ele é traduzido por angústia pela escola psicanalítica francesa, e por ansiedade pelos membros da escola inglesa. Para Luiz Hanns (HANNS, 1999), entretanto, o uso freudiano do termo “remete fortemente ao medo e eventualmente ao pavor. Portanto, à prontidão reativa de ataque e fuga e às reações preparatórias de sudorese, palpitações, atenção aumentada, etc., bem como nos estados agudos onde irrompe na forma de um pânico paralisante” (p. 113). Tal posição possibilita a compreensão das formulações de Freud a respeito da Angst a partir de um outro referencial, distinto de angústia ou ansiedade, no qual ela representa a manifestação do afeto de medo.

A angústia<sup>1</sup>, ainda assim, é um conceito fundamental para a teoria psicanalítica das neuroses. Segundo Freud, essas estariam divididas em duas categorias etiológicas distintas: de um lado haveria as psiconeuroses, resultado de um conflito psíquico, e que traziam em seu cerne a fantasia de incesto e o medo infantil de ser ferido nos genitais; do outro, estariam as neuroses atuais, causadas por perturbações presentes na vida sexual atual dos sujeitos, sobretudo como resultado de práticas sexuais insatisfatórias como a abstinência sexual e o coito interrompido, no caso da neurose de angústia, ou a sexualidade desregrada, no da neurastenia. Para Freud, somente as psiconeuroses poderiam ser submetidas à clínica psicanalítica, dado que as neuroses atuais apresentavam sintomas que não ocultavam qualquer conteúdo psíquico passível de interpretação e, assim, estariam fora das possibilidades de tratamento.

A posição freudiana a respeito da neurose foi, entretanto, motivo de polêmica no interior do movimento psicanalítico. Um dos que se recusou a adotá-la foi o jovem psicanalista Wilhelm Reich, que insistia que as neuroses de angústia poderiam ser tratadas caso fossem adequadamente compreendidas. Reich passou a chamá-las de neuroses estásicas sexuais,

<sup>1</sup> A partir daqui, para facilitar a leitura e o acompanhamento das citações das traduções brasileira e portuguesa das obras de Freud e Reich, será empregado o termo *angústia*, porém levando em conta estas observações preliminares.

definição que considerou mais apropriada dado que sua etiologia consistia na estase da libido insuficientemente descarregada. Sendo uma substância química de natureza sexual, a libido, se não “metabolizada” efetivamente, acumular-se-ia e intoxicaria o corpo, provocando nele “palpitações, irregularidade cardíaca, crises agudas de angústia, suor e outros sintomas do mecanismo da vida vegetativa” (REICH, 1985, p. 85).

A partir das relações entre a excitação sexual e o sistema nervoso autônomo, Reich apontou que os fenômenos vaso-motores encontrados na angústia registravam a intensificação do funcionamento cardiovascular, do mesmo modo como durante o estado de excitação sexual. Designou, assim, o coração como o órgão onde se encontram, intimamente imbricados, o prazer da expectativa, com suas palpitações e sensações de calor, e a angústia da expectativa, acelerando-se tanto na representação de um prazer sexual que está para vir como no caso de perigo iminente. O coração seria o alvo, tanto num caso como no outro, da mesma sensação, que ora se manifesta na experiência do medo, ora na experiência sexual. O que os distingue é que, no último, a excitação sexual do prazer da expectativa atinge não só o sistema cardíaco, mas também o sistema genital, aliviando o primeiro, enquanto que o mesmo não ocorre com a expectativa do perigo. Reich conclui que a angústia, portanto, se desenvolve toda vez que o sistema vasovegetativo torna-se superexcitado, não importando a natureza desta excitação. Com isso, a “angústia cardíaca se encontra na angina pectoris, na asma brônquica, no envenenamento pela nicotina e na exoftalmia. Assim, a angústia sempre se desenvolve quando o sistema cardíaco é afetado por qualquer excitação anormal” (REICH, 1985, p. 121).

No caso do caráter neurótico, é o medo de ser punido, associado à repressão da excitação sexual, que provoca o deslocamento da excitação do sistema sensorio genital para o sistema cardíaco, onde ocorre o acúmulo da excitação na forma de angústia e o envenenamento pela estase da libido. Ao contrário da angústia real como reação a um perigo exterior, o estado de angústia típico do caráter neurótico revela a reação a um perigo interior, neste caso, o perigo que representa a exigência de satisfação pulsional. Reich conclui que “o elemento motor do recalçamento é o medo dos perigos ligados à satisfação das pulsões” (REICH, 1957, p. 132) já que, enquanto a angústia neurótica é a conseqüência de uma irritação do sistema vegetativo, a angústia real, por sua vez, é a causa de tal irritação.

A perturbação da genitalidade, isto é, da capacidade de descarregar adequadamente a excitação sexual não seria, portanto, apenas um sintoma entre outros da neurose. Sendo a fonte de energia da neurose a diferença entre o acúmulo e a descarga da energia sexual, esta deveria ser o sintoma principal. O tratamento mais eficiente é, conseqüentemente, aquele que recupera a potência orgástica do sujeito, isto é, sua “capacidade de abandonar-se, livre de quaisquer inibições, ao fluxo de energia biológica; a capacidade de descarregar completamente a excitação reprimida, por meio de involuntárias e agradáveis convulsões do corpo” (REICH, 1985, p. 94).

Tendo compreendido a base psicofisiológica do afeto de medo e sua relação com a sexualidade, Reich denuncia a moral compulsiva como produtora do caráter neurótico e da sexualidade patológica, opondo-a a uma moral natural do homem sexualmente sadio. Intercalando-as estaria o medo, de forma que quando “se distorce o processo vital, pode-se apenas engendrar o medo, somente o conhecimento do processo vital pode dissipar o medo” (REICH, 1985, p. 25). A permanente ânsia neurótica de prazer surgiria, desta maneira, como o resultado de uma atitude artificial e amedrontada diante da potência da vida e da sexualidade, o que constituiria

[...] a base na qual certas concepções de vida, negadoras da vida e produtoras de ditadores, são reproduzidas pelos próprios povos. É a própria essência do medo de um modo de vida independente, orientado para a liberdade. Esse medo se torna a mais significativa fonte de energia para qualquer reação política, e para a sujeição da maioria dos homens e mulheres que trabalham a indivíduos ou grupos (REICH, 1985, p. 16).

Acompanhando as observações clínicas realizadas por Tausk, Reich mostra que este medo é o mesmo que sente o esquizofrênico ao tomar o próprio corpo como sendo um perseguidor e encontrar-se incapaz de enfrentar as correntes vegetativas que dele irrompem. E termina por senti-las, em meio ao seu delírio, como algo estranho, que pertence ao mundo exterior e tem más intenções. Para Reich, o

[...] esquizofrênico apenas revela, de maneira grotescamente exagerada, uma condição que caracteriza o homem moderno em geral. O homem moderno é estranho à sua própria natureza, ao

cerne biológico do seu ser, o que sente como estranho e hostil (Reich, 1985, p. 49).

Este medo a si como produto da moral compulsiva torna-se, por fim, o elemento principal do modo de produção da estrutura autoritária, resultado “do enraizamento da inibição e da angústia sexuais no material vivo das pulsões sexuais” (REICH, 1977, p. 32 [grifo do autor]).

#### REICH: MEDO E FASCISMO

Em Novembro de 1918, após quatro anos de uma Guerra Mundial, O Kaiser alemão Guilherme II abdica da monarquia. A Alemanha torna-se, pela primeira vez em sua história, uma república, liderada pelo partido Social-Democrata Alemão. O centro administrativo é deslocado de Berlim para Weimar, onde uma nova Constituição é aprovada no ano seguinte, garantindo ao povo alemão os direitos liberais mais modernos da Europa.

Um ano depois, em 1920, é fundado o Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães. Apesar de seu crescimento inicial acelerado, enfrenta uma crise financeira e a estagnação em 22. Sua participação política é retomada quando passa a ganhar apoio popular após a crise de 1923 (MELLO & ALMEIDA, 1999, p. 321), quando a França ocupa a região industrial do Ruhr, evento que agravou a crise econômica alemã pós-guerra. Aproveitando-se da frágil situação política, Adolf Hitler promove uma tentativa de golpe de Estado, porém termina preso com a cúpula do partido nazista, no episódio conhecido como Putsch de Munique.

Depois de 1924, a Alemanha apresenta um crescimento econômico que é acompanhado pelo refluxo do movimento nazista (MELLO & ALMEIDA, 1999, p. 323). Esse processo dura até 1929, quando ocorre a queda da bolsa de Nova York e agrava-se a crise financeira internacional. Se, por um lado, a crise afundava toda uma população na miséria e no medo, por outro carregava, do ponto de vista dos militantes marxistas, as tão esperadas condições objetivas para a revolução socialista. Estes são, portanto, os mais surpreendidos nas eleições parlamentares de 1930 e 1932, quando o partido nazista recebe, respectivamente, 6,5 milhões e 13,5 milhões de votos, assegurando democraticamente a Hitler o cargo de chanceler e marcando o início do Estado Fascista Alemão. Nesta época (MELLO & ALMEIDA, 1999, p. 323), o partido

possuía em torno de um milhão de membros, sendo um terço deles operários.

Reich aponta, em “Psicologia de Massas do Fascismo”, os paradoxos do contexto político que alçou democraticamente, isto é, segundo o desejo das massas, o fascismo ao poder. Em primeiro lugar, as massas demonstraram querer liberdade, e Hitler havia prometido autoridade e a abolição das liberdades democráticas, substituindo a liberdade individual por uma liberdade nacional. Depois, ante o conjunto de suas eleitoras, cujos votos foram decisivos, Hitler anunciou a supremacia do homem sobre a mulher, que por fim seria relegada à cozinha, excluída da formação da vida social e de qualquer possibilidade de independência econômica. Por fim, a vitória do nacional-socialismo constituiu a entrega do povo alemão à figura de um líder autoritário, justamente após a conquista de uma vida democrata e liberal.

A explicação proposta por Reich para a compreensão deste fenômeno paradoxal é que as massas não haviam sido enganadas, como sustentavam os teóricos marxistas, mas que as massas haviam desejado o fascismo. E o fato de os operários alemães não terem percebido que Hitler negociava tudo a todos, prometendo aos trabalhadores garantias de dignidade e, aos grandes industriais, a proibição das greves, não foi devido a uma ilusão. “Para que, apesar de um trabalho intenso de desmascaramento realizado pelos comunistas, essa contradição não tenha se manifestado no operário médio, é preciso que se deva à sua estrutura psicológica” (REICH, 1977, p. 65).

Para Reich, o fenômeno do fascismo resultava da combinação de traços psicológicos perceptíveis nas massas com as forças políticas de um determinado momento,

[...] não era uma nova filosofia de vida, como os seus amigos e muitos dos seus inimigos queriam fazer o povo acreditar; ainda menos tinha qualquer coisa que ver com uma revolução racional contra condições sociais intoleráveis. O fascismo é meramente a extrema consequência reacionária de todas as anteriores formas não democráticas de liderança dentro da estrutura do mecanismo social. Mesmo a teoria racial não era nada nova; era apenas a continuação lógica e brutal das velhas teorias da hereditariedade, e da degeneração (REICH, 1985, p. 204 [grifo do autor]).

Mas nele havia algo de surpreendente e original, isto é,

[...] o fato de que a extrema reação política conseguiu usar os profundos desejos de liberdade das multidões. Um anseio intenso de liberdade por parte das massas mais o medo à responsabilidade que a liberdade acarreta produzem a mentalidade fascista, quer esse desejo e esse medo se encontrem em um fascista ou em um democrata (REICH, 1985, p. 204 [grifo do autor]).

Hitler, assim, teria sido a expressão da contradição entre o anseio de liberdade pelas massas e o seu medo real à liberdade (REICH, 1985, p. 202). O desamparo psíquico constitutivo de todo um povo, somado à sua impotência em dar conta de uma experiência de vida legítima, determinou e possibilitou o surgimento do fascismo. De fato, “a ditadura tem as suas raízes no medo irracional das massas à vida” (REICH, 1985, p. 23).

Segundo Reich, para compreender o fascismo seria fundamental entender a estrutura de caráter dos pequenos agricultores alemães, na medida em que estes constituíram a parcela da população que mais se mostrou permeável à ideologia e política fascista. Esta disposição ao fascismo seria efeito de uma economia individualista, associada a um característico isolamento familiar. Assim como entre os trabalhadores industriais – em contraste com os trabalhadores da classe média baixa –, os jovens do meio rural começam precocemente suas relações sexuais, logo encontrando modos de descarga da excitação sexual. Entretanto, ao contrário dos operários urbanos, em consequência da severa educação patriarcal, a juventude no campo revelava perturbações ou tendências sexuais patológicas, sendo comuns o sexo praticado em segredo e os assassinatos por motivo sexual e ciúme violento. Além disso, ainda em consequência da educação moral preponderante, eram habituais as neuroses e a frigidez das mulheres camponesas. “Em nenhum lugar como no campo grassa a histeria. O casamento é, conforme aos imperativos econômicos, o objectivo último da educação” (REICH, 1977, p. 62).

A produção do caráter autoritário entre os camponeses conduz Reich à conclusão de que a família deve ser abordada como “a principal célula ideológica central” (REICH, 1977, p. 100), ou seja, o mais importante lugar de produção do indivíduo autoritário, soldando o desejo dos jovens pelo autoritarismo à castração psíquica por meio da interiorização neurótica da angústia sexual e do sentimento de culpa. Ao restringir a circulação de seus afetos ao seu pequeno

círculo, a família freia o desenvolvimento instintivo natural do jovem pelo controle de sua sexualidade e a manutenção de sua impotência infantil, o que resulta no medo à satisfação sexual e na produção do desejo pelo incesto e pela figura de autoridade. A família, deste modo, constitui-se como uma instituição imprescindível à manutenção do Estado autoritário, pois a relação de medo do sujeito com sua sexualidade é o protótipo da sua futura atitude perante a vida.

Todavia, foi no misticismo organizado pela Igreja alemã que Reich encontrou a mais perigosa organização internacional antisssexual e autoritária, observando que, junto com o crescimento da pressão econômica sobre os trabalhadores em 1929, além do medo pela própria sobrevivência aumentava também o apelo das massas à superstição e ao misticismo. Esse aumento correspondeu, entre as massas trabalhadoras, a um abandono à revolta contra a pressão social, por meio do reforço dos sentimentos de culpa sexual e da dependência moral em relação à ordem vigente. Ao exigir a obediência ao preceito religioso, a Igreja tornou-se a instituição mais eficiente no combate aos desejos de revolta e na substituição da indignação pela resignação, de modo que “a intoxicação religiosa é a medida essencial em psicologia de massa para preparar o terreno para a adoção da ideologia fascista” (REICH, 1977, p. 110).

O laço que une família e Igreja na produção do caráter autoritário explica-se não apenas pela sua cumplicidade moral, mas também da relação desta moral com a regulação autoritária da sexualidade e a produção da neurose. De fato, o grande êxito do misticismo religioso cristão deveu-se exatamente ao fato de se basear na teoria do pecado original como ato sexual realizado por prazer posteriormente punido por Deus, e a conseqüente negação da satisfação sexual (REICH, 1977, p. 112). Analogamente, o misticismo nacional fascista teve como objetivo a interiorização de uma ideologia da honra nacional que derivava de uma ordem social autoritária originada, por sua vez, de uma ordem sexual que negava a auto-regulação da sexualidade. A diferença é que em lugar do aspecto masoquista, internacional, religioso e histórico do misticismo tradicional cristão, o misticismo nacional fascista apoiou-se, com a recuperação da força moral da religião pela força do progresso do Estado fascista, em aspectos sádicos, tópicos e narcisistas. A idéia de um milagre divino em troca da obediência à doutrina religiosa e as explicações místicas se encontrava os mesmos desejos das massas alemãs que revestiam o Estado da sua imagem de salvação.

De qualquer maneira, a função do misticismo seria uma só: “desviar a atenção da miséria cotidiana, ‘libertar-nos do mundo’, impedindo, portanto, uma revolta contra as verdadeiras causas da nossa miséria” (REICH, 1977, p. 119). Com efeito, a partir da análise energética do misticismo de sexualidade, Reich descobriu que a experiência mística poderia provocar no aparelho vital autônomo, da mesma maneira que um narcótico, excitações no aparelho sexual e estados semelhantes aos que anseiam por satisfação orgástica (REICH, 1977, p. 122). No fundo, como Reich acrescenta na edição de 1945 de “Psicologia de Massas do Fascismo”, a estrutura emocional do homem verdadeiramente religioso é de total desamparo e medo:

[...] biologicamente ele está tão sujeito a estados de tensão sexual como todos os outros homens e seres vivos. Mas, por ter absorvido as concepções religiosas que negam a sexualidade, e especialmente por ter desenvolvido um medo da punição, perdeu a capacidade para experimentar a tensão sexual natural e sua satisfação. Sofre, por esse motivo, de um estado crônico de excitação física, que ele tem de controlar continuamente. Para ele, a felicidade terrena não só é inatingível como chega a parecer-lhe indesejável. Uma vez que espera ser recompensado no Além, sucumbe a uma sensação de incapacidade para a felicidade na vida terrena. Mas como é um ser vivo biológico e não pode, em circunstância alguma, prescindir da felicidade, do alívio e da satisfação. Procura a felicidade ilusória que lhe proporcionam as tensões religiosas anteriores ao prazer, isto é, as conhecidas correntes e excitações vegetativas que se processam no corpo. Juntamente com seus companheiros de fé, organizará cerimônias e criará instituições que aliviem esse estado de excitação física e que sejam capazes, também, de disfarçar a natureza real dessa excitação (REICH, 2001, p. 138-139).

A excitação religiosa revela-se, assim, não somente antisssexual como também, em si mesma, altamente sexual e impregnada de uma moral profundamente antinatural. Contudo, do ponto de vista da economia sexual, ela se apresenta como não-higiênica (REICH, 2001, p. 141) por não proporcionar ao sujeito os meios de satisfação completa e eficiente. Seu mecanismo de funcionamento é tal que, primeiramente, a excitação religiosa origina-se de uma excitação vegetativa cuja natureza sexual está encoberta e, deste modo, por meio da mistificação da excitação, o homem religioso é levado a negar sua própria

sexualidade. Depois, o êxtase religioso torna-se um substituto da excitação vegetativa orgástica que não provoca o alívio sexual, mas, na melhor das hipóteses, uma fadiga muscular e espiritual e, muito possivelmente, angústia neurótica.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Reich e Espinosa apresentam a produção, no campo psicológico e político do indivíduo e da massa, da flutuação de ânimo entre desejo e medo. Encontra-se em ambos a denúncia de uma vida tomada pelo medo, que todavia garante sua perseverança em existir por meio de uma paixão à transcendência. E, nisto consiste o problema da filosofia política por eles encontrado, o desejo pela servidão.

O medo que garante as condições para tal produção, contudo, não é apenas uma simples paixão, como é também uma paixão pela impotência. Acompanhamos em Espinosa a definição de que as causas necessárias do medo encontram-se na essência humana. Além disso, que o modo de produção da superstição por meio deste afeto, acompanhado da potência da imaginação e da superstição, termina por engendrar uma produção viciosa de ainda mais medo. Reich, por sua vez, debruça-se sobre o medo que é produto não da realidade externa, mas da angústia neurótica. E segue também o modo pelo qual esta se constitui enquanto medo à sexualidade produzido pela moral sexual.

Estamos em condições, portanto, de diferenciar o medo de um mais-medo, sob os critérios do estímulo que os causam e de suas respectivas naturezas. Sob o ponto de vista da origem do estímulo, o medo é correspondente de um perigo externo e real que ameaça a vida do sujeito, enquanto o mais-medo, de um perigo interior e imaginário relativo à satisfação do desejo. Já do ponto de vista da determinação destas reações, o medo constitui uma reação ativa na medida em que decorre da natureza mesma do sujeito. O mais-medo, por sua vez, é uma reação passiva já que foi determinada por um processo de produção social, e que contradiz sua natureza.

Obviamente, a diferença entre um perigo real e um imaginário permanece um dos problemas da definição deste conceito. Sempre se haverá de questionar o quão reais são os riscos que pensamos sofrer. Por outro lado, mais prolífica é a reflexão crítica a respeito dos mecanismos políticos de produção e manutenção das situações amedrontadoras às massas,

que assolam sistematicamente sua imaginação com a insistente imagem do inimigo a espreita, potencializando seus efeitos em sua difusão pelos meios de comunicação em massa e fortalecendo a necessidade de seu papel protetor pela intensificação do mais-medo. O problema do mais-medo encontra finalmente um sentido pragmático quando se percebe o quanto o Estado depende da eliminação da autonomia do indivíduo sobre seus próprios medos.

Um outro elemento pertinente a esta discussão é o papel do poder teológico na manutenção do poder do Estado. A aliança Estado-Igreja, considerando-se a Igreja como a instituição organizada da religião propagadora do misticismo, fundamenta a aliança governante-sacerdote porque o sacerdote opera a transferência do direito natural à transcendência divina. Produz, com isso, uma obediência irracional em detrimento de uma ciência racional na explicação do real. E este movimento, tanto no caso dos hebreus quanto no caso dos alemães coincide com uma nova transferência, no campo da multidão, a uma nova instância transcendente, o Estado.

Contudo, não basta ao Estado combater seus inimigos externos, é necessário que ele também estabilize os ânimos de seus súditos por meio da sua obediência. Ainda que seja possível ao Estado constranger, enquanto uma força externa mais potente, o sujeito a perseverar sob o comando de suas ordens, o verdadeiro problema da obediência é o da determinação interna da vontade em obedecer, independentemente da coação externa e do afeto do medo. A paixão das massas ao Estado significa, para cada indivíduo, o movimento de interiorização pessoal do Estado por meio da sua conversão em um objeto de amor.

É preciso, portanto, que o Estado seja imaginado como causa de alegria pelas massas. E, nesse sentido, há de levar em consideração o papel que o Estado e a religião necessitam representar enquanto forças de apoio àqueles que já, afogados no mais-medo exauriram seu esforço em perseverar na existência. Tanto o Estado quanto a religião apresentam-se como a solução milagrosa a uma situação insustentável, tal como foram os quarenta anos de êxodo e guerras que afligiram o povo hebreu, tal como foi a calamidade social em que se encontrou a Alemanha nos anos 30 depois começar a recuperação da perda da guerra. Por isso, as possibilidades de surgimento e adoção do fascismo pelas massas ampliam-se justamente nos momentos de desespero e ameaça, sob o imaginário de que não é suficiente o esforço atual em persistir vivo.

Este imaginário também só pode ser explicado quando se leva em conta a situação afetiva das massas, construída após extensos períodos a regimes de opressão e servidão. A experiência prolongada do constrangimento perversamente produz caracteres incapazes de suportar a liberdade, o que os torna intolerantes a uma forma de vida livre. É esse o medo à liberdade que, no caso do povo hebreu, foi despertado com a fuga após séculos de cativeiro no Egito e, no alemão, com a promulgação da República de Weimar após outros séculos de monarquia absolutista.

O medo, por fim, não explica sozinho todo o sistema de produção da servidão e da impotência humana. Sem fornecer uma compreensão clara e distinta do problema ele oferece apenas uma visão parcial da complexidade da questão. Pode ser vantajoso, entretanto, considerá-lo enquanto objeto de análise e ferramenta de abordagem do problema, contanto que ele esteja em conexão com um rosário de outros termos, tão ou mais importantes que ele nesta tarefa, tais como obediência, desespero, esperança, superstição, resignação, impotência, fascismo e muitos outros.



## Referências Bibliográficas

- A BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993
- CHAUÍ, M. Sobre o Medo In: CARDOSO, S. [org.]. **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- ESPINOSA, B. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Tratado Teológico Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HANNS, L.A. **A teoria pulsional na clínica de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1999
- MELO, L. I. A. **História moderna e contemporânea**. São Paulo: Scipione, 1999.
- REICH, W. **Psicologia de Massas do Fascismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Psicologia de Massa do Fascismo**. Porto: Escorpião, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Função do orgasmo: problemas econômicos sexuais da energia biológica**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Psicopatologia e sociologia da vida sexual**. São Paulo: Global, 1957.



# SPINOZA Y LA PAZ

DIEGO TATLÁN \*

La paz como *virtud* sólo es posible en Spinoza porque toda sociedad se constituye y establece sobre un derecho natural, que permanece incólume y no desaparece en el estado social<sup>1</sup>. De manera que una sociedad no presupone la inmunización respecto al derecho natural; es más bien su continuación por otros medios – continuación que según veremos lo incrementa –, lo que equivale a decir que no es un imperio dentro de otro imperio, y que la razón nada exige que vaya contra la naturaleza (TP, III, §§ 8-9). El estado político spinozista, en suma, no es resultado de un pacto de cancelación del poder natural, ni una anulación del derecho por la ley – según la célebre distinción hobbesiana que consta en el cap. XIV del *Leviatán*<sup>2</sup> –, sino la autoinstitución colectiva ininterrumpida de ese derecho, del que la sociedad común es sólo el avatar más pleno. Spinoza lo repite en el capítulo III del TP – fundamental, como veremos, para su filosofía de la paz –: “...el derecho natural de cada uno – dice allí – (si lo pensamos bien) no cesa en el Estado político”<sup>3</sup>. Dicho de otro modo – y es este uno de los puntos de ruptura con el contractualismo

hobbesiano –, en el estado de naturaleza el derecho natural (es decir el poder de perseverar) es mínimo y su fragilidad máxima, en tanto que en el estado político el derecho natural se incrementa de manera variable conforme la sociedad de la que se trate: es máximo en una democracia y menor bajo lo que Spinoza llama *imperium violentum* – no obstante lo cual, aún en este último caso, será mayor que en la situación presocial. El derecho natural casi no existe, pues, si no es como un derecho común y en tanto efecto de una composición a la que es directamente proporcional en su extensión<sup>4</sup>.

La filosofía spinozista de la paz presenta una singularidad no sólo en relación a sus contemporáneos (en particular respecto a la paz concebida como pacto en Hobbes), sino también a buena parte de la gran tradición filosófica. Este trabajo buscará poner de manifiesto esa singularidad, que procura pensar las condiciones de la paz no en una despotenciación del cuerpo colectivo sino en su *virtud* – confiriéndole a este término toda la positividad original implícita en el concepto de *vir*. En cuanto efecto de un ejercicio del poder y no de su cancelación, se trata de una paz paradójica, que no presupone la indiferencia, ni la armonía, ni la mera tolerancia, y que se designa también con la palabra democracia.

Una primera distinción referida al conflicto y a la guerra, ha recorrido la historia de la filosofía toda y es la que remite a la dicotomía fundamental de *stásis* y *pólemos*, tal como la encontramos formulada, por ejemplo, en un pasaje del libro V de la *Politeia* platónica:

“Me parece que si la guerra (*pólemos*) y la discordia (*stásis*) tienen dos nombres diferentes es porque son también dos cosas diferentes que se relacionan con distintos objetos. Y estos dos contenidos son,

\* Profesor de Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba – UNC y Miembro del Consejo de Redacción de la Revista Nombres.

<sup>1</sup> Cfr. la célebre y tantas veces citada carta 50 a Jarig Jelles: “Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, por la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defendiendo que, en cualquier Estado (*civitate*), al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural” (Spinoza, *Correspondencia*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, p. 308.

<sup>2</sup> “Aunque quienes se ocupan de estas cuestiones acostumbran confundir *jus* y *lex*, *derecho* y *ley*, es preciso distinguir esos términos, porque el derecho consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la ley determina y obliga a una de esas dos cosas. Así, la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia” (Hobbes, T., *Leviatán*, versión de M. Sánchez Sarto, Sarpe, Madrid, 1983, p. 139).

<sup>3</sup> Spinoza, *Tratado político*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986. En todos los casos en los que se cita este libro se emplea esta edición.

<sup>4</sup> “...el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido sino allí donde los hombres poseen derechos comunes..., cuantos más sean los que así se unen (*quo plures in unum sic conveniunt*) más derechos tienen todos juntos...” (TP, II, § 17).

por una parte el ámbito de lo doméstico (o más bien: la parentela) y la comunidad de estirpe (:lo allegado); por otra parte lo extranjero y la diferencia de sangre. Así, el nombre de *stásis* se aplica a la enemistad entre parientes y el de *pólemos* a la enemistad entre extranjeros...

Los de raza griega son parientes y allegados entre sí y, en cambio, son ajenos y extranjeros para los bárbaros...

Por lo tanto, cuando los griegos luchan con los bárbaros y los bárbaros con los griegos, diremos que están en guerra y que son *enemigos por naturaleza*, y es preciso dar el nombre de *pólemos* a esta enemistad; pero cuando luchan griegos contra griegos, hemos de afirmar que son en verdad que son *amigos por naturaleza*, pero que Grecia se halla circunstancialmente (:accidentalmente) enferma y dividida, y será preciso dar el nombre de *stásis* a esta enemistad” (470b-c).

Entre *pólemos* (es decir la condición que corresponde a la enemistad por naturaleza) y *philia* (esto es la amistad por naturaleza), *stásis* designa una perversión, un desquicio, un estado *contra natura*. A la parentela y la comunidad de estirpe (los términos usados por Platón son *sikeíon* y *syngenés*) debiera corresponder – y este es el principio fuertemente asumido de la filosofía política clásica- una condición de concordia [*homónoia* – que, según especifica Aristóteles en *Eth. Nic.* 1167b no es otra cosa que *politiké philía*-] y de amistad (*philia*)<sup>5</sup>.

Por tanto, en el universo ideológico griego los conceptos de amistad y de hostilidad remiten, en primer lugar, a la relación entre helenos y bárbaros; en segundo término a la relación intrahelénica entre las *póleis*; y por último a la relación entre frentes enemigos en el interior de las *póleis* singulares. Sólo en el primer caso la guerra

puede decirse “por naturaleza”. Esta acuñación griega del concepto de “enemigo natural” – empleado asimismo por Spinoza – será paradigmática en la reflexión occidental acerca de la política, el conflicto y la guerra<sup>6</sup>.

Según la ficción filosófica que en el siglo XVII fue designada como “estado de naturaleza” – y en virtud de la antropología negativa que le es aneja –, la condición humana tal como resulta inmediatamente dada se halla dominada por la hostilidad y la guerra, y todo hombre es a priori –”por naturaleza” – un enemigo. Lo es todo aquel que no reviste la condición de súbdito. “En efecto – escribe Hobbes en *Leviatán*, I, 28- todos los hombres que no son súbditos, o bien son enemigos, o bien han dejado de serlo en virtud de algún pacto” – o dicho con palabras del *De cive*: “Enemigo es para alguien todo aquel que no le obedece ni le manda”<sup>7</sup>.

Instituido el estado civil, los castigos y las penas que establece la ley se extienden a los súbditos y sólo a ellos –no a los enemigos (y son tales quienes no reconocen el poder soberano, sea por no haber participado de su institución, sea por haberse colocado fuera de ella una vez producida). Al infligirse un daño cualquiera a un inocente que no es súbdito, si se hace para beneficio del Estado y sin violación de ningún pacto preestablecido, dice Hobbes, ello no constituye un quebrantamiento de la ley de naturaleza [impropiamente llamada de ese modo, pues estrictamente hablando en la naturaleza no hay ley sino sólo derecho] que prohíbe [también el verbo es, por lo mismo, inadecuado] a todos los hombres, en sus

<sup>5</sup> En el libro V de la *Política* Aristóteles reflexiona acerca de las causas de las *stáseis* y de las *metabolai peritês politeías*, con el objeto, precisamente, de prevenirlas, de conferir al orden político una estabilidad, una inmunidad contra la asechanza de la discordia. Por lo demás esto es general en la cultura política clásica: *ignoti nulla cupido* (“no hay ningún deseo de lo desconocido”) decía Ovidio, como opuesto al *rerum novarum cupiditas*, esto es el deseo de cosas nuevas que opera una *mutatio rerum* – término ciceroniano empleado aún por Maquiavelo –, expresión que en el mundo antiguo correspondía a nuestro concepto de *revolución*. Sin embargo, la especificidad de este término consiste en algo que no presenta antecedentes en la cultura política antigua: la irrupción de la cuestión social. Sobre esto, véase el estudio de Pier-Paolo Portinaro, “Materiali per una storicizzazione della coppia amico-nemico”, en Gianfranco Miglio, *Amicus (inimicus) hostis*, Giuffrè Editore, Milano, 1992, pp. 221-310.

<sup>6</sup> En el caso de la filosofía política contemporánea, el texto que resultará clave para pensar el conflicto y la noción de enemigo, será *Das Begriff des Politischen* de Carl Schmitt. “Enemigo – escribe allí – no es el competidor o el adversario en general. Enemigo no es siquiera el adversario privado que nos odia en base a sentimientos de antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres *que combate* al menos virtualmente, es decir, en base a una posibilidad real, y que se contrapone a otra agrupación humana del mismo género. Enemigo es únicamente el enemigo *público*, puesto que todo lo que se refiere a una agrupación similar, y en particular a un pueblo entero, se vuelve por eso mismo *público*. El enemigo es el *hostis*, no el *inimicus* en sentido amplio; el *polémios*, no el *echthros*”. Junto a las dicotomías entre “enemigo natural-enemigo accidental”; “enemigo público-enemigo privado”; “enemigo público-enemigo secreto”; “enemigo interno-enemigo externo”, pueden mencionarse, a partir de la obra de Schmitt, las de “enemigo real-enemigo convencional”; “enemigo real-enemigo absoluto”; “enemigo abstracto-enemigo concreto”.

<sup>7</sup> Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, edición de Joaquín Rodríguez Feo, Trotta, Madrid, 1999, p. 83.

venganzas, considerar cualquier cosa que no sea un bien futuro. Por el contrario, el castigo de un súbdito inocente – que el soberano tiene el derecho (en la medida en que tiene el poder) de llevar a cabo – sí quebranta esa ley de naturaleza: ningún bien para el Estado puede derivarse del castigo a un súbdito inocente. Ahora bien, quienes se rebelan no son súbditos sino enemigos y han de ser tratados por el Estado según esa condición. Contra los enemigos que el Estado determina como tales y a los que juzga capaz de ocasionar perjuicio, es legítimo hacer la guerra, infligir los actos de hostilidad y los daños que sean necesarios, o que simplemente se consideren convenientes.

La lógica hobbesiana de la hostilidad establece una transformación – una secularización – referida a la naturaleza de la hostilidad, por relación a su estatuto en la *Respublica Christiana* medieval, donde el “enemigo externo” es determinado en cuanto *infidel*, y al “enemigo interno” en cuanto *hereje*. En este caso, el poder eclesial detenta a la vez el control de la devoción y la definición del enemigo, articulando ambas cosas. En el origen del Estado moderno, reviste fundamental importancia el desplazamiento de la decisión concerniente a la hostilidad desde la esfera religiosa a la puramente política, estableciendo el derecho del poder político al monopolio legítimo de la decisión acerca de quién es el enemigo.

En un pasaje del capítulo XVII del TTP -cuyo propósito mayor es el de separar filosofía y teología como condición para la *libertas philosophandi*, pero también para producir la autonomía de la esfera política –, Spinoza identifica en esa determinación teológica del *hostes* y la hostilidad, la clave – o una de las claves- de la “teocracia”, en su caso, referida al estudio de la historia del pueblo judío.

“Sólo Dios, pues, gobernaba sobre los hebreos y sólo su Estado se llamaba, con derecho, reino de Dios en virtud del pacto, y con derecho también se llamaba a Dios rey de los hebreos. Por consiguiente, los enemigos de ese Estado (*imperii hostes*) eran enemigos de Dios (*hostes Dei*)... Quien faltaba a la religión, dejaba de ser ciudadano y era tenido *ipso facto* por enemigo (*hostis*)... Por eso, pudo este Estado recibir el nombre de teocracia, puesto que sus ciudadanos no estaban sujetos a otro derecho que al revelado por Dios”<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Spinoza, *Tratado teológico-político*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, pp. 357-358.

Conforme un proceso de desteologización de la política y por tanto de la enemistad que se lleva a cabo en las filosofías políticas del siglo XVII, enemigo pasa a ser, simplemente, todo el que vive fuera de la ciudad y por tal motivo, sólo fáctico, desconoce su gobierno. No son en primer término las pasiones las que determinan la hostilidad; no se trata pues del *inimicus*, del enemigo privado, sino del *hostis*, del enemigo público que por su sola situación existencial reviste una amenaza para la ciudad. En otros términos, “no es el odio sino el derecho el que hace al enemigo del Estado”<sup>9</sup>. Debido a la naturaleza y a ninguna otra cosa es que “la guerra se extiende en todas las direcciones”, como diría Foucault. También hacia el interior. Las promesas, los pactos, los gestos de reciprocidad, las palabras de reconocimiento mutuo y todo el régimen de signos que busca volver previsible el tiempo por venir y conjurar la irrupción de pasiones en la vida común –ni siquiera el poder público que debe garantizar la estabilidad de un orden – no transforman la naturaleza; solo operan en ella una enmienda, una suspensión, un desvío. En este punto, la filosofía política de Spinoza inscribe su ruptura. Ya el TTP, considerado en su parte política tributario del contractualismo hobbesiano, revela su diferencia. En el capítulo XVII, que pareciera desdecir lo dicho en el anterior siguiendo una escritura paradójica y llena de tensiones, se marcan los límites de la transferencia anticipando de algún modo el anticontractualismo del TP.

“Pues nunca los hombres cedieron su derecho ni transfirieron su poder, hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que recibieron su derecho y su poder, y de no estar más amenazado el Estado por los ciudadanos, aunque privados de su derecho, que por sus enemigos. Aún más, si los hombres pudieran ser privados de su derecho natural, de suerte que en lo sucesivo no pudieran nada sin el consentimiento de quienes detentan el derecho supremo, éstos podrían reinar impunemente sobre los súbditos de la forma más violenta... Hay que conceder, pues, que cada uno se reserve muchas parcelas de su derecho, las cuales dependerán, por tanto, de su propia decisión y no de la ajena”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.344

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 351. Spinoza vuelve a decir lo mismo unas pocas páginas más adelante: “nunca se ha logrado que el Estado no estuviera más amenazado por los ciudadanos que por los enemigos, y que quienes detentan su autoridad, no temieran más a los primeros que a los segundos” (*ibid.*, p. 354).

*Multa sibi sui juris reservare*. En buena parte intransferible, el poder permanece en la ciudadanía, razón por la cual el “miedo de las masas”, según la expresión de Balibar, cobra aquí el sentido de un genitivo objetivo.

El *Tratado político* radicalizará pues esta idea recuperando el tópico maquiaveliano de la “multitud armada”, cuya conveniencia Spinoza enuncia al menos en cuatro ocasiones, todas en los capítulos referidos a la monarquía<sup>11</sup>. La multitud armada es la reserva que preserva la paz del estado, su autonomía y la libertad, advirtiendo Spinoza – como lo había hecho el “agudísimo florentino” – que la consecuencia natural de contratar ejércitos mercenarios es la ruina de esta libertad. En efecto, “los ciudadanos que han entregado a otros las armas y le han confiado la defensa de las ciudades, sencillamente le han entregado su derecho y se confían plenamente a su fidelidad”, transferencia completamente desaconsejada conforme la perspectiva maquiaveliana adoptada en el TP. Esa “fidelidad” se encuentra sometida al mismo carácter voluble de las promesas, completamente ineficaces como artilugio para construir y mantener una paz, pues valerse de ellas es desconocer el derecho natural, en virtud del cual no puede decirse que un hombre o una sociedad “obra con engaño o perfidia, porque rompe su promesa tan pronto ha desaparecido la causa del miedo o de la esperanza” que llevó a contraerla. Por ello, “si una sociedad se queja de haber sido engañada, no tiene por qué acusar de mala fe a la otra sociedad aliada, sino sólo a sí misma de ignorancia” (III, § 14). Por lo demás, insiste Spinoza, “...ni la razón ni la Escritura enseñan que siempre haya que ser fieles a la promesa hecha” (III, § 17).

La multitud armada es la ciudadanía misma cuyo único propósito y retribución es la libertad, al igual que un hombre en estado natural se defiende sin otra compensación que la de resguardar su vida y su libertad. Por el contrario, la formación de ejércitos profesionales comporta la asignación de un sueldo fijo y creará una casta de hombres que “sólo conocen el arte de la guerra y que, en tiempos de paz..., no piensan más que en rapiñas, discordias intestinas y guerras... semejante Estado monárquico es, en realidad, un estado de guerra” (VII, § 22). De manera paradójica, para la preservación de la paz – Spinoza, recordemos, está hablando aquí del régimen monárquico – “todos deberán poseer armas (*omnes arma habere teneantur*)” (VI,

§ 10); por el contrario, entregarlas a otro vuelve frágil esa paz y acaba por suprimir la libertad.

El materialismo spinozista de la paz considera asimismo aspectos de orden institucional en virtud de los cuales, también en este caso, se preserva de confiar los asuntos públicos a virtudes privadas. Esta vez en el capítulo sobre la aristocracia, Spinoza se pregunta – manteniendo siempre la reflexión a distancia de cualquier moralismo – por los requisitos que deberá cumplir una organización política para preferir la paz en vez de la guerra, y concibe, de manera estrictamente material, un conjunto de condiciones institucionales orientadas a inhibir la guerra en favor de la paz, por las cuáles ésta deberá volverse más ventajosa – en sentido estricto – que la guerra, en particular para quienes deben decidir acerca de ella. Ante todo, “las ganancias de los senadores deben ser tales que les resulte más ventajosa la paz que la guerra” (VIII, § 31). El costo de una paz cuya preservación redunde en un beneficio para síndicos y senadores es alto, pero siempre será menor que los costos de una guerra y, sobre todo, siempre menor que los gastos superfluos de la realeza en el régimen monárquico: “...hay que señalar – escribe Spinoza – que las Casas Reales exigen mayores gastos, sin que se destinen a defender la paz, y que nunca puede ser demasiado alto el precio con el que se obtenga la paz” (VIII, § 31).

Pensada en sentido spinozista, la paz – tanto civil como internacional y que al igual que la seguridad y la libertad es uno de los fines del estado político (V, § 2) – no se construye *contra* el derecho natural sino *con* él y como resultado suyo; no implica su cancelación sino su redireccionamiento, su *politización*. Se trata de una ontología política que desmantela tanto la idea del buen gobierno concebido en cuanto gobierno de un príncipe dotado de virtudes privadas<sup>12</sup>, como la alienación en cualquier instancia puramente jurídica establecida merced a una lógica trascendente. El “arte de la concordia”<sup>13</sup>, necesario debido al carácter natural de las pasiones humanas que toda política no quimérica deberá tomar por punto de partida, se articula por consiguiente a una “ciencia de los afectos”, expresión que Spinoza opone a la denostación de los asuntos

<sup>12</sup> “[Ordenar] de tal suerte los asuntos del Estado, que nada cuanto se refiere al bien común, se confíe totalmente a la buena fe de nadie” (*ibid.*, VI, §3).

<sup>13</sup> *Ibid.* En una nota de su edición del TP, Paolo Cristofolini afirma que aquí debemos entender “arte” en sentido renacentista, y en particular maquiaveliano (Spinoza, *Trattato politico*, Edizioni ETS, Pisa, 1999, p. 87).

<sup>11</sup> Spinoza, *Tratado político*, VI, § 10; VII, § 2; VII, § 17; VII, § 22.

humanos propia del “odio teológico” y al *ars vituperandi* que anima la retórica del pecado.

El tránsito de la guerra a la paz, de la hostilidad natural al conflicto institucionalmente manifestado, se concreta de manera inmanente a partir de las pasiones mismas, es decir “a partir de la tendencia universal de todos los hombres a conservar su ser... [tendencia que] existe en todos, sean ignorantes o sean sabios” (TP, III, § 18), y por la cual – cuando se halla colmada por “afectos de odio” como la ira, la envidia, la venganza, etc., – “los hombres son enemigos por naturaleza (*sunt ergo homines ex naturá hostes*)” (TP, II, § 14). Al igual que lo son dos ciudades<sup>14</sup> que no han inscripto su derecho natural en la lógica de la composición que los incrementa, según la misma modalidad conforme los particulares se componen formando un poder colectivo – designado por el TP como *potentia multitudinis*.

Según el TP, en efecto, una “multitud libre” (*libera multitudo*) es el sujeto político capaz de alcanzar el propósito último de la experiencia política, que no es el de la mera conservación de la vida. El concepto spinozista de “perseverancia en el ser” no puede ser reducido al puro “conservar” hobbesiano, por cuanto Spinoza jamás sacrifica la vida – que para ser humana debe ser libre – a su pura conservación. En un texto que marca, nuevamente, una ruptura con la analítica hobbesiana de la *conservatio vitae* – donde “vida” equivale a *nuda vita* –, escribe Spinoza: “Cuando decimos, pues, que el mejor Estado es aquel en que los hombres llevan una vida pacífica (*concorditer vitam*), entiendo por vida humana aquella que se define, no por la sola circulación de la sangre y otras funciones comunes a todos los animales, sino, por encima de todo, por la razón, verdadera virtud y vida de la mente” (V, § 5).

La obra de la política no es la de “simplemente evitar la muerte” sino, de manera positiva, la de “cultivar la vida” (*vitam colere*) (V § 6) – en cuanto vida *humana*.

<sup>14</sup> “Todo esto se puede comprender con más claridad, si consideramos que dos sociedades son enemigas por naturaleza (*duae Civitates naturá hostes sunt*). Efectivamente, los hombres... en el estado natural son enemigos; y, por lo mismo, quienes mantienen el derecho natural fuera de la sociedad, son enemigos. Por tanto, si una sociedad quiere hacer la guerra a la otra y emplear los medios más drásticos para someterla a su dominio, tiene derecho a intentarlo, ya que, para hacer la guerra, le basta tener la voluntad de hacerla. Sobre la paz, en cambio, nada puede decidir sin el asentimiento de la voluntad de la otra sociedad. De donde se sigue que el derecho de guerra (*Jura belli*) es propio de cada una de las sociedades, mientras que el derecho de paz (*Jura pacis*) no es propio de una sola sociedad, sino de dos, al menos, que, precisamente por eso se llaman aliadas” (TP, III, §13).

En otros términos, Spinoza está diciendo que el precio de la paz no puede, jamás, ser la libertad, porque en ese caso no se trataría de una paz. Por el contrario, en sentido spinozista la paz es siempre una obra de la libertad – una virtud. No una negativa evitación del *summum malum* sino una producción experimental y abierta del *summum bonum*. Una ausencia de conflicto que no resulta de ni redundante en libertad no equivale a la paz; para esa circunstancia – a la que Kant, en el comienzo de *Vom ewigen Frieden* aludía como la “paz de los cementerios” – Spinoza reserva el nombre de “soledad” (*solitudo*). Esto puede leerse en uno de los pasajes más impresionantes del TP, donde se dice que “De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra... Por lo demás, aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque solo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que el de sociedad (*rectius solitudo, quam Civitas dici potest*)” (V, § 4). La paz como virtud no es convertible con una mera ausencia de guerra; equidista de la guerra, la soledad y el mero pacto. Es decir: paz, no *immunitas*.

Asimismo, Spinoza destruye el clásico argumento – que puede ser remontado hasta *Las leyes* de Platón, donde es defendido contra la posición ateniense tanto por Clinias como por Megilo – según el cual el sentido de la política es la preparación para la guerra, por lo que la monarquía sería el régimen más apto. Se trata de un muy antiguo recurso de la ideología que llega hasta nuestros días, y es el que exige la esclavitud en la paz como precio del poder en la guerra; o dicho de manera más concisa, el que reclama el sacrificio de la libertad como condición de la seguridad. “Elegir – dice Spinoza –, como se hace con frecuencia, a un rey con fines bélicos, porque los reyes dirigen con mucho más éxito la guerra, es una auténtica tontería, ya que, para mejor hacer la guerra, se hacen esclavos en la paz. Si es que cabe hablar de paz en un Estado en el que, sólo a causa de la guerra, se ha entregado a uno la suprema potestad, y es principalmente en la guerra donde éste puede manifestar su virtud personal... Por el contrario, la característica principal del Estado democrático consiste en que su virtud es mucho más eficaz en la paz que en la guerra” (VII, § 5).

Democracia es otro nombre que designa la paz como virtud, como construcción ininterrumpida de una condición común que deberá disipar lo que la experiencia *parece* enseñar. En efecto, ningún estado se

mantuvo más tiempo ni estuvo menos afectado por conflicto que el turco; en tanto que los estados democráticos o populares – pareciera enseñarnos la experiencia –, son inestables y duran poco, debido a los conflictos que naturalmente se producen en ellos. “Claro que – añade Spinoza – si hay que llamar paz a la esclavitud, a la barbarie y a la soledad, nada hay más mísero para los hombres que la paz”. Por lo que “no es, pues, a la paz sino a la esclavitud a la que interesa que se entregue todo el poder a uno solo; ya que, como hemos dicho antes, la paz no consiste en la privación de la guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia” (VII, § 4).

La concordia que Spinoza identifica con la paz no presupone una pasividad, no es la que resulta del miedo, no es tampoco una mera tolerancia, sino efecto de la *vita activa*, el reconocimiento y las nociones comunes; práctica ininterrumpida de una *potentia democratica*, colectiva e instituyente, que no transfiere su virtud política, ni la depone ante instituciones puramente procedimentales, antes bien genera y anima de manera continua esas instituciones – que no son sino expresiones suyas. La virtud cívica de una multitud libre es condición de las instituciones públicas, incapaces como tales de crear la paz – mucho menos una paz perpetua. Porque las instituciones – entre ellas el orden jurídico interno e internacional – no son en sí mismas virtuosas sino expresiones y efectos de la virtud, la paz no puede nunca ser perpetua sino siempre una condición de los hombres producida por ellos y mantenida por una constancia – que como tal puede dejar de serlo y perderse la paz. Constancia pues de una potencia democrática constituida por una temporalidad plural<sup>15</sup>, dotada de un sentido kairológico, capaz de intervenir oportunamente en la contingencia de los asuntos humanos, y de inventar y de producir cosas nuevas.

En Spinoza la naturaleza no inhibe la invención – o la historia –; tampoco – como consta en el subtítulo del TTP –, la seguridad es diferente de una práctica de la libertad sino lo que resulta de ella; ni la constancia equivale a la pura repetición; ni, en suma, presupone la paz, en ningún sentido, una clausura de la vida política. Antes bien, la construcción de la paz se inscribe, como

todas las cosas, en una ontología de lo necesario que permite una inteligencia emancipadora del mundo social, y se conjuga a la vez con la indeterminación de la aventura historicopolítica: no sabemos, pues, lo que puede un cuerpo colectivo, ni de lo que es capaz como fuerza productiva de política cuando accede a su potencia – que en Spinoza, como se sabe, es la misma cosa que la virtud.



<sup>15</sup> Cfr. sobre esto los trabajos de Vittorio Morfino, en particular *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Il Filarete, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano, 2002; también el conjunto de textos que componen *Il tempo de la multitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifestolibri, Roma 2005.

# SOBRE A PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM BENEDICTUS SPINOZA

ÍRIS FÁTIMA DA SILVA\*

## 1 A PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM SPINOZA

A definição e prova da existência de Deus no livro I da *Ética* de Spinoza (1632-1677), é tratada na *proposição VI*: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”<sup>1</sup>. Para a possibilidade de relacionar a essência divina à existência, Spinoza delimita uma identidade entre a existência e a potência constituinte da essência de Deus, definindo Deus como *substância existente em si e por si*, ou seja, *substância incriada, infinita e eterna*. Institui, entretanto, **quatro** provas para a existência de Deus através de argumentos de veracidade lógica. Deus é entendido como *causa de todas as coisas, autoprodutor, causa de si e por si, imanente e causa eficiente*.

Spinoza pensa o significado de ser infinito não aquele que se dá apenas no seu gênero, como ele mesmo afirma na explicação à *definição VI*, mas como infinito em sentido absoluto. É na *proposição VIII* que Spinoza trata do que é propriamente infinito e eterno, objetivando a demonstrar a eternidade da substância divina, ou seja, Deus é eterno e, por isso, não se pode sequer pensá-lo presente no tempo, ou na totalidade do tempo, porque por eterno compreende-se sem começo e sem fim. Ademais, para o autor, Deus é substância, ou seja, o que existe por si e em si é

concebido, como já fora afirmado na *definição I*. Admitese, portanto, Deus como *substância incriada e eterna*.

Spinoza parece interromper a sua definição de Deus para expor através de axiomas e das primeiras proposições, a caracterização da natureza da substância para retomar a definição de Deus a partir da própria prova da existência divina. “Deus, ou a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente”.

Mas, como podemos garantir a veracidade da existência necessária de Deus por meio de tais definições? É este propósito que subjaz às provas da existência de Deus que podem ser constatadas em suas demonstrações e no *escólio à proposição XI*. Com o *axioma VII* – que afirma – ser impossível conceber a idéia da essência do inexistente envolvendo a essência do que é existente, e ainda a *proposição VII* – afirma – “A natureza da substância pertence ao existir”; constatando, entretanto, a impossibilidade de conceber a não existência de Deus, sendo a sua existência necessária.

A *proposição XI*, – segunda prova da existência de Deus – afirma que para provar a existência ou a inexistência de algo é preciso “designar” a causa ou a razão “pela qual a coisa existe ou não existe”. Evidencia-se um argumento de natureza lógica, uma vez que, se alguém afirma ou nega a existência de alguma coisa, está subentendido a necessidade de explicar a razão ou a causa para negá-la ou afirmá-la.

A terceira prova da existência de Deus vale-se da constatação *a posteriori* de que se existe o finito pode-se induzir que exista o infinito, fundamentado, entretanto, na identidade entre a existência e a potência, entendida como inseparável, uma vez que, admitir a inexistência de um ser infinito é admitir a sua impotência que para Spinoza é absurdo devido as suas constatações definidas anteriormente.

A partir da constatação da existência dessa identidade é que Spinoza tecerá o seu último argumento, posto da seguinte forma:

\* Graduada em LETRAS - LÍNGUA PORTUGUESA E INGLESA E LITERATURAS BRASILEIRA, PORTUGUESA E INGLESA - UFRN. ESPECIALIZAÇÃO EM FILOSOFIA - METAFÍSICA e MESTRADO EM FILOSOFIA - UFRN-PPGFIL sob orientação do Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz. Membro do GRUPO DE ESTUDOS METAFÍSICA E TRADIÇÃO - GEMT. Estuda atualmente a obra do filósofo Italiano Luigi Pareyson – está desenvolvendo um projeto de Doutorado para a UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO - ITÁLIA sob a orientação do Prof. Dr. Gianluca Cuozzo.

<sup>1</sup> SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE VIDAL PEÑA. Primera edición em “El libro de Bolsillo”: 1987, terceira reimpressão em 1996, Madrid. Ed. Cast.: Alianza Editorial. (*Ética I*, Def. VI).

Com efeito, se o poder existir é potência, segue-se que quanto mais realidade é própria da natureza de alguma coisa tanto mais potencialidade ela tem em si mesma para existir; por isso, o ente absolutamente infinito, isto é, Deus, tem em si mesmo o poder absolutamente infinito de existir, pelo que ele existe absolutamente (*Ética I, Prop. XI - Escólio*).

Comprova-se dessa maneira à relação direta que há entre o existir e a potência, ou seja, para existir torna-se necessária a potencialidade do existir que nada mais é do que a própria potência do ente absolutamente infinito, visto que negar este argumento seria o mesmo que afirmar que nada existe, posto que, está na substância divina toda e qualquer forma de existência.

## 2 A CAUSALIDADE EM DEUS

O passo seguinte de Spinoza é demonstrar como as coisas provêm de Deus, está aqui entendido como *causador de todas as coisas*, em especial do pensamento e da extensão, *autoprodutor*, *causa de si e por si*, como Deus imanente e não como Deus transcendente.

### 2.1 ATRIBUTOS DE DEUS: PENSAMENTO E EXTENSÃO

Dos muitos atributos de Deus dois merecem especial atenção, que são a extensão e o pensamento. Para Spinoza a extensão referente à substância infinita e eterna, Deus, só pode ser concebida como indivisa e infinita. Contrapondo dessa forma a opinião vigente em sua época sobre a propriedade dessa substância, que a viam como sendo corpórea e por isso, composta de partes, isto é, divisível. Pode-se encontrar ainda outro argumento que defende a corporeidade e divisibilidade da substância extensiva, a qual Spinoza também se contrapõe. Este segundo argumento consiste no seguinte: “Deus, dizem, dado que é o ente sumamente perfeito, não pode ser paciente; ora a substância corpórea, dado que é divisível, pode ser paciente; por consequência, não pertence à essência de Deus”<sup>2</sup>.

A refutação destes argumentos, considerados insuficientes por Spinoza foi demonstrada nas proposições defendidas anteriormente por ele, nas quais é visível a defensiva quanto à indivisibilidade da substância e de seus respectivos atributos (*Ética I, Prop. XV - Escólio*). O erro, contudo, em conceber a divisibilidade da substância, segundo Spinoza, está no fato de que nós “somos propensos por natureza a

dividir a quantidade” e esta sendo “por nós concebida de duas maneiras”; de forma imaginativa e de forma intelectual (*Ética I, Prop. XV - Escólio*); donde se infere que, na primeira forma de conhecer a substância, vemo-la “finita, divisível e composta de partes”; ao passo que, na forma de conhecer intelectual, vemo-la como “infinita, única e indizível” (*Ética I, Prop. XV - Escólio*). O que transparece claramente aqui, como afirma o autor, é a distinção entre “imaginação e entendimento” (*Ética I, Prop. XV - Escólio*).

Não obstante, do mesmo modo infinito imutável e eterno é o pensamento, quanto é envolvido pela substância divina, de forma que uma não pode ser separada da outra, pois, a “existência de Deus e a sua essência são uma e a mesma coisa” (*Ética I, Prop. XX*). Portanto, uma vez aceito o argumento de Spinoza, não há como admitir hipóteses contrárias, senão em aceitá-las como indubitáveis, devido ao ajustamento lógico de sua argumentação.

### 2.2 DEUS COMO AUTOPRODUTOR

“Deus é causa eficiente de todas as coisas que pode cair sob um intelecto infinito” posto na (*Ética I, Prop. XVI - Corolário I*); segue-se “que Deus é causa por si, e não por acidente” (*Ética I, Prop. XVI - Corolário II*); e por último “que Deus é absolutamente causa primeira” (*Ética I, Prop. XVI - Corolário III*). Com isto em mente, Spinoza atribui ainda a Deus o poder de agir segundo a sua natureza e ele como causa livre; disso resultam por consequência todas as outras coisas, pois, é a partir de Deus que é concebida a existência e essência de tudo o que existe.

### 2.3 DEUS COMO CAUSA IMANENTE

Ao contrário da visão escolástica, que concebe a idéia de Deus transcendente, Spinoza por sua vez, atribui a Deus a imanência, afirmado na (*Proposição XVIII*). Em Deus está tudo o que existe visto a impossibilidade de toda e qualquer forma de existência fora de Deus, sendo, portanto imanente, isto é, causa de todas as coisas.

### 2.4 DEUS COMO CAUSA EFICIENTE

Dado que Deus é causa da existência das coisas (o que quer dizer causa eficiente), tem-se que admiti-lo como causador das essências delas.

Esse mesmo raciocínio pode ser verificado quanto à ação das coisas, que afirma está em Deus à

<sup>2</sup> *Ética I, Prop. XV - Escólio*.

determinação do agir das coisas; dessa forma é que Spinoza pode comprovar mediante o seguinte argumento:

Qualquer coisa singular, ou, por outras palavras, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra causa, a qual é também finita e tem existência determinada; e, por sua vez, esta causa também não pode existir nem ser determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra causa, a qual também é finita e tem existência determinada, e assim indefinidamente<sup>3</sup>.

Por conseguinte, seguindo este raciocínio chega-se a infinitude de Deus, uma causa finita só pode ser determinada por uma causa infinita, pois, pensar em uma causa finita ser determinada por outra finita é considerado inconsistente e absurdo, no raciocínio spinozista.

### 3 DIMENSÕES DA NATUREZA: NATURANTE E NATURADA

É oportuno ainda fazer uma distinção entre o que Spinoza chama de *Natureza Naturante* e *Natureza Naturada*, as quais compõem as dimensões da Natureza para a qual não pode haver, não além, fora disto.

Por *natureza naturante* Spinoza entende “o que existe em si e é concebido por si, ou, por, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita” (*Ética I, Prop. XXIX – Escólio*). Acrescenta ainda Deus como causa livre, na qual tudo o mais são ou atributo ou modos dos atributos de Deus.

Spinoza entende a *natureza naturada* do seguinte modo:

Tudo aquilo que resulta da necessidade da natureza de Deus, ou, por outras palavras, de qualquer dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que existem em Deus e não podem existir nem ser concebidas em Deus” (*Ética I, Prop. XXIX – Escólio*)

O que se infere dessas duas definições é que tornou-se crucial para Spinoza distinguir entre as duas dimensões da Natureza, e esta distinção reside nas afecções, as quais dizem respeito aos atributos de Deus e não a Deus, ou seja, a *Natureza Naturada* não é Deus, porém, a mesma está em Deus.

Por conseguinte, afirma Spinoza: “o entendimento em ato, quer ele seja finito quer infinito, assim como a vontade, a apetição e o amor, etc., devem ser referidos à *Natureza Naturada* e não à *Natureza Naturante*” (*Ética I, Prop. XXXI*). Por esse motivo o intelecto, o entendimento, a apetição, a vontade, enfim, tudo o que pode ser tido ou entendido como *afecção* “é tão somente um certo modo do pensar”, que por sua vez só pode existir e ser determinado a agir devido a uma causa livre, e esta não é outra coisa senão Deus. “Por consequência, a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas existem e agem, é a própria essência dele mesmo” (*Ética I, Prop. XXXIV-Demonstração*).

Nesta definição, portanto, é reafirmada aquela identidade entre a essência e a potência, cuja relação é necessária e fundamental para a existência de todas as coisas.

### 4 CONCLUSÃO

Segundo Spinoza, toda e qualquer existência, existe necessariamente em Deus, por isso é dependente dele; ou seja, fora de Deus nada pode existir ou ser concebido, pois, “tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, não somente a existir senão também a existir e agir de modo certo, e nada existe de contingente” (*Ética I, Prop. XXIX-Demonstração*). Para Spinoza, a existência de toda e qualquer coisa só é possível se admitirmos a existência da natureza divina, isto é a *Natureza Naturante*, de onde todas as coisas provêm, e a qual não carece de nada para existir, pois, *existe em si* e é concebida por si; sendo assim, definida por Deus, substância eterna e infinita. Por *Natureza Naturada*, pode-se entender o mundo, tudo o que é resultado, ou produto da *necessidade* da *Natureza Naturante*. Ademais, para a *Natureza Naturada* existir torna-se dependente e necessária a existência da *Natureza Naturante*, pois, esta é a possibilidade de toda existência. Com efeito, tudo o que existe, existe pela necessidade da natureza divina, sendo por ela e nela concebida e determinada a existir, assim como a *agir de certo modo*.



<sup>3</sup> *Ética I, Prop. XXVIII*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Primera edición em “El libro de Bolsillo”: 1987, terceira reimpressão em 1996, Madrid. Ed. Cast.: Alianza Editorial.

ESTUDOS SOBRE SPINOZA:

COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/4939/15139.html>>. Acesso em: 16 ago. 2009.

DELEUZE, Gilles. **Cursos de Gilles Deleuze Sobre Spinoza**. Seleção, Introdução e Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Jr. Londrina: 2002. Não publicado.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs - Capitalismo e Esquizofrenia**. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995-1997. 5 v. (Coleção Trans).

FERNÁNDEZ G., Eugenio. Spinoza em discusión. **Anales del Seminario de historia de la Filosofía**. Madrid, Editorial Complutense, Número 10, p. 225-230, 1993.

FRAGOSO, Emanuel A. da R. **Spinoza: cinco ensaios por Renan, Delbos, Chartier, Brunschvig, Boutroux**. Londrina: Eduel, 2004.

\_\_\_\_\_. O nome de Spinoza. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/4939/17139.html>>. Acesso em: 16 ago. 2009.

GUEROULT, Martial. **Lugar do Spinozismo na Filosofia**. Tradução de Antonio de Carvalho Júnior e Revisão técnica de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Londrina: 2003. Não publicada.

LARRAURI, Maite. Spinoza e as Mulheres. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. **Kalagatos**: Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE, Fortaleza, v. 3, n. 6, p. 209-244, verão de 2006.



## RELIGIÃO E POLÍTICA: O NÚCLEO COMUM

LEON FARHI NETO \*

A obediência salva a sociedade. Por isso, ela é o vigor do império (*imperium*). O império é a forma pela qual a potência (*potentia*) dos indivíduos é capturada na constituição de um mecanismo de poder (*potestas*)<sup>1</sup>. O império não é o próprio poder instituído, mas seu mecanismo constituinte, a causa eficiente e não transitiva pela qual se faz possível a conversão contínua das relações de potência em relações de poder. Sem a obediência, o império é apenas uma palavra, uma derrisão. E sem o império, a sociedade não resiste à sua própria tendência ao esfacelamento e à desagregação, a seu aspecto de multidão irreverente. A sociedade é tanto mais coesa, quanto maior for a obediência às diretivas do império, que estabelece os princípios de ordenação da sociedade.

No anseio da salvação, uma questão imediata parece ser: como obter obediência? Como preservar a sociedade apesar da multidão? Como formar um império digno de seu nome? Mas há uma outra, um pouco encoberta pelo imediato da primeira: até onde se pode exigir essa obediência, qual deve ser o seu alcance? Qual deve ser o limite do império? Até o onde o povo deve soterrar a multidão, numa sociedade que quer manter a iniciativa e a efetividade? Essas duas questões críticas – como tornar possível o império? – e – qual deve ser o seu limite? – estão no âmago da reflexão política e, obviamente, são também centrais no Spinoza político.

No campo restrito deste artigo, investigaremos algumas das relações entre política e religião na formação do império, somente a partir do *Tractatus theologico-politicus* (TTP). Sem estabelecer comparações com outros autores. Sem nos referir diretamente a

outras obras de Spinoza. Sem levar em conta o momento histórico. Sem reconstituir a tradição de comentários. Nossa intenção é escrever sobre o irreduzível núcleo religioso da política, com um vocabulário próximo ao texto original, evitando o emprego de noções modernas.

Para Spinoza, em nome da salvação da sociedade, a política deve ser religiosa, isto é, a política deve estar junto à religião, e deve pô-la em conjunção com seu centro. Isso porque, por um lado, muito simplesmente, a religião é, em parte, política. Da mesma maneira que a política sobre a sociedade, a religião exerce um império sobre a sua comunidade de fiéis. A religião possui suas leis, às quais exige obediência. E o que ela promete, como a política, em troca da obediência, é a salvação. Por outro lado, menos simplesmente, porque a política, sem a fé, não alcança o nível de obediência necessário para a salvação da sociedade. A política precisa da religião para exercer seu império. Contudo – e essa ressalva é crucial –, essa religião da política deve ter seus limites. Para ser viável, a religião da política deve se restringir a um pequeno núcleo dogmático<sup>2</sup>.

No primeiro lance de escrita, trataremos desse efeito de conjunção, almejado pelo TTP, entre Deus, religião e política. No segundo, desse núcleo dogmático de fé religiosa necessário para a política.

### A CONJUNÇÃO DAS TRÊS ESFERAS DE JUSTIÇA

A vida em sociedade não é apenas útil para os seres humanos, é até mesmo necessária. Individualizados e isolados uns dos outros os humanos viveriam miseravelmente, ou simplesmente não viveriam. É

\* Doutorando em FILOSOFIA POLÍTICA, na UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA - UFSC, sob orientação do prof. Dr. Alessandro Pinzani. Em seu tema de pesquisa, a ESPIRITUALIDADE POLÍTICA, busca traçar relações entre o pensamento de Foucault e Spinoza.

<sup>1</sup> Na distinção entre *potentia* e *potestas*, seguimos Negri. Cf. Hardt, 2003.

<sup>2</sup> Com isso, distanciamos-nos, em boa parte, de afirmações como a de Ch. Appuhn (1964, p. 173), para quem, Spinoza “precisava escrever o *Tratado teológico-político* e provar, contra todas as igrejas, contra todas as seitas (salvo aquela dos Colegiantes), que o Estado pode e deve ser inteiramente laico, deixar ao indivíduo a inteira liberdade dos seus pensamentos filosóficos e religiosos, e não permitir a nenhuma autoridade religiosa de se impor pela força”.

preciso, para sua própria segurança, diante dos múltiplos riscos e perigos a que está exposto, e na realização econômica das muitas coisas, das quais carece a vida humana, que cada um colabore com o próximo, coordenando seu agir e fazer ao agir e fazer dos outros. Sem a *politia*, sem a presença ordenada dos outros que, por serem diversos, podem contribuir entre si com sua aptidão própria, o ser humano vive separado e fragilizado, ou em bando, mas quase como as bestas<sup>3</sup>.

Assim, podemos afirmar que o ser humano, para Spinoza, é por natureza um ser social, mas apenas num certo sentido. A sociedade além de útil é necessária, mas essa necessidade não se realiza por si mesma, naturalmente. Ela requer uma artificialidade. Que a vida em sociedade seja mesmo necessária não implica que a sociedade seja naturalmente dada, pois a natureza não cria nações, não produz o grupo de seres humanos, mas apenas indivíduos. A sociedade, apesar de ser uma necessidade humana natural, requer um modo artificial de estruturação, um princípio artificial de socialização, que é como a sua condição, a razão da sociedade (*ratio societatis*). As diferenças existentes entre as diversas nações e agregados humanos devem-se, justamente, ao fato de esse princípio de socialização não ser um princípio natural, mas artificial e, portanto, histórico. A natureza produz indivíduos humanos que, pela necessidade de sua própria natureza, vivem em sociedade. Mas, como o princípio de socialização não é natural, essas sociedades humanas assumem diversas formas históricas. As leis da natureza humana são comuns a todo o gênero humano; assim, é a *ratio societatis* que qualifica a singularidade do engenho (*ingenium*) de cada nação. Não há nações naturalmente distintas umas das outras; o que as distingue é a artificialidade, são os seus costumes e leis específicos<sup>4</sup>.

Spinoza reconhece diversos usos do vocábulo 'lei', mas, em geral, 'lei' é o nome para o princípio de um acontecimento. Dá-se o nome de lei à razão segundo a qual algo acontece. A lei pode ser específica ou genérica, concernir um, alguns ou todos. Pode nomear um princípio necessário da ação de um indivíduo ou apenas aquilo que lhe serve de guia para

agir (*ratio vivendi*). A lei pode ser dita natural ou artificial, divina ou humana<sup>5</sup>.

As leis naturais são a lei divina propriamente dita (*lex divina naturalis*). Não dizem respeito somente aos humanos, mas à totalidade dos entes que compõem a natureza. São fixas, invariáveis e invioláveis. São o princípio incontornável de todos os acontecimentos. Elas constituem o império da natureza como um todo, o império natural (*imperium naturalis*), do qual fazem parte todos os entes, as coisas, os seres humanos.

As leis artificiais, por sua vez, constituem a lei humana (*lex humana*), a qual, ao servir como *ratio vivendi*, como princípio prático, configura a *ratio societatis*, o princípio de socialização. Nesse sentido, as leis são regras não necessárias do agir humano, variam de nação para nação, e não são invioláveis.

As leis divinas de natureza regem os acontecimentos necessariamente; as humanas, contingentemente. Só há eventualidade, *fortuna*, na perspectiva humana. Se chamamos justos os eventos que ocorrem em conformidade com a lei, na perspectiva humana, os eventos podem ser justos ou injustos. Mas a lei artificial não ab-roga a natural, e a justiça humana não suprime, verdadeiramente, a justiça divina. Todo evento conforme com a lei humana, é também sobredeterminado pela lei natural. De fato, como todo acontecimento é necessário, na perspectiva da lei de natureza, ele é justo, mesmo um evento que desobedeça à lei humana, e que seja injusto na perspectiva desta lei.

Encontramo-nos, portanto, diante de duas esferas de direito (*jus*) e de justiça (*justitia*). Nessas duas esferas, as duas justiças, a natural e a humana, embora distintas, porque correspondentes a direitos de gêneros distintos, um natural e outro artificial, têm o mesmo significado. A justiça, em Spinoza, seja natural ou humana, é sempre a efetuação do direito.

Sob a perspectiva de Deus e da natureza como um todo, a contumácia é impossível e, conseqüentemente, inexistente (e por isso, para Spinoza, a existência do milagre negaria a de Deus, ao invés de prová-la). Sob a perspectiva da natureza, tudo acontece segundo a justiça. Tudo é justo e salvo, porque todo acontecer obedece à lei divina. Sempre que tomamos os acontecimentos como eventos anômalos, como frutos da *fortuna* ou injustos, os consideramos desde uma perspectiva parcial, finita, e não desde a sua relação com o todo, do qual somos uma ínfima parte. Se algum

<sup>3</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. V, p. 85 (1670, p. 59). Moreau (2005, pp. 11ss) destaca que, no *TTP*, Spinoza apresenta duas gêneses do Estado: uma, no cap. V, deduzida da carência (*besoin*); outra, no cap. XVI, deduzida da potência.

<sup>4</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. III, p. 54 (1670, p. 33); 2003, cap. XVII, p. 273 (1670, p. 203). *Ingenium* é comumente traduzido por caráter, talento e até mesmo por natureza. Entretanto, para Spinoza, o *ingenium* de uma nação nada tem de natural.

<sup>5</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. IV, pp. 66ss (1670, p. 43ss).

acontecimento nos surpreende, ou nos parece injusto, isso se deve ao fato de o considerarmos apenas desde uma perspectiva humana e, portanto, parcial. Em relação à ordem eterna da totalidade da natureza, a humanidade é apenas uma parcela, e a justiça divina é imparcial<sup>6</sup>.

Na perspectiva da imparcialidade, tudo é justo e salvo, e o pecado é inexistente. Esta é nossa condição natural, a condição natural de todos os entes, os quais, aos olhos da justiça da natureza, não são desiguais uns em relação aos outros, a não ser na medida do seu direito. Pois se, para todo ente, e de modo igual, a justiça natural faz necessariamente juz ao seu direito, isso não implica que os direitos dos entes sejam iguais. É justo, na imparcialidade de Deus, atribuir o direito segundo a potência do ente, aquilo que lhe é mais próprio na existência. O efetivo no ente é a sua potência. Assim, na perspectiva da natureza, a cada um é atribuído tanto de direito quanto é justo, conforme a sua potência. As diferenças de direito natural, entre os múltiplos entes, constituem a própria dinâmica do acontecer, como contínua e incessante variação das relações de potência, sob as leis de natureza<sup>7</sup>.

Embora Spinoza sustente que, na perspectiva de Deus, tudo aconteça necessariamente e conforme a justiça natural, porque, de outra maneira, Deus não seria sumamente justo e misericordioso, ele afirma, ao mesmo tempo, que as ações humanas também se determinam – mas de modo somente contingente, é verdade – por princípios de ação que dependem da conveniência humana, do que imaginamos ser certo ou errado. De fato, ressalta Spinoza, é apenas por analogia que dizemos ‘lei de natureza’, que nos referimos, pelo nome de ‘lei’, à razão natural do acontecer. Comumente, considera-se a lei um imperativo autônomo ou heterônomo, que o indivíduo pode seguir ou negligenciar. Se a lei é um imperativo que podemos seguir ou não, a lei de natureza ou divina não é propriamente uma lei, ou o é apenas por analogia.

A lei de natureza não é um princípio exterior que possa ser negligenciado no acontecimento. Que esse princípio não possa ser negligenciado, não quer dizer que ele precise ser conhecido. Pelo contrário, o modo pelo qual um acontecimento ou uma ação se conecta necessariamente com o restante da natureza só é evidente na perspectiva de Deus, não na humana. Por isso, a lei de natureza dificilmente se torna uma razão consciente do agir. Ao agir, no uso da vida (*usum vitae*), o vulgo não tem como tomar, por regra para sua ação, a lei da natureza,

que tudo rege necessariamente e como que desde dentro. O encadeamento necessário dos acontecimentos singulares não pode ser conhecido de modo absoluto. No uso da vida, é melhor e mesmo preciso considerar os acontecimentos como eventos, como eventuais, como se fossem apenas possíveis, isto é, como se não fossem necessários e determinados por Deus<sup>8</sup>.

Na prática, precisamos que a lei humana nos sirva de guia, como um princípio exterior à ação, estabelecido por nós mesmos ou por um legislador outro que nós. Essa lei humana define um âmbito de direito e de justiça distinto do âmbito do direito e da justiça naturais. No uso da vida, é a esse direito e a essa justiça humanos que devemos nos referir como princípio do viver (*ratio vivendi*), porque são esses, e não os naturais, que se encontram na medida do entendimento humano comum.

A lei natural é a lei divina propriamente dita. Contudo, a lei é dita divina, também, de um outro modo, quando a lei humana é sancionada por Deus<sup>9</sup>. Com isso inaugura-se, para a perspectiva humana, uma terceira esfera de justiça, além da natural e da humana, dita justiça divina, mas apenas impropriamente. Justiça, direito e lei (*justitia, jus & lex*) são pertinentes uns aos outros e congruentes entre si, na medida em que correspondem a uma dessas três esferas. Há uma justiça natural (propriamente divina), um direito natural e uma lei de natureza que constituem uma esfera natural, a do estado de natureza (*status naturalis*). Há uma esfera civil de justiça humana (*status civilis*), conformada por direitos civis e leis humanas contingentes, que são obedecidas não necessariamente, mas apenas na medida em que os seres humanos imaginam derivar dessa obediência punições temidas ou recompensas esperadas. E há um terceiro âmbito de justiça (*status religionis*), que diz respeito a leis de religião, que são leis humanas ditas divinas, embora impropriamente, porque determinam a ação humana de modo somente contingente, isto é, somente na medida em que os fiéis imaginam que elas tenham sido consagradas por Deus<sup>10</sup>.

Na perspectiva do Deus da natureza, da qual a humanidade é só uma parte, todas as ações humanas

<sup>8</sup> Com isso, apartamo-nos do domínio do intelecto, que considera os acontecimentos como necessários, descarta a *fortuna* e a concepção de divindade a ela associada. Se compararmos o que é dito aqui (Spinoza, 2003, cap. IV, 67; 1670, p. 44) com a proposição 44, da parte II da *Ethica*, podemos marcar a diferença entre o *TTP*, domínio apenas da imaginação, e a *Ethica*, que além da imaginação, envolve a razão e a ciência intuitiva.

<sup>9</sup> Como no caso da lei de Moisés. Cf. Spinoza, 2003, cap. IV, último parágrafo da p. 70 (1670, p. 47).

<sup>10</sup> Conferir a discussão a respeito das relações entre estas três esferas no final do cap. XVI, pp. 245-247 (1670, p. 184).

<sup>6</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XVI, p. 236 (1670, p. 177 *in fine*).

<sup>7</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XVI, 234ss (1670, p. 175ss).

são determinadas por necessidade. A esse estado de natureza e de necessidade se sobrepõem, sobredeterminando as ações humanas, segundo o jogo da imaginação, a civilidade e a piedade, a política e a religião. O estado de natureza, as leis de natureza e os direitos naturais são inalienáveis, pois dizem respeito a todos os acontecimentos (mesmo àqueles considerados de excessão política ou milagrosos). Toda ação piedosa e toda ação civil serão, sempre e ao mesmo tempo, ações naturalmente determinadas. O estado civil e o religioso apenas podem se sobrepor a esse fundo natural de determinação dos acontecimentos. Fundo do qual jamais o ser humano pode ter uma total consciência, e do qual ele deve, por esse motivo, no uso da vida, até mesmo fazer abstração.

Para Spinoza, apesar da absoluta unicidade divina, relativamente ao ser humano, a face de Deus tem um duplo aspecto. Um deles diz respeito ao Deus de toda a natureza, o qual o ser humano contempla pela filosofia. O outro, ao Deus que o fiel cultua com devoção, nos rituais e cerimônias de uma religião particular. Este segundo aspecto de Deus se desdobra numa miríade de apresentações elaboradas pelas diversas religiões particulares. Se, na perspectiva da filosofia, Deus é um para a humanidade como um todo, na perspectiva das religiões, a humanidade se divide em comunidades de fiéis e de infiéis, da mesma maneira que, aliás, na perspectiva das sociedades, ela se divide em múltiplas nações segundo as línguas, costumes e leis.

Assim, religião, política e natureza constituem três esferas de justiça distintas. Como domínios distintos de determinação da ação e do uso da vida, podem, e geralmente estão, em conflito, umas com as outras. A partir disso, e para dirimir esse conflito, Spinoza procura, no *TTP*, configurar um âmbito de congruência mínimo, mas possível, entre as três esferas. Um âmbito de justiça religiosa que seja também civil. E um âmbito de justiça civil e política que seja a mais natural possível. Spinoza pretende, então, defender um regime teológico de determinação das ações humanas (que ele denomina, como veremos mais adiante, *vera religio*), que seja comum a todas as religiões e que, portanto, possa ser também político. E um regime político de determinação das ações humanas que seja o mais próximo possível da natureza (que ele considera ser a democracia). Estes dois regimes, o teológico-político e o político-natural, eventualmente, podem se encaixar num só, em um regime teológico-político-natural, uma democracia em que vigie a *vera religio*. Essa seria a configuração ideal,

em que as três esferas estariam engatadas uma nas outras, alinhadas umas às outras (fig. a)<sup>11</sup>.



fig. a

O âmbito máximo de conexão das três esferas de justiça – máximo que significa sua fusão absoluta e o colapso das suas diferenças –, seria a teocracia direta, que é também a mais direta das democracias, a sujeição da multidão imediatamente ante a Deus, sem a intermediação de nenhum poder religioso ou político. Na história dos hebreus, por exemplo, a teocracia direta corresponde ao curtíssimo período do primeiro pacto, em que Deus falou diretamente ao povo. Sua voz e fogo, porém, lhes foi insuportável e, então, pactuaram com Moisés, instituindo-o como intermediário<sup>12</sup>.

No que se segue, trataremos apenas do regime teológico-político, da conjugação da esfera da religião com a esfera da política. Deixamos de lado a análise da democracia (a conjugação da política e da natureza).

Importa-nos, ainda, para a hipótese que aqui se desenvolve – a de que, para Spinoza, a esfera da verdadeira religião e a da política deveriam se conjugar num regime teológico-político – analisar, relativamente aos três estados de determinação da ação humana, o divino, o político e o religioso, os fins correspondentes. Pois, religião e política orientam-se para o mesmo fim. Com efeito, segundo Spinoza: “Tudo o que honradamente desejamos refere-se, acima de tudo, a três coisas, a saber: [1] entender as coisas por suas causas primeiras. [2] Domar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude. [3] E, finalmente, viver seguramente e de corpo são”<sup>13</sup>.

O primeiro desejo diz respeito ao Deus da natureza e ao conhecimento filosófico. O segundo, à ética, isto é, à transformação espiritual pertinente ao processo de autolibertação que desobstrui o passo do

<sup>11</sup> A representação nos ilude por dois motivos. Primeiro, porque, para Spinoza, a natureza é infinita; segundo, porque nos induz a pensar que *só* as esferas humanas ocupam o centro da natureza. No plano da natureza infinita, da qual o ser humano é apenas uma partícula, todo ponto é central.

<sup>12</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XVII, pp. 256-257 (1670, p. 192).

<sup>13</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. III, pp. 256-257 (1670, p. 32).

ser humano na direção da *beatitudo*. Pois ética e filosofia, liberdade e verdade, em Spinoza, não estão separadas. A ação ética é ela mesma uma experiência filosófica de conhecimento intelectual<sup>14</sup>.

A *beatitudo* é o sumo bem do ser humano, e consiste no conhecimento intelectual e no amor a Deus. Tanto mais perfeitos somos, quanto mais perfeito é o objeto do nosso conhecimento. Com certeza, o ente mais perfeito é Deus, assim, o conhecimento de Deus é aquilo por meio de que mais nos aperfeiçoamos. A *beatitudo* é a idéia de Deus em nós e, enquanto tal, o próprio Deus. O que essa finalidade exige do ser humano, como princípio de vida, pode ser chamado de mandamentos de Deus, de lei divina, pois é como se esses mandamentos fossem prescritos pelo próprio Deus. A *beatitudo* refere-se, portanto, enquanto fim determinante da ação humana, à esfera da relação do ser humano com a ordem da natureza como um todo (*ordo universæ naturæ*), na medida em que dela participamos, na medida em que nossa potência exprime a potência de Deus. Assim, enquanto orientados à *beatitudo* e a Deus – orientação pertinente a uma ética universal – temos como lei divina geral (*lex divina in genere*): *amar a Deus como sumo bem*. Este sumo princípio de todas as nossas ações é o princípio ético por excelência<sup>15</sup>.

Mas em que medida podemos nos referir a este princípio como a uma lei de natureza? De fato, esse sumo princípio natural não é uma lei de natureza propriamente dita, mas uma verdade eterna. Se fosse uma lei divina natural todo acontecimento seria determinado por ela. É antes uma verdade que, como tal, não pode ser alcançada pelo ser humano carnal (*homo carnalis*), que não tem de Deus a não ser uma idéia confusa, e não encontra nela nada que lhe possa servir à carne. Essa verdade, que nosso sumo bem consiste no amor a Deus, precisou ser revelada ao humanos pelos profetas, que por sinais claros, convenceram o vulgo, e a transmitiram como se fosse uma lei. Essa verdade natural, na perspectiva da

<sup>14</sup> Ao explorar as relações de Spinoza com os estóicos e particularmente com Sêneca, Martínez (2007, p. 13) escreve: “Ambos mantienen de la gran tradición estoica la idea de conectar un arte de vivir con una metafísica o, más precisamente, dado su naturalismo, con una filosofía de la naturaleza que sirva de fundamento ontológico a dicho arte de vivir, o tecnología del yo en la terminología de Foucault. En esta tradición en la que el conocimiento desempeña un papel fundamental en el proceso de liberación del individuo [...]”.

<sup>15</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. IV, pp. 69-70 (1670, p. 46).

imaginação, ao refletir-se na esfera da religião, toma forma de lei, isto é, de um comando que deve ser obedecido sob risco de castigos terríveis, infernais. Por isso, o vulgo faz de Deus um príncipe legislador, a estabelecer leis para os humanos.

Os dois primeiros desejos dignos de um ser humano visam à *beatitudo* e concernem, como vimos, à ética universal. Os meios para tal fim são pertinentes à potência humana individual, na medida em que esta envolve e exprime a potência divina. Dizem respeito à qualquer ser humano, mesmo que isolado, independentemente da nação a que pertença. Entretanto, no tocante ao terceiro desejo, o de segurança e de conservação do corpo, os meios para tal fim escapam ao âmbito da potência individual, e são vulgarmente chamados de dons da *fortuna*, porque dependem de causas externas, por nós ignoradas. Segundo Spinoza, o meio mais garantido de satisfazer tal desejo é a vida em sociedade regulada por leis humanas<sup>16</sup>.

Entre os dois primeiros desejos dignos de um ser humano e o terceiro há um nítido traço que demarca dois âmbitos, e pelo qual Spinoza distingue a *beatitudo* da *felicitas*<sup>17</sup>; a esfera da natureza, da esfera da sociedade; a ética e a filosofia, da política e da religião; a verdade, da imaginação; o conhecimento, da obediência cega; a vera liberdade, do *imperium*; o amor intelectual a Deus, da fé. Segundo essa linha divisória das esferas de determinação da ação humana, política e religião se encontram do mesmo lado e concernem a *felicitas*.

Comodidade e segurança da vida, a satisfação do terceiro desejo, é o fim comum à política e à religião. Essa comunidade entre religião e política permite diferentes deslizes, uma vagueza na concepção e na constituição efetiva dos domínios da religião e da política. Uma contaminação recíproca é sempre possível, e a passagem de um domínio para o outro, quase inevitável. Religião e política dizem respeito ao mesmo fim, em vista do qual capturam as potências individuais, e requerem um mesmo meio. O fim comum é a *felicitas*. A maneira de capturar as potências individuais é a constituição de um *imperium* das leis, civis ou religiosas. E o meio comum para alcançar tal fim, a salvação da sociedade, é a obediência à lei.

<sup>16</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. III, p. 53 (1670, p. 33).

<sup>17</sup> Frequentemente, os tradutores não preservam esta distinção e traduzem *beatitudo* por felicidade e *beatitudo* por feliz. Para Spinoza, *beatitudo* e *felicitas* referem-se a esferas diferentes: a *beatitudo* é a *summa hominis felicitas*.

Obviamente, entre religião e política, há diferenças. Enquanto a religião diz respeito a uma comunidade específica, a um grupo restrito de pessoas que compartilham uma crença, certas regras de vida e certos costumes, a política se refere à totalidade da sociedade composta de diferentes comunidades. Mas como são feitas do mesmo estofado e visam ao mesmo fim, ambas exigindo obediência, religião e política competem entre si. A religião tende ou deseja tornar-se política. Numa sociedade plural, composta de diferentes religiões, e até mesmo de indivíduos não filiados a uma religião particular, há sempre o perigo de que uma determinada religião almeje se impor às outras, para constituir seu *imperium* sobre toda a sociedade. Contudo, o que nos interessa salientar não é só o fato de que o poder religioso se inclina ao político, mas, também, o fato de que o poder político não pode abrir mão da fé, se precisa da obediência.

## A OBEDIÊNCIA

A obediência religiosa distingue o pio do ímpio. Pio é aquele que cumpre as regras de sua religião, que orienta sua conduta segundo as leis estabelecidas pelo poder religioso. Cada religião é um sistema complexo de crenças, opiniões, mitos, ritos, cerimônias e obscuras interpretações das Escrituras – prerrogativa e razão do *imperium* dos seus teólogos-pontífices – capaz de determinar, de maneira abrangente, as condutas dos seus seguidores, e também de lhes fornecer uma certa compreensão do cosmos. Cada *vana religio*, no sentido de religião sem consistência e fundamentos, é uma perspectiva particular do fiel para o cosmos, da sua relação com a divindade. Para Spinoza, no entanto, as *vanae religiones* estão impregnadas de superstição, que alimenta o medo, o ódio e dispõe à obediência cega.

Com efeito, as Escrituras, nas quais se baseiam as diversas religiões cristãs, têm, como demonstra Spinoza, apenas a função de ensinar o fiel a obedecer de ânimo íntegro (*integro animo*). Essa obediência consiste tão somente em tomar a Deus como único exemplar da verdadeira vida (*unicum veræ vitæ exemplar*)<sup>18</sup>. Tudo o que as Escrituras nos ensinam a seu respeito se limita apenas àquilo em que podemos imitá-lo, ou seja, à sua suma justiça e misericórdia. Quanto à natureza divina em si mesma, esta é inimitável, e por isso não é tema das Escrituras nem, conseqüentemente, da *vera religio* revelada. As Escrituras operam sobre a

imaginação dos fieis de tal modo que eles reconheçam subjetivamente o valor da obediência. E o discurso religioso, ao apelar para a imaginação do crente, tem essa capacidade de convencimento.

Os livros que compõem as Escrituras formam um amálgama histórico. As Escrituras são um composto de múltiplas camadas que se superpõem, se alternam, se confundem. A Bíblia não é uma carta que Deus redigiu de uma só vez e endereçou aos humanos, mas é fruto de um longo esforço humano de acúmulo e seleção. Nem sempre podemos tomar esses textos em seu sentido literal. Eles muitas vezes se contradizem, porque, sendo textos históricos, escritos em diferentes épocas, para diferentes nações, eles estão circunstancialmente adaptados àquilo que o ânimo de um certo povo podia captar. Para entender a verdadeira mensagem das Escrituras, é preciso interpretá-las. Entretanto, a dificuldade de interpretação desses livros se encontra justamente na sua carga histórica. É preciso interpretá-los, porque são históricos. Mas porque são históricos, é difícil interpretá-los. Para entender o que dizem as palavras sagradas, é preciso retomá-las na língua original em que esses textos foram redigidos, situá-las num certo período, procurar entender o ânimo daqueles a quem o texto era dirigido, seguir o percurso dos livros através da história, perceber as inserções e as obliterações que sofreram durante o processo de sua canonização.

Segundo Spinoza, os teólogos vasculham as Escrituras em busca de fundamentos para as suas opiniões acerca da natureza divina. As *vanae religiones* estão impregnadas de especulações, que exigem valor de verdade, e de leis e regras complexas e desnecessárias, que seus teólogos consideram divinas. Essas religiões divergem umas das outras, porque são diferentes interpretações do texto bíblico. Cada seita religiosa encontra, em algum lugar das Escrituras, o subsídio sobre o qual pode apoiar a sua opinião a respeito da natureza do universo e de Deus. Opinião essa que crentes e teólogos catedráticos imaginam ser a única verdadeira. “A cada herege seu texto” – versa sabiamente o provérbio<sup>19</sup>. Spinoza não vê pecado ou impiedade na liberdade dos teólogos em especular e justificar uma opinião com base nas Escrituras. Ímpio, para ele, é querer subtrair aos outros essa liberdade, em nome de uma determinada interpretação.

A primeira parte do *TTP*, que vai até o capítulo XV, inclusive, busca filtrar o texto sagrado de toda

<sup>18</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XIII, p. 212 (1670, p. 157).

<sup>19</sup> Spinoza, 2003, cap. XIV, p. 214 (1670, p. 159). Em holandês, no original.

superstição, para chegar à sua mensagem essencial, sem a qual a religião é nada. Spinoza mostra que as Escrituras nada ensinam a respeito da verdade, sequer a respeito da natureza de Deus. Pois não é a verdade o teor das Escrituras. As Escrituras, em seu conteúdo inalterado, ensinam algo muito simples e acessível a todos. A doutrina das Escrituras não inclui nada de muito complexo, a que só estudiosos e *experts* poderiam aceder. Não há mistérios profundíssimos ocultos nas Escrituras<sup>20</sup>. As Escrituras se dirigem ao vulgo, ao leigo, para lhe ensinar a lei divina por excelência. Aquilo a que nos obriga essa lei divina é algo de muito singelo – *amar a Deus acima de tudo e o próximo como a si mesmo*<sup>21</sup>. Esse é o fundamento da verdadeira devoção e da *vera religio*, tal qual se reflete, na esfera da religião, a lei divina universal do amor a Deus como sumo bem. Note-se que, nesse reflexo, se soma a injunção do amor ao próximo. Vimos que, no âmbito ético da *beatitudo*, a lei divina geral consiste no amar a Deus como sumo bem. Entretanto, a religião está no âmbito da *felicitas*, que diz respeito à utilidade do corpo e, por conseguinte, à *societas*. A *societas* pertence ao fim da *religio*, em vista do qual a summa lei impera o amor ao próximo. No *imperium religionis*, o amor ao próximo coage como um dever diante de Deus. Contudo, paradoxalmente, a experiência mostra que, na perspectiva particular de uma *vana religio*, esse amor restringe-se à comunidade dos fiéis e transfigura-se em ódio aos infiéis, membros de outras comunidades.

A função das Escrituras é convencer o vulgo, mediante relatos históricos e narrativas de milagres, a obedecer a este fundamento da religião. Os relatos e narrativas bíblicos mostram a onipotência divina, assim como a sua extrema misericórdia e justiça, exemplares do amor para com o próximo e imitáveis por qualquer um que tome a lei divina por excelência como princípio de vida (*ratio vivendi*). O objetivo das Escrituras não é instruir uma ciência, sequer uma ciência acerca da natureza divina, e com ela acabar com a ignorância dos fiéis. Não é preciso ser sábio para ser pio. O único conhecimento que a *vera religio* exige do fiel é o conhecimento da misericórdia e da justiça divinas, que lhe devem servir de exemplo. O pio é simplesmente aquele que obedece à lei divina de amar o próximo, diante de Deus, para obedecê-lo.

Para Spinoza, há uma relação inextricável entre fé e obediência. A verdadeira fé é condição necessária,

embora não suficiente, da obediência. De fato, ser fiel, ter fé, é possuir tais opiniões a respeito de Deus (*de Deo sentire*) sem as quais a obediência é tolhida. Quer dizer, alguém que não comparta dessas opiniões, é necessariamente um rebelde diante de Deus. Note-se que se tratam de opiniões que possuímos, nas quais cremos, mas que não são necessariamente opiniões verdadeiras, pois não é a verdade, mas apenas a obediência, que está em questão<sup>22</sup>.

Spinoza chama essas opiniões, necessárias para a obediência, de dogmas da fé (*fidei dogmata*). Cada um deles é uma condição necessária da obediência religiosa, isto é, da obediência à summa lei divina de amar o próximo como a si mesmo, por amor a Deus. Suprimido qualquer um deles, a obediência religiosa necessariamente desaparece. São sete esses dogmas da fé:

I – Deus existe, isto é, um ente supremo, sumamente justo e misericordioso, ou seja, exemplar da verdadeira vida.

II – Ele é único.

III – Ele está presente em todo lugar, ou tudo lhe é evidente.

IV – Ele tem supremo direito e propriedade sobre tudo, não é coagido por qualquer autoridade, mas age segundo seu bel-prazer absoluto e sua graça singular.

V – O culto e a obediência a Deus consistem unicamente na justiça e na caridade, ou seja, no amor para com o próximo.

VI – Todos aqueles que, por princípio de vida, a Deus obedecem estão salvos; por outro lado, os restantes, que vivem sob o império da volúpia, estão perdidos.

VII – Finalmente, Deus perdoa os pecados dos que se arrependem<sup>23</sup>.

As explicações que Spinoza apresenta para a necessidade desses dogmas para a obediência, na imediata sequência de sua enunciação, procuram a sua evidência intrínseca. (I) A obediência requer a crença na existência de Deus, pois aquele que não acredita que Deus exista não tem por que obedecê-lo, e sobretudo não pode aprender a conhecê-lo como juiz de seus atos. (II) A condição de uma predisposição do ânimo para a obediência será tão mais intensa quanto maior for a crença na unicidade de Deus, pois aquele que crê em múltiplos deuses divide entre eles sua

<sup>20</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XII, p. 197 (1670, p. 145).

<sup>21</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XII, p. 204 (1670, p. 151).

<sup>22</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XIV, p. 218 (1670, p. 162).

<sup>23</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XIV, p. 219-220 (1670, p. 163-164).

devoção, admiração e amor. (III) Quem não crê que para Deus tudo está às claras pode duvidar da equidade de sua justiça. Se algo escapasse ao conhecimento de Deus, ele poderia enganar-se no modo pelo qual tudo dirige. (IV) Quem crê que Deus age determinado pela autoridade de outrem (*sub alterius jure*), pode sentir-se obrigado com este outro que possui autoridade sobre Deus. (VI) Aquele que não acredita estar salvo, enquanto permanece sob o império de Deus, e perdido, enquanto entregue ao império de sua própria volúpia, não encontra razão para tomar a misericórdia e a equidade divinas, como exemplares e princípio de vida, e para não se entregar aos prazeres imediatos. (VII) Sem a crença em um Deus misericordioso, que salva os penitentes, não haveria por que se emendar, pois ninguém escaparia do pecado; desesperado, o pecador permaneceria no pecado.

Spinoza não oferece para o quinto dogma uma justificativa da sua necessidade para a obediência, como fez com os outros seis. Pois o quinto é apenas uma reformulação da lei fundamental da religião, da qual derivam os dogmas da fé e, por isso, não requer justificativa. Ele simplesmente repete a lei da religião de amar o próximo, e diz que esse amor consiste só na justiça e na caridade.

Antes de tratarmos do que significam justiça e caridade, vale insistir, para nosso propósito, que, para Spinoza, sem a fé nesses sete dogmas, não obedecemos, porque não teríamos por que obedecer. Esses dogmas são a condição e a razão de nossa obediência. Sigamos o texto à risca, quando Spinoza apresenta a sua definição de fé: “A saber, que [a fé] nada mais é do que, acerca de Deus, tais coisas sentir [pensar, ser da opinião] que, ignoradas, a obediência para com Deus é tolhida; e que, esta obediência posta, são postas necessariamente”<sup>24</sup>. É interessante notar que essa definição de fé encerra uma tautologia. Ela é feita de cinco proposições:

(I) Primeira proposição – *A fé não é mais do que ter certas opiniões acerca de Deus*. Como vimos, essas opiniões são os sete dogmas ( $\Delta$ ).

(II e III) A segunda e a terceira proposições aparecem articuladas hipoteticamente. *Se tais opiniões forem ignoradas, a obediência a Deus é tolhida*. Se não há tais dogmas ( $\neg\Delta$ ), então não há obediência religiosa ( $\neg\Omega$ ). Na linguagem da lógica: ( $\neg\Delta \rightarrow \neg\Omega$ ).

(IV e V) A quarta e quinta proposições também estão articuladas. *Sendo esta obediência posta, então*

*necessariamente são postas tais opiniões*. Se há obediência ( $\Omega$ ), então tais dogmas ( $\Delta$ ) estão necessariamente dados. Assim: ( $\Omega \rightarrow \Delta$ ).

Ora, as duas articulações são tautológicas, elas dizem exatamente o mesmo, sem nada acrescentar uma à outra, isto é: ( $\neg\Delta \rightarrow \neg\Omega$ )  $\leftrightarrow$  ( $\Omega \rightarrow \Delta$ ).

Spinoza não afirma que dada a fé, a obediência é dada necessariamente: ( $\Delta \rightarrow \Omega$ ). Deduzir isso da definição de fé seria falacioso. A fé é condição necessária da obediência, mas não é uma condição suficiente. Para que a fé, que é uma determinação do ânimo (uma determinação subjetiva), implique em obediência, ela requer seu correlato exterior (objetivo). Para que haja obediência, além da fé, é preciso algo mais. Esse algo mais, Spinoza apresenta em seguida, são as obras (E) – o correlato exterior de uma certa determinação do ânimo, a fé. Assim, poderíamos afirmar que, dadas a fé e as obras, necessariamente é dada a obediência a Deus, a obediência religiosa:  $\Delta \ \& \ E \rightarrow \Omega$ . O que está em jogo, portanto, é a relação entre obras e fé, a velha polêmica entre católicos e luteranos, entre os ditos de Tiago e Paulo.

Para Spinoza, obras e fé, ambas são condições necessárias da obediência religiosa. Quando Spinoza afirma, com Tiago (2:17): a fé sem obras é morta, e conclui: “ninguém pode nos julgar fiel ou infiel, a não ser a partir das nossas obras”<sup>25</sup>, tudo se passa como se pudéssemos suprimir o primeiro termo da implicação geral:  $\Delta \ \& \ E \rightarrow \Omega$  – a fé. Mas a fé, como vimos, é uma condição inexorável da obediência. Na obediência religiosa, as obras devem ser realizadas *diante* de Deus, isto é, de ânimo íntegro, com fé.  $\Delta$  e E são como duas faces da mesma moeda,  $\Omega$ , uma subjetiva e outra objetiva<sup>26</sup>.

Na perspectiva teológica, como exemplo de boas obras, Spinoza nos remete a todo o capítulo 2 de Tiago. As boas obras são, de fato, ações de justiça e de caridade – o cumprimento da lei divina, a igual consideração dos fiéis, dos pobres como dos ricos, diante da lei de Deus, a doação do necessário aos carentes, a hospitalidade e a proteção dos perseguidos –, na medida da força da razão e das faculdades de cada um. O Deus das Escrituras é o exemplar de justiça e caridade que devemos imitar. A caridade é o único

<sup>25</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XIV, p. 217 (1670, p. 161).

<sup>26</sup> Compare-se essa relação entre fé, obras e obediência com a definição da essência de uma coisa (*Ethica*, II, def. 2). Pode-se induzir que a fé é a essência da obediência, mas apenas na medida em que as obras estão presentes.

<sup>24</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XIV, pp. 216-217 (1670, p. 161).

atributo divino que, segundo Spinoza, baseado em João (1Jo, 4:7-8), nos é dado conhecer de Deus, a partir das Escrituras. E, como destaca Spinoza, na epígrafe do TTP, ainda segundo João, é por sermos caridosos que conhecemos nossa relação imanente com a divindade<sup>27</sup>.

Na perspectiva política, na república, na civilidade (*civitas*), a justiça não só diz respeito ao direito civil, como também é uma virtude dos cidadãos. Ao definir a justiça, Spinoza fala de uma constância do ânimo para agir conforme o direito<sup>28</sup>. A justiça é uma virtude cívica. Ela se reflete na equidade, na igualdade de cada um, independentemente da sua riqueza ou pobreza, diante do juiz, na resolução dos conflitos. A segunda virtude cívica fundamental para a república é a caridade. Por caridade, são distribuídos os benefícios sociais para além daquilo que, por justiça, seria o devido, segundo o direito civil de cada um. Um exemplo do que Spinoza entende por *charitas* encontra-se na sua descrição dos pontos positivos que promoviam a conservação do antigo império hebreu. Ali, a caridade para com o próximo tornava a pobreza suportável<sup>29</sup>. A caridade vai além da justiça, ao tratar com uma disposição favorável, portanto desigual, os pobres, que aos olhos da justiça, na sua igualdade, passariam despercebidos.

Justiça e caridade são virtudes constituintes da sociedade. Como tal, devem ser promovidas no estado civil. São também, como vimos, expressas nas obras, que do ponto de vista da religião, são índice de obediência e, portanto, de fé. Justiça e caridade, exteriormente, são sinais de obediência e civilidade, mas, como virtudes são também sinais de uma disposição cívica subjetiva, para a qual o espírito religioso contribui. Na justiça e na caridade, virtudes civis e, ao mesmo tempo, virtudes religiosas, se conjugam as esferas da política e da religião.

Piedade, salvação e obediência, para Spinoza, dizem respeito às boas obras, à justiça e à caridade. Mas isso só pode ocorrer junto ao próximo. Piedade diante de Deus ocorre quando o amor ao próximo pode ocorrer. E isso não pode se dar numa célula reclusa, na relação solitária de um crente com Deus. A relação de crente a Deus se dá junto com a relação do crente a seu próximo, desde que ela seja guiada pela *vera religio*.

Spinoza defende que, além daqueles sete dogmas nucleares, pode haver discordância entre os

fiéis adeptos das diversas religiões. As vãs religiões podem discordar em tudo, salvo no que toca ao núcleo da fé de todas as religiões, os sete dogmas, elementos da *vera religio*. A *vera religio* é a religião nuclear ensinada pelas Escrituras, livre das superstições e dos rebuscamentos teológicos. É a religião dos sete dogmas e nada mais. Mas essa restrição não impede que continuemos a especular, e que tenhamos outras opiniões acerca de Deus, além dos sete dogmas nucleares, constituindo com isso uma religião particular. Porém essa religião particular é dita vã, *vana religio*, porque a *vera religio*, manifestada em obras, é suficiente para a salvação e, no tocante à salvação, todo o restante é em vão. Todos os dogmas adicionados aos sete dogmas da fé, pela especulação teológica de uma religião particular, são supérfluos. Todas as vãs religiões, por mais diversas que sejam suas opiniões acerca do destino da alma, da natureza de Deus, da criação do mundo, da existência ou não de um pecado original, da pertinência dos sacramentos, devem ter em comum, em seu núcleo, como condição necessária para a salvação, para a piedade e para a obediência a Deus, a verdadeira religião, a religião nuclear, que consiste apenas na crença nos sete dogmas e na realização objetiva do amor ao próximo (fig. b).

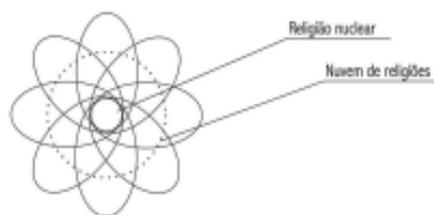


fig. b

A crítica que Spinoza faz à teologia, indica seu limite e ao mesmo tempo seu fundamento. Se o fundamento da verdadeira religião é a suma lei divina, em que se subsumem todos os ensinamentos das Escrituras, o fundamento da verdadeira teologia é que, para a salvação, basta a obediência (fé nos sete dogmas e obras de justiça e caridade). Dentro deste limite, a verdadeira teologia e a religião nuclear não podem rejeitar a reflexão filosófica. A *vera religio* preserva a verdadeira filosofia e vice-versa. Enquanto opinião, os sete dogmas não conflitam com a razão e podem ser considerados como projeções da verdade sobre o plano teológico. Pode-se dizer que, para Spinoza, as ideias teológicas associadas aos sete dogmas não são falsas nem verdadeiras; são ideias imaginativas e confusas, que só se tornam claras e distintas no processo ético-

<sup>27</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XIV, p. 217 (1670, p. 162).

<sup>28</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XVI, p. 243 (1670, p. 182).

<sup>29</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XVII, p. 271 (1670, p. 202).

espiritual de autolibertação<sup>30</sup>. Este processo, porém, é uma *via per ardua*<sup>31</sup>.

Como o vulgo é incapaz de se determinar pela razão à obediência, as Escrituras o convencem – a obedecer de pleno ânimo – pelas narrativas históricas dos milagres, e ensinam que essa obediência a Deus consiste unicamente no amor ao próximo, e portanto, na justiça e na caridade. Por se tratar, no fundo, de uma questão de justiça e de caridade, a piedade (*pietas*) e a devoção (*devotio*), isto é, a obediência religiosa, dizem respeito à civilidade (*civilitas*), isto é, à obediência política.

Ao tratar da obediência, Spinoza emprega dois termos: *obedientia* e *obtemperantia*. É ilustrativo manter uma distinção semântica, embora, no final das contas, os dois termos acabem coincidindo<sup>32</sup>. A *obedientia* (obediência) é a ação conforme com um imperativo (*actio ex mandato*), refere-se exclusivamente à ação objetiva, à externalidade; e a *obtemperantia* (obtemperação), ao aspecto subjetivo da ação obediente, a docilidade na sujeição, a aquiescência do ânimo daquele que, externamente, obedece.

O vulgo considera a obediência uma privação da liberdade. Chama escravo aquele que em tudo age por comando; e livre, aquele que age como bem entende e só obedece a si mesmo. Porém, escreve Spinoza, liberdade e obediência não se opõem necessariamente – com efeito, escravo é quem em tudo se submete ao império da volúpia, e livre quem, de ânimo íntegro, só se orienta pelos ditames da razão. O obediente pode ser tanto um escravo como um ser humano livre. Não é a obediência que faz o escravo, mas a razão da ação (*ractio actionis*), isto é, seu fim externo (*finis actionis*). Se a utilidade da ação concerne apenas o imperante, então o agente obediente é um

escravo. Mas se a utilidade da obediência for também conforme com o fim do obediente, então ele não é dito escravo, mas súdito. Se a obediência, externamente, promove a salvação de todo o povo (*salus totius populi*), e não só a do imperante, aqueles que, em tudo, aquiescem à lei, são súditos, não escravos. Do ponto de vista externo, não é a obediência que faz o súdito, mas a razão da obediência<sup>33</sup>.

Do ponto de vista interno, contudo, Spinoza afirma que não é a razão da obtemperação (*ratio obtemperandi*) que faz o súdito, mas a *obtemperantia*. Não importa o motivo interno que leve o súdito a aquiescer ao que o poder instituído manda, seja este motivo o medo ou a esperança, a coação ou o amor. Para Spinoza, o indivíduo não é um autômato e, no final das contas, sempre age segundo o que ele mesmo delibera, sempre age a partir do seu próprio decreto. Da mesma maneira que a *obedientia* não suprime a liberdade, ela também não suprime a *obtemperantia*. Quer dizer, no fundo, sempre há *obtemperantia*, quando há *obedientia*. O sujeito – escravo ou súdito – aquiesce sempre, quando age, quando não é simplesmente movido. Toda *obedientia* implica em *obtemperantia*, e os dois termos são como sinônimos, pois se referem a uma mesma ação factual, embora sob dois aspectos distintos, a objetividade e a subjetividade. São sinônimos porque, embora distintos, no limite, estes dois aspectos sempre concordam um com o outro. Só há *obedientia*, quando há, de algum modo, *obtemperantia*. Tal qual o súdito, o escravo também aquiesce, embora, este último vise a um fim que lhe é alheio. Externamente, há um critério de distinção, entre o escravo e o súdito, a razão da obediência. Internamente, não. A *obtemperantia* é comum ao escravo e ao súdito.

Se o império diz respeito só à obediência, à objetividade, a capacidade imperante tem a ver com a razão da obtemperação, com as subjetividades. Quem impera, se não quer criar inimigos, para conservar seu império, deve se ocupar não só com a observação da lei, com as ações externas obedientes a seu mando, mas sobretudo com as razões internas que levam seus súditos a obedecê-lo, com os motivos da *obtemperantia*. O império é maior quando obtém não exatamente a simples obediência, mas também a docilidade do ânimo. Pois, mais está sob o mando de outrem aquele que o obedece de pleno ânimo, com plena aquiescência e *obtemperantia*. O império é tanto mais absoluto quanto mais faz coincidir a *obedientia* com a razão da

<sup>30</sup> Cf. a conclusão do cap. XV, Spinoza, 2003, pp. 228-229 (1670, pp. 170-171). Na anotação XXXIV ao *TTP* (2003, p. 246), Spinoza apresenta a obediência como projeção, sobre o plano teológico-político, do amor intelectual a Deus. É com base nessas considerações que devemos entender as palavras de Balibar (2005, 17): “A partir de uma defesa da liberdade de pensar contra a teologia, chegamos a uma apologia da verdadeira religião (ainda ligada à revelação) que visa também aos filósofos! Como se o adversário único daqueles que buscam a verdade e daqueles que praticam a obediência fosse um certo discurso ‘metafísico-teológico’ dominante. Spinoza corre, assim, o risco de se opor não somente aos teólogos, mas também à maioria dos filósofos: a uns, porque vivem da especulação racional sobre objetos da religião metamorfosados em objetos teóricos; aos outros, porque tendem a constituir a filosofia em um discurso anti-religioso”.

<sup>31</sup> Cf. *Ethica*, V, escólio da proposição 42.

<sup>32</sup> Na sua tradução do *TTP*, por exemplo, Diogo Pires Aurélio traduz os dois termos por obediência.

<sup>33</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XVI, p. 241-242 (1670, p. 180-181).

*obtemperantia*, o assujeitado com o sujeito. Entretanto, ressalta Spinoza, essa coincidência jamais pode ser perfeita, pois há sempre um resto, e não desprezível, de inimigo no súdito. Esse resto, essa inatingível coincidência da sujeição com a subjetividade, é o que diferencia os seres humanos de autômatos obedientes; o engenho irreverente da multidão, de uma sociedade de escravos<sup>34</sup>.

No problema da sujeição da multidão de singularidades, o poder político precisa de um instrumento fascinante, que alcance não só a obediência, mas, sobretudo, as razões da obtemperação – a disposição do ânimo para a obediência, isto é, para a justiça e para a caridade. Como instrumentos, o medo da espada ou a superstição de uma vã religião são problemáticos, porque favorecem a fragmentação social. O império pelo medo não é durável e o império ortodoxo de uma vã religião, numa sociedade de múltiplas crenças, precisa se impor pela criminalização das heterodoxias e, finalmente, também pelo medo. Por outro lado, procurar obter a razão da obtemperação pela demonstração de que a razão da obediência, a utilidade, converte ao assujeitado é temerário, pois o engenho da multidão não se governa pela razão, só pelos afetos<sup>35</sup>.

O instrumento de sujeição mais eficaz é a fé<sup>36</sup>. A fé é condição da obediência, como a obediência é do império; e o império, da salvação da sociedade. Mas a fé, como razão da obtemperação, não resolve a questão do conflito entre as diversas religiões e entre a religião e a política. Os teólogos, para efetuar sua ascendência sobre os fiéis, fazem da fé algo de muito complexo, que só eles podem entender. Valem-se da oratória, para estimular a superstição e conquistar seus seguidores, em detrimento de outros teólogos. E logo que alcançam um certo poder, passam a ter pretensões políticas sobre toda a sociedade. Para neutralizar esses conflitos, a solução que propõe Spinoza, no *TTP*, é politizar a *vera religio*. Reduzida a um mínimo de dogmas de fé, a *vera religio* pode ser uma religião universal e política, sem precisar para tanto criminalizar e reprimir as religiões particulares das diversas comunidades de fiéis, nem discriminar os que alcançam a *beatitudo* pela luz natural. O poder político-religioso, apesar de limitado aos sete dogmas de todas as religiões politicamente sustentáveis, não cede ao poder das vãs

religiões, não se determina por elas, mas também não as suprime<sup>37</sup>. Aliás, deixa-lhes uma dose de império, o império sobre o culto interno, desde que se adequem aos sete dogmas e à concepção política de justiça e caridade, ou seja, à interpretação política da lei divina de amar ao próximo como a si mesmo.

Spinoza afirma que as obras são o exercício da piedade, não a piedade mesma. O exercício da piedade refere ao culto externo da religião, às obras, à *obedientia*. Enquanto a piedade mesma refere ao culto interno, à razão da *obtemperantia*, isto é, ao modo pelo qual o indivíduo, internamente, arranja e dispõe seu ânimo para honrar a Deus<sup>38</sup>. Da mesma maneira que, anteriormente, relacionamos a *obtemperantia* com a subjetividade, agora, podemos relacionar a piedade mesma, o culto interno, com o modo pelo qual o indivíduo se compreende e se torna um sujeito que honra a Deus<sup>39</sup>. Não importa ao poder político o culto interno, o modo específico pelo qual cada um vai aderir de ânimo íntegro aos sete dogmas da *vera religio*, seja esse modo uma vã religião qualquer ou a *via perardua* da ética. O modo de subjetivação é da alçada de cada indivíduo ou de cada comunidade religiosa. Importa ao bem de todos os membros da sociedade apenas que, ao se tornarem objetivos, os diversos modos de subjetivação concordem entre si. Que todos, na sociedade, operem justa e caridosamente, e que esta operação seja congruente – esta é a incumbência da política. No tocante à maneira pela qual os membros da sociedade percebem, subjetivamente, essa justiça e caridade, isso compete apenas aos indivíduos ou à comunidade de fiéis a que pertencem.

Sendo o fim da política fazer com que, para toda a sociedade, a justiça e a caridade tenham força de lei, de fato, o fim da política é idêntico ao fim da

<sup>37</sup> Nessa direção, leia-se Diogo Pires Aurélio (p. 372): “[...] o *TTP* não irá, porém, a ponto de defender a transferência para os soberanos de todos os direitos que nega ao Papado. O seu objetivo é concluir pela liberdade de pensamento. Por isso, considera os soberanos como intérpretes da ‘lei de Deus’, isto é, concede-lhes o ‘*ius circa sacra*’, mas só depois de ter reduzido a ‘lei de Deus’ ao mandamento da justiça e da caridade, base de toda a legislação civil, e de a ter furtado ao plano das discussões teológicas”. No *Tractatus Politicus* (VIII, 46), no qual a questão da religião é menos premente, ao tratar da aristocracia, Spinoza refere-se ao *TTP*, e diz que os patricios devem ser todos da mesma religião, muito simples e universal.

<sup>38</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XIX, p. 288 (1670, p. 215).

<sup>39</sup> Note-se, ‘interno’ e ‘externo’ fazem parte do léxico de Spinoza. Faltam-nos ‘sujeito’, ‘subjetividade’. ‘*Subjectus*’ (cf. 1670, cap. XVII, 193 *in fine*) tem o sentido de assujeitado, súdito.

<sup>34</sup> Acerca dos três últimos parágrafos, cf. Spinoza, 2003, cap. XVII, pp. 251-252 (1670, pp. 188-189).

<sup>35</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XVII, p. 253 (1670, p. 189).

<sup>36</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. V, pp. 89-91 (1670, pp. 63-64).

*vera religio* – promover a obediência à lei divina, que é o fundamento de todas as religiões, amar ao próximo, por amor de Deus. A política e a *vera religio* devem concordar em seus fins, o de realizar, na república, o Reino de Deus, a sociedade que é justa e caridosa por amor a Deus. Numa sociedade plural, o poder político não pode se confundir com uma religião particular, mas deve para a utilidade de toda a sociedade, e não apenas de uma de suas partes, fixar-se como direito da verdadeira religião, ou seja, como Reino de Deus<sup>40</sup>. O Reino de Deus é uma interpretação, feita pelo poder instituído, das leis divinas propriamente ditas, que envolvem verdade e necessidade. Dessas leis, pelas quais todos os acontecimentos são necessários, os intérpretes produzem leis humanas que regulam os eventos sociais, embora apenas contingentemente. O Reino de Deus é uma interpretação, na perspectiva da política e nos limites da inteligência do vulgo, do Reino da Natureza. Dessa interpretação, advém uma justiça, na medida humana da contingência.

A suma lei divina da *vera religio*, a do amor ao próximo, reinterpretada do ponto de vista da política é aquela que obriga à salvação do povo (*salus populi*). Assim, a reflexão derradeira da lei divina geral, na esfera da política, expressa-se na fórmula da salvação do povo como lei suprema. O Reino de Deus, o *imperium* da justiça e da caridade, é a realização da salvação do povo. A *felicitas* individual é, ao mesmo tempo, a salvação do povo, e a suma piedade (não a piedade mesma) é a devoção à república<sup>41</sup>.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPUHN, Charles. *Présentation et notes*. In: SPINOZA, Benedictus de. **Oeuvres I**. Paris: GF Flammarion, 1964.

AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução e notas [2002]. In: SPINOZA, Benedictus de. **Tratado teológico-político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BALIBAR, Étienne. **Spinoza et la politique**. 3 ed. Paris: PUF, 2005.

HARDT, Michael. *Translator's Foreword: The Anatomy of Power*. In: NEGRI, Antonio. **The savage anomaly**. Minneapolis: University of Minnesota, 2003.

MARTÍNEZ, Francisco José. **Autoconstitución y libertad: Ontología y política en Espinosa**. Barcelona: Anthropos, 2007.

MOREAU, Pierre-François. **Spinoza. État et religion**. Lyon: ENS, 2005.

SPINOZA, Benedictus de. **Tractatus theologicopoliticus**. Hamburgi: *apud* Henricum Künraht, 1670. O fac-símile está disponível em: <https://gair.media.gunma-u.ac.jp/dspace/items-by-author?author=Spinoza%2C+Benedictus+de>. Acessado em abril 2008. Basta adicionar 14 ao número de página da edição original, para encontrar o número da página na edição de Gebhart, mais difundida. Assim, por exemplo, a pág. 59 da primeira edição corresponde à pág. 73 da edição de Gebhart.

\_\_\_\_\_. **Tratado teológico-político**. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1670].

\_\_\_\_\_. **Ethica-Ética: edição bilingue latim-português**. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.



<sup>40</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XIX, p. 289 (1670, p. 216).

<sup>41</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XIX, p. 292 (1670, p. 218).

# A FELICIDADE EM LEIBNIZ E ESPINOSA

MARCOS FERREIRA DE PAULA \*

1

A felicidade não ocupa o mesmo lugar nas filosofias de Leibniz e de Espinosa. No pensamento de Espinosa ela é central. Toda a quinta parte da *Ética* é dedicada a ela. Espinosa distingue entre alegria e felicidade, elabora uma ontologia da alegria e inscreve a felicidade humana no tema da metafísica, de tal modo a não podermos separá-las impunemente. Na filosofia espinosana, não é mesmo possível, para o homem, fazer metafísica sem pensar a felicidade e a sua própria, enquanto meditante das coisas metafísicas. É que, em Espinosa, o pensamento do Mundo é inseparável de nossa ação ética, e é uma ação da própria Substância. Por tudo isso, como disse Deleuze, a *Ética* de Espinosa “é necessariamente uma ética da alegria”.

Não se passa o mesmo na filosofia de Leibniz. Não tendo a felicidade tal importância no seu pensamento, ela não é sequer objeto de uma análise mais rigorosa. O tema da felicidade aparece em geral ao final de textos importantes como *A monadologia* ou *Discurso de Metafísica*; aparece também no prefácio aos *Ensaio de Teodicéia*, no Livro II dos *Novos Ensaio*s e em *Da origem primeira de todas as coisas*. Mas só em *Da felicidade* e em *Da sabedoria* o tema ganha atenção especial. São, contudo, textos curtos, escritos filosóficos que datam do período de 1694 a 1698, quando Leibniz ainda não publicara seus trabalhos mais importantes. Mesmo assim, é possível encontrar minimamente alguns elementos para uma noção leibniziana de felicidade. Tentaremos destacá-los para compará-los aos elementos que compõem a noção de Espinosa, com o objetivo de saber em que medida elas se aproximam, se distanciam e por quê.

\* Doutorando em FILOSOFIA pela FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS DA USP e membro do GRUPO DE ESTUDOS ESPINOSANOS.

2

Leibniz e Espinosa estão entre aqueles filósofos que sabem que nossa felicidade não pode ser encontrada no gozo das coisas perecíveis, mutáveis e limitadas. No início do *Tratado da Emenda do Intelecto*, o meditante espinosano, depois de ter aprendido “[...] ser vão e fútil tudo o que costuma acontecer na vida cotidiana [...]”<sup>1</sup>, resolve sair em busca de uma suma e contínua alegria, a felicidade. Após considerar os males presentes nos três principais móveis da ação humana – honras, riquezas e concupiscência –, faz a seguinte consideração: “Esses males pareciam provir de que toda felicidade ou infelicidade consiste somente numa coisa, a saber, na qualidade do objeto ao qual aderimos por amor”<sup>2</sup>. Daí a felicidade exigir “o amor de uma coisa eterna e infinita” que “alimenta a mente de pura alegria, sem qualquer tristeza, o que se deve desejar e procurar com todas as forças”<sup>3</sup>.

Também em Leibniz a felicidade deve ser uma alegria permanente, como ele diz em *Da Felicidade*. Ele também alerta, aí, para o fato de que não só nem toda alegria é permanente, como ainda há alegrias que nos causam aflição, de modo que podemos ser infelizes pelo gozo de algumas alegrias. Mas se para Espinosa a palavra chave é *eternidade* ou *coisa eterna*, em Leibniz o termo chave é *perfeição*. É que para ele a alegria é um prazer que a alma sente em si mesma, e este prazer é definido como a sensação ou gozo de uma perfeição, a qual, por sua vez, pode estar ou na própria alma, ou no objeto externo que ela contempla<sup>4</sup>. Em *Da Sabedoria*, Leibniz diz que compreender o que proporciona uma “verdadeira e permanente alegria” é sem dúvida tarefa

<sup>1</sup> TIE §1. *Tratado da Correção do Intelecto*. In: *Espinosa*. Trad. e notas de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1ª ed., 1973. (Col. *Os Pensadores*, vol. XVII).

<sup>2</sup> TIE §9. Idem.

<sup>3</sup> TIE §10. Idem.

<sup>4</sup> Leibniz, *Da Felicidade*. In: *Escritos filosóficos*. Editorial Chagas: Buenos Aires, 1982, p. 395.

de uma “vasta ciência”, e que esta ciência dedica-se a obter um conhecimento do ser mais perfeito de todos, Deus<sup>5</sup>. Notamos o quanto esta ideia é concorde com a definição de alegria. Se a alegria é um prazer que a alma sente em si, e este prazer é o gozo de uma perfeição, é preciso saber qual é o ser mais perfeito de todos (tarefa da sabedoria), para gozar de sua suma perfeição.

Assim, embora fale em *perfeição* e não especificamente em *coisa eterna*, vemos que a felicidade de Leibniz acaba por eleger como objeto privilegiado do nosso prazer uma coisa eterna, Deus. Para Leibniz, o prazer mais elevado “reside no amor e no gozo da perfeição e beleza maior”, porque esta perfeição e beleza se gravam na alma de quem ama e goza<sup>6</sup>. Ora, o ser mais perfeito é Deus. Diz Leibniz no prefácio da *Teodicéia*: “Pois nada há de tão agradável quanto amar o que é digno de amor. O amor é esta afecção que nos faz encontrar prazer nas perfeições do que se ama, e nada há de mais perfeito que Deus, nem de mais encantador”<sup>7</sup>.

### 3

Contudo, todas as diferenças entre Leibniz e Espinosa sobre o tema começam a aparecer quando nos perguntamos tanto pela natureza desse amor quanto pela essência do objeto eterno amado. Quanto ao amor, sabemos que em Espinosa ele é antes de tudo *intelectual*. É um amor que nasce do conhecimento intelectual ou racional de Deus. Não podemos aqui desenvolver toda a teoria espinosana do conhecimento intelectual de Deus. Mas temos que apontar alguns elementos importantes para compreender por que esse amor é intelectual. A busca desses elementos, porém, nos leva ao outro aspecto da questão, o problema da essência ou natureza do objeto eterno amado.

O pensamento de Espinosa, como se sabe, é uma filosofia da imanência radical. Só há uma *Substância*, Deus, ou seja, a Natureza, que é causa de si e cuja essência, portanto, envolve existência, só podendo ser concebida como existente. Constante de infinitos atributos, a Substância produz *modos* que lhe são imanes. Eles não são frutos de uma criação *ex nihilo*, mas efeitos necessários e imanes que não se separam de sua causa, a Substância. A produção de modos é a própria auto-produção necessária da Substância, que

se autoproduz, não por vontade e bondade, nem por atualização do que estaria previamente no seu intelecto, mas simplesmente pelas leis de sua própria natureza. Como os modos são modos de algo que é necessariamente existente, eles são, enquanto partes inseparáveis da Substância, esforço de conservação na existência, ou *conatus*. É por isso que Espinosa diz que a essência dos modos é o *conatus*. No homem, o conatus é desejo, o qual se efetua qualitativamente por duas modalidades principais: a alegria e a tristeza. A alegria é passagem de uma perfeição menor a uma maior; a tristeza, de uma maior a uma menor. Mas perfeição, em Espinosa, é realidade. Portanto, a alegria é o que nos faz ter mais existência. Buscar existir, e existir da melhor maneira, é um trabalho que resulta da nossa essência mesma, que é o *conatus*.

Ocorre que nossa trajetória no mundo inicia-se em meio às paixões e, portanto, em meio ao conhecimento inadequado das coisas, de nós mesmos e de Deus. O que Espinosa nos mostra é que esse conhecimento inadequado é a própria paixão ou *afeto passivo*. O afeto passivo é uma *ideia* confusa do que se passa em nosso corpo. E como a mente é essencialmente ideia do corpo, nascemos em meio às paixões (condição inicial de nosso corpo). A liberdade ou a felicidade, para nós, será, portanto, uma conquista. Mas não só. De acordo com esta teoria dos afetos, a nossa felicidade não depende apenas de um amor por uma coisa eterna, mas também e sobretudo do conhecimento adequado desta coisa, pois a felicidade depende da resolução do problema das paixões, o qual é essencialmente um problema de conhecimento. Note-se: é um problema de conhecimento, mas não num sentido cartesiano ou leibniziano, em que o exercício do entendimento vai iluminar a vontade para que esta deseje e escolha o bem. A solução das paixões passa pelo conhecimento porque o próprio afeto é, como foi dito, uma *ideia*. Toda a questão, portanto, será substituir os afetos passivos (paixões, *ideias inadequadas*) por afetos ativos (ações, *ideias adequadas*). Desse modo, a solução das paixões e, portanto, a conquista da felicidade, consistirá em transformar a própria razão num *afeto* contrário e mais forte que os afetos passivos causadores de nossas tristezas. E é por isso que o amor da coisa eterna, de que depende nossa felicidade, é essencialmente *intelectual*<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Leibniz, *Da Sabedoria*, ibidem, p. 401.

<sup>6</sup> Leibniz, *Da Sabedoria*, ibidem, p. 402.

<sup>7</sup> *TE*, pref.. Leibniz, *Essais de Théodicée*. Paris: Aubier – Editions Montaigne, 1962, p. 27.

<sup>8</sup> Todo esse desenvolvimento encontra-se sobretudo nas partes I e III da *Ética* de Espinosa. Cf. *Ética demonstrada à maneira dos géômetras*. In: *Espinosa*, op. Cit.

Quanto a Leibniz, e no que se refere ao amor, não se passa o mesmo, embora também neste ponto ele esteja próximo de Espinosa. No prefácio da *Teodicéia*, Leibniz nos diz que Moisés e Jesus vieram trazer uma outra norma para a nossa relação com a divindade: Deus agora deveria ser objeto, não apenas de nossa veneração e crença, mas também de nosso amor e ternura<sup>9</sup>. Note-se que Leibniz não descarta as primeiras atitudes, em nome das segundas, coisa que Espinosa não só faria como exigiria. Assim, o amor leibniziano, ao contrário do de Espinosa, não é propriamente intelectual. Tanto é assim que este *amor Dei* exige, para que seja posto em prática, que se *veja*, que se *encare*, que se *confronte* (*on envisage*) as perfeições divinas, o que Leibniz, aliás, não considera difícil, uma vez que encontramos em nós mesmos as ideias destas perfeições. É que as perfeições que há em nós, Deus as possui *eminentemente*: “As perfeições de Deus são aquelas em nossas almas, mas eles as possui sem limites; ele é um oceano, do qual nós só recebemos gotas”; e, assim, continua Leibniz, nós temos *alguma* potência, *algum* conhecimento, *alguma* bondade: Deus os tem inteiramente. O que em nós há em porções limitadas, em Deus há infinitamente<sup>10</sup>.

No entanto, este amor do ser mais perfeito, em Leibniz, tem algo de intelectual. Pois, diz ele, é preciso que esse amor seja esclarecido (*éclairé*): é um amor “cujo ardor é acompanhado de luz”. Assim, por exemplo, estamos sempre contentes, quer tenhamos ou não êxito nas coisas, se, por *conhecermos* a natureza divina, nos *resignamos* diante do fato de que tudo depende da vontade de Deus. “Não se poderia amar a Deus sem conhecer suas perfeições”<sup>11</sup>, diz Leibniz. Em *Da Sabedoria*, ele afirma que quanto maior o entendimento, maior o amor, e ousadamente chega a afirmar (com outras palavras) que embora os homens sem ciência ou sem muita ciência (isto é, os “simples de coração”) tenham Deus como o bem supremo e o amem acima de tudo, esse amor não é tão poderoso quanto o daqueles que exercem maior conhecimento sobre as coisas divinas<sup>12</sup>. Numa palavra, o *amor Dei* de Leibniz é também, *mas à sua maneira*, intelectual, uma vez que será mais consistente se acompanhado do conhecimento sobre Deus.

Da perspectiva do conhecimento, portanto, parece não haver muita diferença entre o *amor Dei* de Leibniz e o *Amor Dei Intellectualis* de Espinosa. Contudo, quando analisamos a coisa mais de perto, as diferenças começam a se sobressair e, então, vemos aparecer toda a diferença entre as noções leibniziana e espinosana de felicidade.

O que é amor, em Espinosa? O amor é uma alegria acompanhada da ideia da causa dessa alegria<sup>13</sup>. Assim, amor intelectual de Deus significa uma alegria que vem do conhecimento de Deus, acompanhada da ideia de Deus como sua causa<sup>14</sup>. Mas como vimos, esse próprio conhecimento é um afeto. Afeto ativo, porque uma ação da própria mente. Ele é, portanto, em si mesmo, um afeto de alegria. Ocorre que esse conhecimento se concebe a si mesmo como uma ação pensante da própria Natureza, enquanto modo intrínseco do atributo pensamento que constitui a essência dela. Não há, assim, separação entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido. Não há separação, portanto, entre sujeito amante e objeto amado. É que o amor intelectual é somente a melhor realização daquele conatus de que falamos, isto é, da nossa essência, e nossa essência é um modo intrínseco ou um grau de potência da potência absoluta da Substância auto-produtora de si. Assim, neste nível de conhecimento, nós não amamos Deus, como em Leibniz, porque, conhecendo o que ele é, nos resignamos com o fato de que ele não poderia ser diferente, já que sua bondade, através de uma matemática divina ou uma mecânica metafísica, escolheu o melhor dos mundos. Nós o amamos porque nosso conhecimento nos dá a certeza de que este amor intelectual é a melhor realização da nossa essência; e nos dá a ideia de que a causa disso, isto é, a causa de nossa felicidade, é a própria Natureza (ou seja, Deus) na qual somos agora, não apenas parte, mas parte intrínseca ativa. Numa palavra, em Espinosa, nossa felicidade é ela mesma uma expressão modal da potência absoluta da Natureza, ou seja, Deus.

Em Leibniz não é assim. Objeto amado e sujeito amante estão separados. A felicidade nasce da contemplação das perfeições de um objeto que é externo ao contemplador. O conhecimento entra aqui

<sup>9</sup> TE, pref., p.27. Leibniz, op. cit.

<sup>10</sup> TE, ibidem.

<sup>11</sup> TE, ibidem, p.28-29.

<sup>12</sup> Leibniz, *Da Felicidade*, op. cit., p. 402-3.

<sup>13</sup> E, III, DA, 6. Espinosa, *Ética*, Parte III, Definição dos Afetos, 6; op. cit.

<sup>14</sup> E, V, proposição 33.

apenas como meio que facilita e favorece a contemplação (nisso, mas só nisso, o homem de ciência leva vantagem sobre o homem de fé). O que ele contempla é o que já está nele, mas que em Deus ele encontra de forma eminente. Por isso mesmo o objeto amado é digno de veneração e de ternura. E a felicidade não é o efeito necessário e imanente de um conhecimento intelectual, mas a recompensa que Deus dá a quem, conhecendo-o, o venera e glorifica.

De fato, em Leibniz, como se diz no *Discurso de Metafísica*, “Deus é o Monarca da mais perfeita república composta de todos os espíritos, e a felicidade desta Cidade de Deus é o seu principal desígnio”. A felicidade da Cidade de Deus é o seu principal desígnio, porque, do contrário, Deus não teria uma “qualidade moral”; ou seja, seria apenas causa eficiente e não também causa final do mundo. Sua “vontade secreta” não só institui nas coisas uma sempre maior perfeição, como também institui nos espíritos uma sempre maior felicidade, ou a maior felicidade possível. “A felicidade está para as pessoas como a perfeição para os seres em geral”. A maior felicidade possível para todos os habitantes da Cidade de Deus é o primeiro desígnio do mundo moral. É, aliás, por isso que “entramos em sociedade com Deus”, porque é só assim que Deus tem algo de humano e, portanto, algo a ver conosco e nós com ele; do contrário seria mera máquina de produção de seres. A felicidade em Leibniz, portanto, é a direção e o sentido da evolução dos espíritos<sup>15</sup>.

Filósofo cristão, Leibniz considera que castigo e recompensa são a *essência* de uma “república perfeita”, justamente porque nela nada é negligenciado, tudo é computado. Nesta república, nesta Cidade agostiniana de Deus, a felicidade torna-se a maior recompensa possível. Recompensa pelo fato de se amar a Deus. Deus, para tornar os homens “perfeitamente felizes, somente quer ser amado”. Note-se: Deus *quer* ser amado. Esta vontade de Deus de ser amado é o corolário da razão suficiente pela qual Deus cria o mundo em geral e, mais especificamente, Sua Cidade: ele lhe dá origem para sua própria glória. Realmente, pelo §86 da *Monadologia* podemos ter uma pista da causa (ou razão suficiente) pela qual Deus, afinal, cria um mundo: ele dá origem à *Cidade de Deus* para sua própria Glória: “Nela [a Cidade de Deus] consiste, verdadeiramente, a Glória de Deus, pois Deus não a

teria nunca, se a sua grandeza e bondade não fossem conhecidas e admiradas pelos Espíritos”<sup>16</sup>.

Para isso, é preciso que ele seja amado, pois só glorificamos aquilo que amamos; de onde sua vontade de ser amado. Contudo, o Deus que deve ser amado e glorificado não é qualquer um. Ao fim e ao cabo, trata-se precisamente do Deus cristão. Pois, como enuncia o título do parágrafo 37 do *Discurso de Metafísica*, foi justamente Jesus Cristo quem “descobriu para os homens os mistérios e as leis admiráveis do Reino dos Céus e a grandeza da suprema felicidade que Deus reserva a quem o ama”<sup>17</sup>. Mas como é possível amar a um Deus que castiga, que cria catástrofes, doenças, males de toda ordem etc.? Para Leibniz, o fundamento desse amor está no conhecimento de que “Deus age sempre da maneira mais perfeita e mais desejável possível”. Se sabemos por que Deus age assim e não de outra maneira, ou melhor, por que ele só poderia agir assim e não de outro modo, segundo a ordem das razões suficientes, nós o compreendemos e o amamos, porque compreendemos sua perfeição. A felicidade, para Leibniz, está justamente no gozo dessa perfeição<sup>18</sup>.

Portanto, quando consideramos a diferença radical de natureza entre a Substância de Espinosa e o Deus cristão de Leibniz, podemos ter uma idéia melhor da medida que separa a felicidade de um e de outro.



<sup>15</sup> DM, 36. Leibniz, *Discurso de Metafísica*. In: Leibniz. Trad. de Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1ª ed., 1974. (Col. *Os Pensadores*, vol. XIX).

<sup>16</sup> Leibniz, *Monadologia*, 1974, op. cit.

<sup>17</sup> Leibniz, *Discurso de Metafísica*, *ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, §4.

## SPINOZA E O INFINITO - A POSIÇÃO DO PROBLEMA

MAURÍCIO ROCHA \*

*Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável<sup>1</sup>.*

*Aqueles que estão no desregramento dizem aos que estão na ordem que são estes que se afastam da natureza, e que são eles que acreditam seguir a natureza; como aqueles que estão em um navio acreditam que os que estão na margem é que fogem. A linguagem é semelhante de todos os lados. É preciso um ponto fixo para julgar. O porto julga aqueles que estão no navio; mas onde encontraremos um porto na moral?<sup>2</sup>*

Michel Serres nos ensinou que o problema do Infinito engaja todos os saberes da época clássica<sup>3</sup>, sendo de especial importância na vinculação entre matemática e metafísica. De certo que o tema é sempre retomado: quando se trata da Criação e da Perfeição divinas; dos laços entre infinitude e finitude, visando conceder um lugar que seja próprio às criaturas<sup>4</sup>. Tornou-se problema cosmológico, ao se romperem os quadros finitistas da física geocêntrica, a ideia do Infinito põe em causa os saberes científicos, o discurso teológico, as condutas e o destino humanos, e a própria Natureza. Diante de um universo aberto, eis a vertigem. Segundo a ideia de Universo que se possui, se ele é finito ou infinito, se ele é centrado ou não, são definidas noções e conceitos como realidade, razão, conhecimento, indivíduo, natureza etc. Mas também se define uma visão global do mundo, do

destino do homem e do seu lugar no Universo. Desde que Copérnico propôs um sistema onde a terra natal do homem não era mais a medida e a referência do Mundo, o lugar de onde era preciso ver o Cosmos tornou-se problemático. Para além da cosmologia, uma questão como essa envolvia uma revolução na mentalidade: se o Universo é infinito, como pensar, diante do espetáculo de um mundo aberto e sem limite no tempo e no espaço, de um mundo privado de centro e sentido, “onde o destino é errância e o homem um viajante extraviado que perdeu para sempre seu lugar e sua casa? Ao mundo grego das odisséias circulares, o século XVII vê se opor o universo de extravios sem trégua nem repouso”<sup>5</sup>. Daí o assombro metafísico que atravessa alguns pensadores do período, e a busca de um ponto de apoio onde possa ser ancorado o conhecimento. Assim, a questão do *ponto fixo* é fundamental quando se trata de decidir se o universo é infinito ou finito, centrado ou descentrado. Dependem dessas opções as decisões sobre a configuração, o movimento e o equilíbrio universal, com respectivas consequências em cada um dos saberes envolvidos: geometria, mecânica, astronomia, cosmologia, metafísica, moral etc. Índice mais simples da temática cosmológica, o *ponto fixo* aparece de duas formas: na associação entre finitude e ponto central, nas investigações de Copérnico, Kepler e Tycho Brahé; na associação do descentramento e da finitude, através de vários pensadores, como Giordano Bruno, Pascal, Spinoza, Leibniz. Atravessando todos os saberes do século, ele indica uma subversão geral em curso, mais do que uma simples hipótese (epistemológica) solar ou terrestre. Nesse caso, o debate sobre o heliocentrismo e as concepções físicas nele implicadas seriam a aplicação específica de um tema mais amplo: antes de saber *qual é* o centro, trata-se de saber *se há* um centro, questão prévia e decisiva que condiciona ou não, dá sentido ou não, à possibilidade da celebrada

\* Professor da FACULDADE DE EDUCAÇÃO DA BAIXADA FLUMINENSE - UERJ e COORDENADOR DO CÍRCULO DE LEITURA SPINOZA & A FILOSOFIA.

<sup>1</sup> Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, AT, VII, 24 [*Méditations*, AT, IX, 19]: *Nil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum & immobile, ut integram terram loco dimoveret; magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero quod certum sit & inconcussum.*

<sup>2</sup> Pascal, *Pensées*, ed. Pléiade, 87, 1112; ed. Lafuma, 706.

<sup>3</sup> Cf. Michel Serres, *Leibniz et ses modèles mathématiques*.

<sup>4</sup> Cf. P. H. Michel, *La cosmologie de Giordano Bruno*, pp. 134, 167-8, 186.

<sup>5</sup> Michel Serres, *Le système de Leibniz...*, p. 652

revolução copernicana, que o relato histórico filosófico hegemônico consagra.

Serres indaga se não caberia a Kepler o papel de epônimo do acontecimento a celebrar. Por ter privilegiado a investigação sobre a existência ou não de um centro, como problema prévio à decisão e à designação de um centro. Por romper com a perfeição das órbitas circulares gregas, expandindo a imagem do cosmos, mas ao mesmo tempo preservando a idéia de finitude. Kepler, dada a necessidade de conceber leis harmônicas para as trajetórias elípticas, irá reativar a inspiração antiga da geometria do cone<sup>6</sup>; afirmando a excentricidade do sistema planetário, pensando uma nova ordem para o Universo, passará da problemática do ponto fixo para a do ponto de vista: pois se a natureza da órbita é elíptica, quaisquer que sejam suas aparências, será preciso transferir o ponto privilegiado do *centro* da configuração ao *ponto de vista* sob o qual se vê a configuração. Concebendo a Via Láctea como fim do mundo, ela pode ser imaginada como o limite circular, ou elíptico, da esfera das estrelas fixas, segundo a situação do observador: se ele estiver posicionado no plano da Via láctea, na vizinhança de seu centro, ele a perceberá como um segmento desigual, enorme de um lado, estreito de outro. Mas se o observador perdeu o privilégio da centralidade local, frente à esfera das estrelas fixas, no entanto o sistema que ele habita não. O raciocínio de Kepler passa pelo ponto de vista para demonstrar a posição central do sistema, fazendo *vari*ar o ponto de vista, como lugar da perspectiva, como foco da produção do sentido daquilo que se vê e se pensa, se experimenta e se concebe<sup>7</sup>.

Essa transformação do ponto fixo em ponto de vista devolve ao pensamento do séc. XVII alguma segurança diante do Infinito que o lança na inquietude, que lhe arrebatava o solo e o centro, ao desfazer o privilégio cósmico da Terra e do homem. É ela que dá garantias estáveis e fixas à qualquer filosofia, condicionando a determinação da natureza do próprio ponto de vista como subjetivo ou objetivo, pois qualquer que seja o caráter e a qualidade da referência, antes de tudo é preciso saber se ela existe e como encontrá-la. Sem esta *referência*, como estabelecer alguma ordem ou proporção na desordem aparente

<sup>6</sup> Elaborada inicialmente pelo matemático grego Apollonius de Perga (240-170 a.C.), célebre por sua obra sobre as seções cônicas (*Konika*), que teve grande influência na antiguidade, fornecendo a possibilidade, com suas teorias, para a constituição de uma astronomia matemática que terá seu auge em Ptolomeu (90-168 d. C.).

<sup>7</sup> Cf. Georges Lochak, *La géométrisation de la physique*, cap. II.

do que se percebe, como definir algo clara e distintamente diante da obscuridade confusa das percepções subjetivas? Sítio mental ou lar do rigor e da harmonia, variando segundo os desejos filosóficos, o *ponto fixo*, transformado em *ponto de vista*, ancora as interrogações e as esperanças dos pensadores do século. Estruturando as criações filosóficas, a busca e o estabelecimento dessa referência tem como contrapartida a sensação de desespero, de ausência de chão, de mergulho numa dúvida sem saída, numa errância sem fim, no caso de não encontrá-lo<sup>8</sup>.

A atividade intelectual implicaria o infinito, pois é justamente o entendimento que possui a faculdade de estabelecer relações. Se o homem não pode mais pensar a si mesmo como estando no centro do universo, que não tem mais centro, o estatuto do fenômeno – daquilo que aparece à consciência – se modifica: vejo o sol ir de um lado a outro do céu, e sei que isso não é uma ilusão dos meus sentidos, no entanto, concebo que ele não gira em torno da terra. Se vejo só o sol se mover é porque não percebo que faço parte de um sistema em movimento, a própria Terra, que apesar de tudo, como disse um sábio italiano, se move, e me leva consigo em seu movimento. Ora, essa distância entre o que eu penso – ou concebo racionalmente – e o que eu vejo, vem do fato de que a visão é relativa a um ponto de vista, um ponto de onde eu vejo. E é a partir do lugar em que me situo que eu apreendo as coisas em torno de mim. Daí os “erros” de percepção que têm por fonte a projeção de meu ponto de vista sobre as coisas. Esse ponto de vista que determina o ângulo de minha percepção é precisamente meu corpo – mais exatamente, o lugar que ele designa ao meu olhar. Para o pensamento moderno, a passagem da visão dos fenômenos à concepção das coisas em si, implica no apagamento do corpo e do caráter parcial e unilateral que ele introduz na visão das coisas.

Daí a verdade estar submetida a duas condições imperativas: a posição de sobrevôo e a exterioridade do sujeito de conhecimento em relação ao objeto a ser conhecido. Em função dessas duas condições o corpo será colocado entre parênteses – e o sujeito de conhecimento estará em nenhuma parte no espaço, ou ainda, fora do campo perceptivo. De direito, ele é incorporeal, sujeito acósmico, ele é o princípio de uma

<sup>8</sup> Como diz Descartes: [...] e, como se de súbito tivesse caído em águas muito profundas, estou de tal modo surpreso que não posso nem firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona [*Meditationes de Prima Philosophia*, AT, VII, 24; *Méditations*, AT, IX, 19].

não participação, de uma retirada, de um afastamento em relação ao mundo. Tal mutação tematiza e orquestra o cartesianismo, que deverá articular dois princípios: a dualidade da alma e do corpo, requisitada pela forma de conceber o conhecimento; e a união de fato entre essas duas substâncias heterogêneas.

Tais princípios induzem a uma atitude ordenada em torno do privilégio da representação, que têm três aspectos. O prefixo *re* indica um presença segunda que sucede a uma primeira forma de relação com o mundo. A representação coincidiria assim com o momento em que se emerge, tomando altura, para considerar de modo exterior e “desinteressado” o mundo. O primeiro aspecto conduz ao segundo, que marca o sentido espetacular da representação, onde o espectador estaria em posição de exterioridade face ao que se desenrola, espetáculo que existe por e para ele, ele que está fisicamente ausente da cena. Seja um cenário ou tela cuja consistência é a que lhe confere o espectador; seja a ordenação dos elementos do quadro em função do olhar do pintor.

Mas se é verdade que a representação consagra a total potência do espectador, isso não produz o risco de subversão da fronteira entre real e aparência? Para solucionar essa dificuldade surgirá o método. É através do método que se conquistam certezas, num processo de reflexão sobre si mesmo e sobre as coisas. Daí o terceiro sentido do termo representação, que designa o conteúdo do pensamento – quando eu represento alguém em sua ausência, eu formo uma simples ficção, que retira sua existência de empréstimo do conteúdo, ou do ato de minha consciência. A articulação dos três aspectos faz com que a exigência de se destacar do mundo para pensar, para ter uma visão de conjunto, conduza o pensamento a retirar o lastro do real – retirar o lastro de tudo o que faz sua “realidade” (peso, consistência, volume, existência), como simples fato de estar ou ser apesar de mim e sem mim. Assim, o pensamento parece reter do real apenas o que ele pode apropriar dele, o que ele pode incorporar à substância pensante – que é a representação. Este modo de pensar domina a filosofia cartesiana. É por isso que os corpos aparecerão reduzidos a sua estrutura geométrica, como pura extensão exposta e desdobrada sob o olhar de um pensamento puro – povoando um espaço neutro, homogêneo, mensurável, sem valores, hierarquias, sem qualidades. Daí a busca de um novo fundamento em Descartes, pois se o mundo só poderá se dar como representação, será sobre si mesmo, sobre o seu próprio poder de conhecer, que o indivíduo deve buscar o

fundamento. A metáfora arquimediana que abre as *Segundas Meditações* não deixa dúvidas: trata-se de encontrar um *ponto fixo*.

Componente da prova ontológica, a noção de Infinito desempenha no cartesianismo um papel decisivo, articulando-se ao tema da criação, pois nos escapa à compreensão a natureza dos decretos e da vontade divina, por sermos finitos. E o vocábulo compreensão – *comprehensio* – é um ponto crítico entre Descartes e Spinoza. A argumentação cartesiana lança mão desse vocábulo de forma estratégica, quando se trata de provar a existência divina: como haveria em um ser finito a ideia de uma substância eterna, independente e onipotente, se tal substância infinita e perfeita não tivesse posto no ser finito essa ideia? Apoiando-se nessa ideia real e positiva, será possível um conhecimento verdadeiro de Deus e de sua existência. Constatando a presença dessa ideia, o ser finito “toca” o Infinito, ainda que não tenha dele um conhecimento exaustivo: pois esse ser, inefável e inconhecível é também o que há de mais conhecível. Descartes dizia que o infinito pode ser concebido, mas não compreendido, já que ele é incompreensível – então é possível conceber clara e distintamente, mas não compreender. Assim, há uma *ratio cognoscendi* do infinito que é distinta da *ratio essendi*, pois se somos capazes de compreender a *razão de conhecer*, não somos capazes de captar a *razão de ser* do infinito. Como nosso entendimento é apenas finito, só podemos *conceber* o infinito clara e distintamente. Temos portanto vários termos distintos: conceber (*concupire*), entender (*intelligere*) e compreender (*comprehendere*), que implicam modos diferentes de apreensão da substância infinitamente perfeita. As matemáticas o sugerem, sem dúvida: diante de uma operação aritmética qualquer, poderemos “entendê-la”, ou seja, saber que é necessário realizá-la para obter um resultado, representando-a virtualmente; poderemos “concebê-la”, ou efetuar a operação e obter o resultado; e ainda, podemos “compreender” não só a necessidade da operação e seu resultado, como considerá-la sob ambos os aspectos, perspectivas e relações. Assim, “compreender” seria envolver o objeto sob vários pontos de vista; “entender” seria tocá-lo de modo limitado, incompleto. É nesse último registro que se coloca o ser finito face à infinitude: sabemos o que queremos dizer quando pronunciamos o nome de Deus e o chamamos de Ser mais perfeito: aplicando tais distinções ao conhecimento de Deus, qualquer afirmação sobre Ele terá de ser feita a partir das perfeições observadas nos seres finitos.

supondo que elas se amplificam de forma ilimitada Nele. A indicação dessas perfeições e qualidades, devido à incapacidade do entendimento finito, será feita da mesma maneira como concebemos o espaço e os números, isto é, ampliando-os indefinidamente. No entanto, se em Deus tais qualidades são infinitas, não as “concebemos” nem as “compreendemos”, mas apenas as “entendemos”<sup>9</sup>. Preso à linha divisória entre o finito e o Infinito, o entendimento finito só poderá ter um conhecimento de Deus baseado em noções abstratas, relativas ao seu ponto de vista inexato, acomodando o saber à estreita capacidade de alcance desse olhar – expediente de um espírito ao qual faltam forças para transpor seus limites, fraqueza que bloqueia o acesso ao que está “para além” da razão.

A questão do Infinito sempre pareceu difícil para todos, até mesmo inextrincável, porque não distinguiram entre aquilo que é Infinito por sua natureza, ou pela força de sua definição (*id quod sua natura, sive vi suae definitionis sequitur esse Infinitum*); e aquilo que não tem fim, não pela força de sua essência, mas pela sua causa (*id quod nullos fines habet, non quidem vi suae essentiae sed vi sua causae*). E também porque também não distinguiram entre aquilo que é dito infinito porque não tem fim (*quod infinitum dicitur, quia nullos fines habet*), e aquilo cujas partes, embora conheçamos o máximo e o mínimo, não podem ser explicadas ou representadas apenas por um número (*id cujus partes, quamvis ejus maximum et minimum habeamus, nullo tamen numero adaequare et explicare possumus*). Enfim, porque não distinguiram entre aquilo que só pode ser inteligido, mas não imaginado (*id quod solummodo intellegere, non vero imaginari*) e aquilo que podemos também imaginar (*id quod etiam imaginari possumus*).<sup>10</sup>

Ao conceber um infinito positivo e atual, Spinoza não recua abismado, não cai em desespero, nem supõe a incompreensibilidade desse conceito que define e divide as filosofias do século XVII. Considerando o finito como *habitado* pelo Infinito, Spinoza leva a imanência ao extremo, afirmando a

presença do Infinito no finito. O único texto que aprofunda este conceito de Infinito é um documento de caráter mais refutativo do que demonstrativo, exemplar da indicação direta das concepções do filósofo: a *Epistola de Infinito*<sup>11</sup>. O estilo da carta obscurece o sentido de suas proposições, feitas em contraponto aos “equivocos” correntes e às negligências usuais de todos os que se deparam com a questão do Infinito<sup>12</sup>, além das “imprecisões” sobre essa ideia do Infinito, assim como as causas desses equivocos, permeados de confusões entre modos de pensar e conhecer diversos. A série inicial de distinções é indicativa, *a contrario*, da profunda desorientação que atinge os que querem pensar o Infinito. Spinoza nos dá outros elementos, ainda mais precisos, enunciando os conceitos aos quais devem ser referidas tais distinções. O intento do filósofo é apontar, pela posição e definição de cada conceito – substância e modo – e propriedade – eternidade e duração, qual o tipo de Infinito que lhes corresponde e que lhes é correlato. Assim, no próprio texto da carta, o filósofo deduzirá cada elemento, articulando-os internamente e tornando evidente que o infinito é uma propriedade que decorre da definição da substância, de sua natureza, correlata à fruição infinita da existência – eternidade –, donde sua unicidade e necessidade. Trata-se do exercício do método sintético e construtivo demolindo o bloqueio “analítico” e superando a questão: como construir intuitivamente o infinito a partir das evidências de uma razão finita? Ora, só por atribuição de perfeições ao infinito, por tradução e analogia, será possível designá-lo, tocá-lo, sem jamais “compreendê-lo”<sup>13</sup>. Daí a lembrança, por Spinoza, dessas definições ao correspondente:

Eis o que se deve considerar acerca da substância: primeiro, que a existência pertence à sua essência, isto é, que sua existência decorre de sua essência apenas e de sua definição [...]; segundo, e como conseqüência do anterior, que não existem múltiplas substâncias de mesma natureza, mas que a substância só pode ser compreendida como infinita.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> Descartes, AT, V, p. 154, colóquio com Burman (16/04/1648): “*Dei perfectionis et attributa non concipimus sed intelligimus; ut autem concipiamus, concipimus illa tanquam indefinita; dicetis: ex eo quod in nobis sit aliquid sapientiae, potentiae, quantitatis etc., nos formare ideam infinitae vel saltem indefinatae sapientiae, potentiae, bonitatis, et aliarum perfectionum quae Deo tribuuntur, ut etiam infinitae quantitatis.*” Cf. Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, pp. 288-296.

<sup>10</sup> Carta XII, de Spinoza a Lodewijk Meijer, em 20 de abril de 1663.

<sup>11</sup> Carta XII.

<sup>12</sup> George Friedmann assinala a acolhida de Leibniz às idéias de Spinoza sobre o Infinito; cf. *Leibniz et Spinoza*, p. 83.

<sup>13</sup> Descartes, AT, III, p. 293, Carta a Mersenne (28/01/1641): *Jamais tratei do Infinito senão para me submeter a ele, e de modo algum para determinar aquilo que ele é, ou o que ele não é.* Cf. Martial Gueroult, *Spinoza I*, p. 47.

<sup>14</sup> Carta XII.

A seguir, a definição de modo e suas propriedades, preparando a afirmação de que as afecções da substância são divisíveis, mas sob certo aspecto são infinitas:

Chamo de modo as afecções da substância, e sua definição, na medida em que não é a definição da própria substância, não pode envolver qualquer existência. Por isso, embora os modos existam, podemos concebê-los como não existentes, donde se segue que, quando consideramos apenas a essência dos modos e não a ordem da Natureza toda, não podemos concluir da existência presente deles, que deverão existir, ou não, posteriormente, ou que tivessem existido, ou não, anteriormente. Como se vê, concebemos a existência dos modos como totalmente diversa da existência da substância. Origina-se daí a diferença entre a eternidade e a duração.<sup>15</sup>

O modo, ou a afecção da substância, é portanto “aquilo que não tem fim, não pela força de sua essência, mas pela sua causa”. Instalado na duração, ele começa e cessa de existir, sendo portanto finito. Mas se por um lado não há qualquer restrição interna ao modo que iniba sua existência, por outro, na “ordem da Natureza” que o coloca na duração, ele é divisível e limitado por um começo e um fim. Daí o modo ser aquilo que “não tem fim pela sua causa” – a substância que o produz –, e sim pela “força de sua essência”, pois mesmo esse esforço indefinido por perseverar na existência terá um fim, dependente que é de outras causas externas, que atuam sobre ele, afetando-o. Assim, o modo é em parte indivisível em relação à força que o define e à intensidade desta na duração; e limitado, diante dos outros modos.

Adiante, a carta indica as origens das confusões entre esses dois aspectos do Infinito: o uso de recursos imaginários e auxiliares do entendimento, como a medida, o tempo e o número, que “quantificam” o infinito, e de modos de pensar que separam os efeitos de suas causas:

[...] se perguntares por que estamos propensos por um impulso natural a dividir a substância extensa, responder-te-ei que a quantidade pode ser concebida por nós de duas maneiras: abstrata ou superficialmente, como nos é dada na imaginação com o auxílio dos sentidos; ou como uma substância e, portanto, concebida apenas pelo

intelecto. Por isso, se considerarmos quantidade tal como é na imaginação (o que é mais frequente e fácil), acharemos que é divisível, finita, composta de partes e múltipla. Se, ao contrário, a considerarmos tal como é no intelecto e se percebemos a coisa tal como é em si mesma (o eu é difícilíssimo) então descobrimos que ela é infinita, indivisível e única.<sup>16</sup>

O filósofo, rememorando ao correspondente as definições, dirá que só por “brincadeira ou por insanidade” pode-se considerar a substância extensa como composta de partes, pois se ela existe necessariamente, pela força de sua definição, ela é afirmação absoluta, sem divisões nem partes, e o que vale para o tempo também vale para o espaço. Se pela duração só podemos explicar a existência dos modos, só pela eternidade a substância se explica, considerada como “fruição eterna do ser” (*infinitam essendi fruitionem*). Com isso, Spinoza põe em questão não apenas um modelo matemático, mas a física decorrente desse modelo. Ele recusa a idéia de um movimento que viria como que “de fora”, reunindo-se à matéria inerte, sob a forma de uma quantidade a ser conservada na proporção direta do impulso inicial. Na *Carta 81*, a Tschirnhaus, Spinoza faz uma afirmação que o separa da concepção, dominante no século XVII, de uma matéria inerte<sup>17</sup>:

[...] quanto à extensão cartesiana, concebida como uma massa inerte, não somente é difícil, mas totalmente impossível dela deduzir a existência dos corpos [...] Com efeito, a matéria em repouso perseverará em repouso [...] ela não será posta em movimento senão por uma causa exterior mais potente; por isso não hesitei em afirmar que os princípios cartesianos são inúteis, para não dizer absurdos.

Tais proposições descartam a distinção numérica e temporal aplicada ao conceito de substância, o que implicaria em sua divisão e multiplicação e, mais que tudo, na “destruição” do próprio conceito de substância. Concebendo o modo na interioridade da causa que o “produz e conserva”, sustentando-o internamente, a potência de existir do modo enraíza-se nele como afirmação ilimitada da existência,

<sup>16</sup> Carta XII.

<sup>17</sup> Cf. A. Lécirvain, “Spinoza et la physique cartésienne”, *Cahiers Spinoza*, 1-2. Paris, 1978, e Roberto Brandão, “Um mapa do múltiplo: Física, Ética e Política na filosofia de Spinoza”, dissertação de Mestrado/Depto de Filosofia da PUC-Rio, 1990.

<sup>15</sup> Carta XII.

tendência indefinida e indivisível. Tal é ponto de vista que obtemos sobre o modo, a partir de sua causa.

Mas, segundo sua essência, enquanto potência que o faz existir, ou seja, enquanto essência *na* existência, a duração do modo é contingenciada pela exterioridade – a ordem da Natureza. O que se conclui dessas determinações é que a indivisibilidade e a infinitude são propriedades internas ao modo, se compreendemos que essa tendência definida de existir é *causada* nele, imediatamente, pela potência eterna e infinita da substância – da qual o modo é uma afecção. Assim, qualquer divisão só pode ser extrínseca. O avesso dessa compreensão seria o “desatino”, no qual incorrem aqueles que separam – abstraem – o modo de sua causa, desconsiderando a indivisibilidade de sua força interna, que se imagina como limitada. Os modos têm sua existência determinada pelos outros modos finitos, e essa limitação, ou divisão espacial, só diz respeito aos modos. Por isso os operadores relativos ao tempo e à medida são postos em questão, recondicionados como *modus cogitandi*:

A origem do tempo e da medida decorre de que podemos determinar à vontade a duração e a quantidade, quando concebemos esta abstraída da substância e aquela separada da maneira como flui das coisas eternas. O tempo serve para delimitar a quantidade, de tal sorte que podemos imaginá-las facilmente tanto quanto seja possível. O número surge depois que separamos as afecções da substância e as repartimos em classes para podermos imaginá-las facilmente, e o número serve para que as determinemos. Vê-se claramente que a medida, o tempo e o número são apenas modos de pensar, ou melhor, de imaginar. Por isso, não é de espantar que todos aqueles que se esforçam para compreender a marcha (*progressum*) da Natureza com o auxílio de tais noções, elas também mal compreendidas, se embaraçam em dificuldades inextrincáveis, de onde só puderam sair destruindo tudo e admitindo absurdos ainda maiores. Com efeito, como há muitas coisas que só podemos alcançar pelo intelecto e não pela imaginação, como por exemplo a substância, a eternidade, aqueles que se esforçam para explicá-las por meio de tais noções auxiliares da imaginação só podem desatinar [...]”<sup>18</sup>.

Confundir a relação essência-existência no modo – que é finito, mas ilimitado enquanto efeito – com a mesma relação na substância – infinita e eterna

enquanto causa – é o foco do “desatino”. Pondo o Infinito como aquilo cujo limite não pode alcançar, a imaginação percebe o “sem limite” ou o que não pode ser explicado e representado por números, como Infinito. A incapacidade para alcançar o que está além dos limites mensuráveis, produz o efeito subjetivo que traduz o finito como Infinito. Por isso a diferença entre entendimento – que opera com definições, conhece essências, compreende as coisas pela suas causas – e a imaginação, que conhece os seres existentes, mas não suas essências – operando com abstrações, ideias parciais, incompletas, que só indicam a presença exterior da coisa que afeta um indivíduo determinado. Restrita aos limites do corpo, a imaginação não só separa os modos da ordem contínua, infinita da Natureza, como termina por “substancializá-los”. Incapaz de apreender a diferença entre modo e substância, confundindo suas naturezas, introduz na substância a divisão numérica (só atribuível aos modos, mesmo assim externamente), multiplicando-as, ao mesmo tempo que as fragmenta no tempo e no espaço, finitizando-as.<sup>19</sup>

Quando Spinoza considera a prática dos matemáticos, ele os critica por aliarem ao rigor racional uma mistura de razão e imaginação, justamente por se ocuparem de *números*. Ora, os números têm sua gênese a partir das classes, que são para o filósofo como os “universais” da escolástica, isto é, etiquetas, “nomes”, que mostram apenas uma impotência imaginativa característica. Usando de abstrações, a matemática ordinária fragmenta artificialmente a realidade, separando as afecções da própria substância, como “quando separamos a duração e a quantidade do modo, com a primeira fluindo das coisas eternas e consideramos a segunda como abstraída da substância, então surgem as noções de tempo e medida”<sup>20</sup>. Esta prática, fundada nas facilidades da imaginação, e as noções que daí derivam, leva a compor a duração com instantes, a extensão com indivisíveis e o infinito com átomos. Podemos compreender como a *mathesis*, agora

<sup>19</sup> Marilena Chauí, *A Nervura do Real*: vol II, p. 44: “[...] de sorte que o Infinito só pode surgir como reiteração ou multiplicação do finito, como se tais operações produzissem miraculosamente um salto qualitativo do finito ao Infinito, isto é, a imagem da Criação. Que, depois de todas essas confusões, a imaginação só possa conceber o Infinito como virtual, *immensum*, sem fim, germinação, espelhamento, multiplicação de entradas e saídas, analogias e traduções, é inevitável”.

<sup>20</sup> Carta XII: *ex eò, quòd durationem et quantitatem pro libitu determinare possumus, ubi scilicet banc à substantiâ abstractam concipimus, et illam à modo, quo à rebus aeternis fluit, separamus, oritur tempus e mensura.*

<sup>18</sup> Carta XII.

corrigida pela *emendatio intellectus*, suprime da racionalidade matemática, e também da filosofia, o *mau infinito*, ou o *infinito potencial*<sup>21</sup>. Esta é a condição para que a *mathesis* compreenda o infinito atual e intensivo, capte o movimento pelo qual “Deus deve ser dito causa de todas as coisas no mesmo sentido em que é dito causa de si”<sup>22</sup>. Mas só no fim da carta Spinoza enuncia de qual propriedade se deduzirá esse conceito de Infinito:

Gostaria, entretanto, de observar, ainda, que julgo que os peripatéticos mas recentes compreenderam mal uma demonstração dada pelos mais antigos para tentar mostrar a existência de Deus. É assim que a encontro num judeu chamado Chasdai Crescas: se houver um progresso ao infinito das causas, tudo o que é será causado, mas nenhuma coisa causada pode existir necessariamente pela força de sua natureza; logo, nada há na Natureza a cuja essência pertença a existência necessária. Mas isto é absurdo; logo a premissa também o é. A força do argumento não se situa em que seja impossível haver um infinito em ato ou um progresso se causas ao infinito, mas apenas em que se supõe que as coisas, que não existem necessariamente, não são determinadas a existir por uma coisa que existe necessariamente por sua natureza.<sup>23</sup>

O que importa aqui é a falsidade de um raciocínio que afirma a inexistência de uma causa “que exista em virtude de sua própria natureza”. Já que mesmo tal cadeia infinita de causas deverá ter, por sua vez, uma causa. As filosofias que se caracterizam pelo hábito de perguntar *por que alguma coisa existe e não o nada?*, como se o nada fosse mais inteligível do que aquilo que existe, só podem mesmo repudiar o infinito positivo. Mas o nada, enquanto tal, *não é* inteligível. A inexistência total de tudo seria totalmente ininteligível, e mesmo a inexistência de tal ou tal coisa o é parcialmente. Porque para que alguma coisa exista é preciso que haja uma razão especial pela qual ela existe; e é preciso *que existam* razões assinaláveis, internas ou externas para que ela não exista; se não há, ela existe. O infinito, sendo pensado como positivo e atual, não envolve nenhuma negação. A *causa sui* é a propriedade que deriva da infinitude, como plena

<sup>21</sup> Stanislas Breton, “Hegel ou Spinoza” (resenha do livro de Pierre Macherey): “Numa palavra, a matemática dos modernos deveria se definir pela cordial ignorância da *causa sui*. [...] *A matemática nada mais é do que o esquecimento ou desconhecimento e uma “ontogenia” radical.*”

<sup>22</sup> *Ética*, Parte I, Prop. 25, escólio: *et, ut verbo dicam, eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est.*

<sup>23</sup> Carta XII.

perfeição *de essência*, mas também funda a infinitude, como afirmação absoluta *de existência*, como potência infinitamente infinita pela qual a substância, causando necessariamente a si mesma, põe absolutamente sua existência em toda extensão e plenitude<sup>24</sup>.

O final da carta 12 nos leva à abertura da Parte I da *Ética*. E isto porque o movimento inteligível, que se desenvolve na identidade da essência e da existência, não é assimilável a uma instantaneidade imóvel, mas se define como aquilo que implica *necessariamente* a existência. Trata-se de um *movimento de gênese*, não de uma *gênese do movimento*<sup>25</sup>. E na “lógica” de Spinoza, a presença da definição de *causa sui* na abertura da *Ética* nos situa nesse movimento de imediato: pensamos *no interior do infinito*, pensamos *nele*, ao definirmos a propriedade da autoconstituição eterna daquilo cuja essência envolve a existência. Como propriedade principal, a *causa sui* permite o entrelaçamento da construção genética com a dedução das propriedades da substância, porque a *gênese da coisa* (a substância) será obtida pelo conhecimento dessa propriedade que dá razão de sua existência. E isso que vale para a *causa de si* também vale para todas as outras propriedades: eternidade, infinitude, indivisibilidade, unicidade etc., visto que estas são a própria *causa sui*, enquadrada de diferentes pontos de vista.

A *causa sui* tem uma longa história, envolvendo um domínio que não é apenas teológico e metafísico, mas jurídico e político<sup>26</sup>. O modo como o

<sup>24</sup> Cf. Martial Gueroult, *Spinoza I*, p. 191-193; p. 204 e p. 487.

<sup>25</sup> Cf. Jean Bernhardt, “Infini, substance et attributs”.

<sup>26</sup> Cf. Stanislas Breton, “Hegel ou Spinoza. Réflexion sur l’enjeu d’une alternative”: “A fórmula latina *causa sui* traduziu de início o *antes beneken* de Aristóteles [*Met.* A 982 b 25 (e seq.)], quando diz que a filosofia, porque é livre, é “em vista de si” e “por si”. Tomás de Aquino [*Met. lib. 1, c. 2; Commentaire de l’Evangile de Jean (XV, 15)*], comentando o texto, o explicitará por um jogo de preposições significativo: o ser livre é aquele que opera *causa sui* enquanto “causa motriz e causa final de sua obra”; ele opera “por si” (*a se*) e “para si” (*propter se*). O escravo, por outro lado, não opera nem “por si” nem “para si”, mas sob o movimento de uma certa “coação”, a saber a vontade do mestre. Além da origem social dos conceitos, implicitamente evocada, o texto nos apresenta a fórmula desenvolvida da *causa sui*, conjugando eficiência e finalidade. Por outro lado, ainda que ele afirme a identidade em Deus da essência e da existência (mais exatamente, do *esse*), Tomás de Aquino se abstém de toda transposição teológica da expressão. Em Plotino (*Ennéade VI, 8, 14, 37-43*) encontramos, aplicado ao Um, a expressão, mais especificamente causal, *Aition eautou*, com uma reserva todavia, que dela bemoliza por um *como se* o abrupto realismo. Ela está em Descartes *Premières Reponses*, e se integrará à idéia de uma toda-potência que faz de Deus causa de si mesmo, como se ele estivesse submetido ao princípio de causalidade.”

cartesianismo compreende a ação divina envolve uma rejeição das causas finais que não é ontológica, mas apenas metodológica, pois Descartes desembaraça a finalidade do antropomorfismo reducionista, mas não recusa a ideia de que há uma finalidade da qual Deus é o sujeito e o objeto. No entanto, estamos impedidos de conhecer esta finalidade dada a imperfeição e a finitude de nosso entendimento. Enfim, a não utilização das causas finais em física tem um duplo aspecto, metodológico e moral: a pesquisa das causas finais, por não nos levar a lugar nenhum, é contrária ao método, que se apresenta como economia de esforço, como boa organização do pensar; além disso, essa rejeição se apóia no apelo a uma modéstia necessária, visando pôr o homem no seu lugar<sup>27</sup>.

Spinoza recusa essa herança: *isso cuja essência envolve a existência* não remete à finalidade sem fim sobre a qual insistia Aristóteles; nem à demiurgia cartesiana da onipotência, que confunde a potência de Deus com um poder incompreensível que não pode ser alcançado pelo entendimento finito. A *causa sui* determina o modo como Spinoza concebe a potência divina, impedindo que ela possua uma independência, ou uma autonomia em relação à essência da substância, isto é, em relação aos atributos. A potência, a *causa sui*, é somente uma propriedade, que dá a razão da existência. Ao diferenciar a propriedade e a essência, Spinoza concebe que a substância não é única sem a potência, mas não é pela potência que ela é única, e sim pela sua essência, ou pelos seus infinitos atributos, porque a substância goza das propriedades daquilo que constitui sua essência.

Portanto, a essência de Deus não é potência, mas esta potência é a propriedade inseparável da essência, exprimindo ao mesmo tempo como a essência é causa da existência da substância e causa das outras coisas que daí derivam. É este vínculo entre a essência e a potência que impede que as essências sejam como possibilidades lógicas em um entendimento criador, e que a potência seja concebida como um vontade criadora aplicada sobre possíveis. Em Spinoza, a *causa sui* nada mais tem a ver com a eficiência tradicional, além de excluir deliberadamente toda teleologia interna, desviando-se das representações costumeiras da eficiência e da finalidade que a tradição lhe havia associado. A *causa sui* é o ato pelo qual a substância se

afirma absolutamente em uma afecção singular na qual e pela qual ela se autoproduz. Colocando a afirmação absoluta da existência na raiz do próprio ser, como absolutamente infinito, Spinoza exclui todo arbítrio, e afirma a necessidade eterna de todo existente; o que permite que compreendamos o movimento real pelo qual o ser se autoproduz de modo absolutamente autônomo. Abrindo a *Ética* com a definição de *causa sui*, Spinoza parte de uma posição absoluta do real, como afirmação absoluta, como autonomia. A substância só se compreende por essa prévia, por esse “jato inicial de uma escritura aparentemente paradoxal”<sup>28</sup>. Ao colocar em operação uma outra *norma veritatis*, que “não se ocupa de fins mas das essências e das propriedades das figuras”<sup>29</sup>, Spinoza não pensará mais a *causa sui* como o lugar da incompreensibilidade divina, mas como o modelo de inteligibilidade integral do real, pois Deus afirma absolutamente sua causa ou sua razão na infinidade infinita de seus efeitos e em cada uma de suas expressões.

A *Epistola de Infinito* demonstra que os *modus cogitandi* e os *modus imaginandi* são insuficientes para se compreender a distinção entre os vários tipos de Infinito, e nela podemos compreender como se dá o acesso à compreensão do Infinito: pelo conhecimento de sua essência, ou por sua causa, porque uma ideia verdadeira exprime a essência da coisa pensada. De posse desta definição, pode-se distinguir as modalidades de relação entre essência e existência (a existência necessária da substância, como causa, e a afirmação relativa da existência do modo, como efeito), integrando cada modalidade ontológica (existência por e em si; existência em outro e por outro) ao tipo de Infinito que lhe corresponde. De fato, as diferenças passam pelo Infinito<sup>30</sup> e na *Epistola de Infinito* Spinoza atinge o “ponto de passagem” entre o singular mutável, que dura, e o eterno, que é a sua “razão”. Assim, o método rompe com os limites da “ficção arbitrária de uma causa” e, ao ser aplicado ao Absoluto – ao

<sup>28</sup> Cf. Stanislas Breton, “Hegel ou Spinoza. Réflexion sur l'enjeu d'une alternative”.

<sup>29</sup> *Ética*, Parte I, *Apêndice: nisi Mathesis, quæ non circa fines sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset; et præter Mathesin aliæ etiã adsignari possunt causæ (quas hic enumerare supervacaneum est), a quibus fieri potuit, ut homines communia hæc præjudicia animadverterent, et in veram rerum cognitionem ducerentur.*

<sup>30</sup> Como exemplo, cf. as duas provas ontológicas enunciadas na parte I da *Ética*: elas passam do infinitamente perfeito ao Infinitamente Infinito, como posição necessária da existência da substância e da produção do real.

<sup>27</sup> Cf. *Principes*, I, § 28; III, 3 e II, § 64; *Carta a Hyperaspiste*, agosto de 1641; *Cartas*: 15/9/1645, a Elizabeth; 6/6/1647, a Chanut; e cf. também Colas Duflo, *La finalité dans la nature de Descartes a Kant*.

Infinitamente Infinito, ao Ser cuja natureza é a existência necessária, atual e positiva – atingirá primeiro a *essência* desse Ser, para daí deduzir as essências e as existências das quais esse Ser é a causa.

Uma das características da “filosofia verdadeira” é não conhecer o negativo, implicado nos procedimentos dos que pensam segundo os gêneros e as diferenças específicas<sup>31</sup>. Se a natureza afirma absolutamente sua causa, ela afirma sua própria potência em cada uma de suas afecções singulares de um *modo certo e determinado*. Se toda determinação é uma negação, isto quer dizer que um corpo é finito porque é limitado por outro maior, ou um pensamento é finito porque um outro o limita. Portanto, uma coisa singular não é em si mesma um negação, só o sendo em relação a uma outra. E toda determinação é, *sub specie aeternitatis*, afirmação absoluta da substância nas suas afecções e a positividade constitutiva desta essência singular atual e produtiva será nomeada, no indivíduo finito, de *conatus*<sup>32</sup>. Como diz a proposição 6 da Parte III, *cada coisa, tanto quanto está nela, se esforça em afirmar absolutamente sua existência*, em exprimir totalmente sua causa (ou, na ideia adequada, sua razão) pois, *a potência do homem, enquanto se explica por sua essência atual é uma parte da potência infinita, isto é, da essência de Deus [...]*<sup>33</sup>. Todas as coisas sendo iguais, todas são expressões do mesmo ser, todas perseveram e se afirmam o quanto podem, limitando-se umas as outras. Algumas nos contrangem, e como não é dado que encadeemos idéias de modo absoluto, isto é, idéias das quais sejamos as causas, nos tornamos ainda mais limitados. *Emendar* o intelecto, formar outras percepções – baseadas em similitudes inteligíveis e não em diferenças sensíveis; definir – conhecer geneticamente, relacionando o que é limitado com sua causa, são atos mentais concomitantes a um aumento de perfeição, de realidade, de verdade; com as demonstrações sendo as lentes de que a mente necessita para “ver”<sup>34</sup> e produzir felicidade e verdade.



<sup>31</sup> Cf. Carta XIX, a Blyenbergh.

<sup>32</sup> *Ética*, Parte III, proposição 7.

<sup>33</sup> *Ética*, Parte IV, proposição 4, demonstração.

<sup>34</sup> *Ética*, Parte V, proposição 23, escólio: *Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsæ demonstrationes.*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELAVAL, Yvon. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1960.
- BERNHARDT, Jean. “Infini, substance et attributs sur le spinozisme”. *Cahiers Spinoza*, 2. Paris, Éditions Réplique, 1978.
- BOURBAGE, F. e CHOUCCHAN, N. *Leibniz et l’Infini*. Paris: PUF, 1993.
- BRANDÃO, Roberto. “Um mapa do múltiplo: Física, Ética e Política na filosofia de Spinoza”, [Dep. de Filosofia da PUC-Rio, 1990 - mimeo].
- BRETON, Stanislas. “Hegel ou Spinoza. Réflexion sur l’enjeu d’une alternative”. *Cahiers Spinoza*, 4, Paris, 1983.
- CHAUÍ, Marilena. *A Nervura do Real*, v. II, p. 44 [FFLCH/USP, 1976 - mimeo].
- DESCARTES, René. *Oeuvres* [ed. Adam/Tannery]. Paris: Vrin, 1996.
- DUFLO, Colas. *La finalité dans la nature de Descartes a Kant*. Paris: PUF, 1996.
- FRIEDMANN, George. *Leibniz et Spinoza*. Paris: Gallimard. 1962.
- GUEROULT, Martial. *Spinoza I (Dieu)*. Paris: Aubier, 1968.
- LÉCRIVAIN, André. “Spinoza et la physique cartésienne”. *Cahiers Spinoza*, 1-2. Paris, 1978.
- LOCHAK, Georges. *La géométrisation de la physique*. Paris: Flammarion, 1994.
- MICHEL, P. H. *La cosmologie de Giordano Bruno*. Paris: Hermann, 1962.
- MONNOYEUR, F. [dir.]. *Infini des mathématiciens, infini des philosophes*. Paris: Belin, 1992.
- SERRES, Michel. *Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: PUF, 1968.
- SPINOZA, Benedictus de. *Carta XII - Epistola de Infinito*. Tradução de M. Chauí. *Os Pensadores*. São Paulo: 1973.
- \_\_\_\_\_. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.



## DEUS, NATUREZA E SUBSTÂNCIA: ESTUDOS SOBRE SPINOZA E A ESCOLÁSTICA

NASTASSJA SARAMAGO DE ARAUJO PUGLIESE \*

A filosofia primeira de Aristóteles enquanto “teoria do ser enquanto ser”, é desenvolvida a partir de certas categorias como a distinção entre o necessário e o possível, entre o finito e o infinito, perfeito e imperfeito, accidental e substancial. Estes mesmos problemas foram apropriados e ampliados pela filosofia cristã, que lhes atribui caráter teológico e os utilizam como fundamento para a definição e distinção dos limites entre Deus e as criaturas, entre o criado e o não-criado. Spinoza faz uso de conceitos da tradição aristotélica e escolástica, mas constrói em seu sistema uma metafísica largamente distinta em relação a seus predecessores. Enquanto na Escolástica o ser de Deus é tido como análogo ao ser dos entes, isto é, Deus e as criaturas não são no mesmo sentido, ou seja, não possuem as mesmas propriedades e não dividem a mesma essência, em Spinoza, Deus é causa imanente da realidade e, por isso, as criaturas detêm certas propriedades da divindade além de dividirem, com ela, algo de sua essência. Para construir sua tese sobre a imanência, Spinoza faz uso de três conceitos que, com significados diferentes, se referem à mesma coisa: Deus, Substância e Natureza. Deste fato acredito poder extrair elementos para uma investigação acerca do estatuto da linguagem na filosofia de Spinoza.

Laurent Bove, em um artigo de 1991<sup>1</sup>, afirma que a teoria da linguagem “é o início para toda reflexão verdadeira” e que as implicações deste pensamento geram efeitos em toda obra de Spinoza. Diz ainda que a linguagem encontra-se fundada sobre duas bases, uma epistemológica e outra política, e ressalta que à linguagem estão vinculados certos perigos. Este fenômeno é abordado em termos estratégicos e pensado com extrema cautela tendo em vista que a linguagem comporta os riscos da ilusão e da opressão.

\* Mestrado na PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO - PUC-RJ em FILOSOFIA DA LÓGICA E DA LINGUAGEM com orientação do Prof. Dr. Oswaldo Chateaubraind/bolsista CAPES.

<sup>1</sup> BOVE, L. “*Filosofia da Linguagem em Spinoza*”, L’Enseignement philosophique, 1991, vol. 41, n 4, pp.16-33.

Ilusão que vem da confusão que fazemos ao misturar as palavras que usamos para designar as coisas com as coisas elas mesmas. E neste sentido, sem este discernimento é pouco provável a construção de um entendimento claro e distinto sobre qualquer objeto. Nos *Pensamentos Metafísicos*, Spinoza mostra sua posição: “não me admiro que filósofos presos ao verbalismo e à gramática incidam em tais erros”, pois é comum, diz ainda, que “julguem as coisas pelos nomes e não os nomes pelas coisas”. Por termos o hábito de confundir as palavras com as coisas às quais elas se referem por causa da passividade fruto dos efeitos que elas geram no pensamento, uma vez que as palavras estejam nas mãos de teólogos elas podem servir de instrumento adequado à prática da tirania. Este uso político é possível de ser realizado na medida em que as palavras por elas mesmas não trazem, de imediato, o conhecimento sobre a natureza daquilo que é dito. Por exemplo, o que é a palavra ‘Deus’? Ou seja, o que ela expressa? E que relação é essa que mantém com a expressão ‘seres criados’? O interesse no significado das palavras está em saber o que estas palavras dizem de nós e de nossas ideias, na intenção de entender em que medida elas dizem das coisas o que elas são, e o que podemos nós dizer do real enquanto tal quando fazemos uso das mesmas. O que faz com que as palavras ‘finito’, ‘infinito’, ‘accidental’, ‘substancial’, ‘Deus’ e ‘criaturas’ indiquem certas ideias e não outras? Proferir, por exemplo, a palavra ‘substância’ não implica, necessariamente, na mesma coisa a cada vez. Em contextos diferentes, ela pode fazer referência a elementos químicos, à essência, à causa primeira, ou à natureza como um todo. Segundo Spinoza, as palavras são imagens geradas em razão de encontros corporais – ou seja, são compostos materiais, corpóreos, produzidos segundo um movimento de causalidade. Assim, as palavras comportam significados que são gerados na experiência comum e que de modo algum são estáticos e em si. O signo, que é a palavra, indica para as coisas tais como elas são dadas ou

experimentadas pela mente que produz e compõe imagens.

Segundo Pierre François-Moreau “tudo se passa como se a experiência viesse voluntariamente se sedimentar nos provérbios, nas citações e nas fórmulas conhecidas. A linguagem se oferece como um abrigo a estas lições e as veícula anonimamente. A experiência toma então a forma de uma tradição.”<sup>2</sup> Deste modo, as palavras carregam a memória das experiências individuais e coletivas e por isso, tomam a forma de uma tradição. A partir deste ponto de vista, seria equivocado dizer que os signos linguísticos são incapazes de prover o verdadeiro conhecimento. Por serem as palavras o abrigo da experiência comum, elas comportam a necessidade relativa aos nexos causais do mundo extenso, mas sem nos dizer nada sobre a essência da coisa nomeada ou sobre o movimento de produção do real. Ainda que este aspecto torne a linguagem “origem última dos erros”<sup>3</sup> há aí um aspecto de interesse cognitivo, pois ela é, ainda, o campo próprio da experiência coletiva – lugar mesmo da construção de noções comuns. Consequentemente, dizer ‘Deus’ é, de algum modo, referir-se a certos costumes e hábitos responsáveis pela permanência de certa experiência significativa, que juntamente com a história ou o conjunto destas práticas torna ‘Deus’ uma palavra equívoca porque não possui referente único e pode ter diferentes significados. É por este motivo que Spinoza critica aqueles que se limitam à gramática. As palavras tomadas unicamente como componentes de uma linguagem organizada sintaticamente têm mutilada sua potência semântica – parte esta que realmente importa, já que o sentido é o efeito do discurso no complexo corpo-mente e deste modo é capaz de aumentar ou diminuir a potência de ação de um indivíduo.

Spinoza mostra e procura valorizar o aspecto flexível das palavras, que podem ser sempre ressignificadas. Pelo fato da linguagem estar vinculada à potência dos corpos de produzir imagens, ela é responsável pela dinâmica de aquisição e transformação de hábitos e também pela memória. As significações das palavras são estabelecidas através do uso, onde afetos se vinculam às imagens num encadeamento linguístico significativo. Esse processo é ambíguo porque o uso simplifica o sentido da palavra em razão de seu efeito ser relativo a um corpo afetivo que é limitado face à multiplicidade do real. Ou seja, se a

linguagem se explica pelos efeitos que ela causa no corpo, devido à constituição específica das memórias individuais, seu valor é um valor de uso e pode, por isso, não dizer nada a respeito das coisas elas mesmas – o que também não quer dizer que elas sejam sempre equívocas. Desta maneira, é importante salientar que para Spinoza não há nenhum significado no interior das palavras que precise ser decifrado, não há uma essencialidade ou significação verdadeira das mesmas pois todo significado é um efeito da experimentação delas e, portanto, é múltiplo. Este aspecto flexível do significado é constituinte da liberdade no filosofar e Spinoza utiliza largamente a possibilidade de ressignificação de termos.

Através deste uso, penso ser possível derivar daí, o que seria seu pensamento sobre a linguagem. A estratégia de análise é a de investigar o uso que ele faz dos vocábulos ‘Deus’, ‘natureza’ e ‘substância’ para a partir daí compreendermos a relação entre palavras e pensamento, palavra e experiência. A hipótese que procuro levantar é a de que o uso destes três termos que têm como referência uma mesma coisa, ou seja, o emprego de três palavras co-extensivas é uma evidência de que Spinoza não era um nominalista estrito. Nominalista aqui quer dizer defender a tese de que as palavras não comportam significados e são nomes vazios de sentido. Ainda assim, esta evidência não é suficiente para a defesa desta tese, porque pode ser utilizada para demonstrar o seu oposto. Por isso, ela deve ser estudada com cuidado. Começemos então desobedecendo à ordem de produção das coisas, e começemos em meio a elas, onde estamos, ou seja, iniciemos pelos efeitos.

No *Tratado-Teológico Político* Spinoza procura mostrar que o ensino das Escrituras tem como razão principal a manutenção da obediência política e intelectual. Se tudo o que pode ser aprendido de bom e útil nas Escrituras pode ser substituído pela organização e criação de regras de vida, não é preciso, portanto, o recurso às instituições religiosas – e nenhuma outra – para se conhecer o modo de se viver bem – menos ainda se o interesse for o conhecimento da natureza. Deste modo, as Escrituras não são apenas desnecessárias, mas podem ser perniciosas para a filosofia. “Creio, pois, que as altas especulações não concernem em nada às Santas Escrituras. Quanto a mim, nunca aprendi nem pude aprender nada sobre os atributos de Deus a partir dos Livros Sagrados.”<sup>4</sup>

<sup>2</sup> MOREAU, P-F. *Expérience et Eternité*. pp. 300.

<sup>3</sup> *Ibid*, pp. 308.

<sup>4</sup> SPINOZA. Carta 21 à Wilhelm Blyenbergh.

As palavras ditas sagradas ou o “verbo divino” podem impedir o pensamento na medida em que são utilizadas como utensílio de dominação e instrumento para a conquista e a manutenção de um poder político tirânico. A sacralização das palavras e a rigidez de significação no contexto teológico podem engendrar superstição e o medo – afetos responsáveis pelas ilusões a cerca da realidade das coisas. Neste sentido, pode-se dizer que a coerção é exercida através das palavras, pois a opressão ocorre quando certos significados afetam de modo tal que o pensamento sofre perda de potência, e é debilitado. Portanto, a boa filosofia, a filosofia como tal, só começa a partir de uma crítica da linguagem já que é através dela que o indivíduo conquista sua liberdade intelectual e política.

Mas esta leitura, de que a linguagem é vetor de ilusões e por isso é arma política, diz muito pouco sobre a linguagem ela mesma. Estes comentários versam sobre seus efeitos no mundo, mas nada explicam sobre sua constituição própria, pois não provê as causas e a essência de sua natureza. Porém, há um problema maior na teorização de modo geral, que é a falta de elementos explícitos capazes de formar um número adequado de evidências para uma investigação mais precisa sobre a linguagem em Spinoza. Entretanto, por mais que uma teoria específica sobre o tema não tenha sido desenvolvida extensivamente por ele, não é correto dizer que esta questão recebeu tratamento especial. Afinal, o filósofo escolheu construir a *Ética* demonstrando-a de modo geométrico. A linguagem utilizada mostra, portanto, a valorização por certo aspecto das palavras – a capacidade de, através delas, reproduzirmos o encadeamento das ideias e das coisas. O apreço por uma ordenação específica, inspirada na precisão das ciências matemáticas, é uma evidência dos efeitos associativos característicos da linguagem que organiza no corpo as imagens das coisas. Esta característica marca também a primeira, dentre muitas, das diferenças que se pode salientar entre Spinoza e a Escola. Spinoza critica os Escolásticos em relação ao modo como eles tratam o pensamento e as ideias. A Escolástica e a tradição, diz ele, procuraram explicar coisas obscuras por meio de qualidades ocultas. Esta crítica está associada ao “método” de conhecimento da verdade utilizado por eles – a revelação.

A tradição cristã é fundada no dualismo metafísico, porque preconiza a distinção absoluta entre duas realidades: a realidade do espírito e a realidade da matéria. Neste sentido os fatos que ocorrem no âmbito da intenção são distintos dos fatos extensivos. A divisão

metafísica exigiu um tratamento epistemológico diferenciado, onde a aplicabilidade de um método válido em um campo não poderia ser estendida a outro por serem diferentes em natureza. Mas enquanto para eles era proibido se valer do método de uma ciência para usá-lo em outra investigação, no século XVII esta prática de transposição de modelos é desejada. O que era um erro metodológico e categorial passa a ser visto como uma necessidade urgente, como uma virtude a ser praticada. O ideal da criação de sistemas inicia-se neste momento, quando os modelos da matemática e da física são transpostos para a psicologia e a teoria social. A *Ética* de Spinoza é um exemplo deste tipo, realizada segundo a ordem geométrica onde é possível sublinhar a intenção de tornar a linguagem mais clara e o pensamento mais preciso. O uso dos *Elementos* de Euclides como modelo “não é uma escolha apenas didática”<sup>5</sup> e não serve para mascarar ou alhear o pensamento de seu próprio contexto de produção, o método geométrico é indiscernível do problema enquanto tal. Há na *Ética* a proposta de um construtivismo conceitual, onde a forma, o método e a ordem não são elementos exteriores ao pensamento. A imanência do método ao invés de eximir-nos de contatos empíricos, implica, ao contrário, na necessidade de irmos até as coisas mesmas para apreendê-las. No apêndice da *Ética* I, Spinoza se refere aos matemáticos como aqueles que “mesmo sem nos atrair, nos convencem”. Apesar da brincadeira, este é o apontamento de uma virtude, que é a capacidade destes de unificarem ideias através de formas lógicas. O modo de conectar as ideias é, portanto, um dos fatores mais importantes no processo de conhecimento. Assim, o método é um instrumento de compreensão onde a regra é construída ao mesmo tempo em que o movimento de encadeamento entre ideias se dá. A função do método, então, é a de coordenar e também de mostrar as relações de composição entre os elementos do pensamento. Certamente, ao mesmo tempo em que é construído, é constituinte. Neste sentido, ele é prático e imanente, sendo o responsável por auxiliar na descoberta das causas das coisas. Para conhecer é necessário buscá-las, diz Spinoza, “aqueles que ignoram a verdadeira causa das coisas confundem tudo”<sup>6</sup>.

A verdadeira causa das coisas, da multiplicidade e da diferenciação é, para Spinoza, a Natureza única,

<sup>5</sup> Rocha, Maurício. Aulas do Círculo de Leitura Espinosa na PUC-Rio / Departamento de Direito.

<sup>6</sup> *Ética* I, proposição VIII.

imane e infinitamente infinita. O epíteto dado por Novalis à Spinoza “o homem intoxicado de Deus” ilustra a filosofia da imanência de modo excessivamente metafórico, já que esta intoxicação é menos uma mistificação das coisas e mais uma necessidade de conhecimento de suas essências mesmas. Yovel define esta “intoxicação” por Deus de maneira mais clara e precisa: “esta filosofia encara a existência deste mundo como tudo o que é, como o único ser real e a fonte única de valor ético. Deus, ele mesmo, é idêntico à totalidade da natureza, e os seus decretos estão escritos não na Bíblia mas nas leis da natureza e da razão”<sup>7</sup>.

Natureza que é causa de si mesma, é extensa e pensante, onde a ordem de um atributo é a mesma que a de outro. Mas em que medida a ordem das coisas e das ideias pode ser apreendida? Ao invés de dar à ordem do pensamento um caráter transcendental, Spinoza procura compreendê-la através da noção de natureza única que possui ao menos dois aspectos: o pensamento e a extensão. As palavras são modos da extensão que comunicam modos do pensamento. Mas “como as palavras são parte da imaginação [primeiro gênero de conhecimento], forjamos muitos conceitos na medida em que, vagamente, por alguma disposição do corpo, são compostos na memória”. Desta maneira, a memória também é responsável pela significação das palavras já que é ela que retém os traços ou os efeitos dos encontros entre os corpos. Assim, diz Spinoza “não se deve duvidar de que também as palavras, como a imaginação, podem ser causa de muitos e grandes erros, se com elas não tivermos muita precaução”. Se as ideias imaginativas são parciais, o que poderia nos garantir a linguagem? Do mesmo modo que a imaginação, como lei de constituição biológica do corpo, tem um modo de funcionamento que se conhecido adequadamente pode ser utilizado e tomado como característica virtuosa da mente; é possível encontrar nas palavras, “veículo privilegiado do imaginário”<sup>8</sup>, associações adequadas, ou seja, o modo de expressar o sentido de verdade de uma ideia. Sentido este que o entendimento tem, por sua própria natureza, a potência de produzir e que podem ser compostos através de palavras pela sua potência construtiva. É este aspecto que faz com que a essência da Natureza seja conhecível, perfeitamente expressa e comunicada pelo entendimento através da linguagem, com a ajuda de signos devidamente

ordenados. Porque “contrariamente ao que poderíamos crer, o homem não é a origem da significação”<sup>9</sup>. Neste sentido, por mais que as experiências que caracterizam os significados das palavras sejam advindas de relações particulares que cada corpo estabelece com os outros corpos, a significação é uma interseção entre experiência singular e experiências coletivas, entre experiência da palavra e experiência da coisa. Os signos não têm significados por si mesmos, mas construídos em uma relação. A ideia que perpassa esta, ideia que Spinoza pretende se opor, é a de que os significados existem em absoluto, constituindo uma existência independente – o que existe independente é a realidade objetiva das coisas. Enquanto filosofia da imanência, o pensamento sobre a linguagem não poderia ser abordado de um ponto de vista transcendental onde os significados pudessem funcionar como formas eternas e imóveis.

Durante a Idade Média a questão dos universais – entidades abstratas eternas e independentes – foi largamente difundida. No contexto das disputas metafísicas que procuram provar o estatuto ontológico dos universais é comum a formulação de uma armadilha disjuntiva<sup>10</sup>. O medievalista P. V. Spade ilustra da seguinte maneira: “Existem universais no mundo? Uma resposta afirmativa é o realismo, uma resposta negativa é o nominalismo”<sup>11</sup>. Ao se considerar a questão desta forma, negligencia-se a possibilidade de uma terceira ou quarta via de abordagem do problema. Se assim for, deveríamos considerar que Spinoza ou bem é nominalista, ou bem é realista. Mas e se em sua filosofia não encontrarmos caminho para nenhum dos dois tipos? É comum, entretanto, intérpretes clássicos classificarem-no como um nominalista, como se ele fosse defensor da tese segunda a qual as palavras são *flatus vocis*, vazias de significado e de realidade, incapazes de trazer conhecimento sobre as coisas. Mas, e esta é a hipótese que levanto neste trabalho, na medida em que entendermos a natureza da linguagem – enquanto modo da extensão em relação unívoca com modos do pensamento, e necessária na medida em que todas as coisas são necessárias, Spinoza não poderá ser interpretado como um nominalista estrito. Deveremos, portanto, investigar a relação entre linguagem e

<sup>9</sup> Vinciguerra, I. Spinoza et les signes. La genèse de la imagination. p. 284.

<sup>10</sup> “disjunctive trap” – expressão cunhada em 1950 por Haserot no artigo “Spinoza e o Estatuto dos Universais”.

<sup>11</sup> LIBERA, ALAIN. *La querelle des universaux: De Platon à la fin du moyen age*. p. 18.

<sup>7</sup> YOVEL, YIRMIYAHU. Espinosa e outros Hereges. Estudos Gerais. Série Universitária. Imprensa Nacional Casa da Moeda. p. 7.

<sup>8</sup> Vinciguerra, p. 285, nota 1.

realidade, linguagem e ontologia, e mostrar que a escolha dos vocábulos em questão – a saber, Deus, Natureza e Substância, não é arbitrária. Se a escolha tiver sido arbitrária, então deveremos concordar com a tese de que para Spinoza a palavra é impotente, incapaz de estabelecer ordem, esvaziada de todo conteúdo. Por outro lado, se a escolha tiver sido necessária para a construção mesma do sistema espinosano, então ela deve ter um estatuto mais elevado do que o de um nome vazio. A hipótese não-nominalista baseia-se na evidência de que as palavras não são vazias, mas também não carregam um sentido único e verdadeiro. Ao contrário, elas podem expressar vários sentidos, que somente se individualizam num contexto de uso. O sentido das palavras não está, então, em repouso, e são inseparáveis de um encadeamento causal tanto relativo à ordem das ideias quanto à ordem das coisas. Neste plano da experiência, os falantes capturam sentidos novos e geram outros, de acordo com o uso que pode ser feito da linguagem, e ainda, as palavras também mantêm significações anteriores, porque além de expressarem ideias, se referirem a fatos, acontecimentos, coisas e elementos singulares, palavras são componentes da memória e carregam certa carga histórica. Deste modo, as palavras têm o mesmo grau de imanência que as ideias e as coisas e como consequência, por conta dos efeitos corpóreos, os significados têm sua dimensão real. E, neste sentido, isto consistiria em um realismo de Spinoza? Talvez seja um certo tipo, mas não é, definitivamente, o realismo platônico com o qual estamos acostumados. Isto porque, a dimensão real do significado não ocorre devido à postulação de entidades extra-mundo que garante sua existência, mas decorre do modo próprio da mente, em concomitância com os fatos e as coisas do mundo material. Etienne Balibar prefere chamar Spinoza de nominalista, mas adjetiva como “nominalismo democrático”<sup>12</sup>, diferenciado de outros porque afirma igualitariamente todos os nomes da verdade. Este tipo de nominalismo é importante porque afirma um modo de subversão do sentido e das evidências de nossa presença no mundo. Diz ele que a autoevidência da verdade, enquanto índice de si mesma, não a poupa de conflitos significativos. Deste modo, a nominalização é, por sua vez, instrumento e resultado da interpelação da verdade, onde o nome é lugar ou espaço de discurso submetido à uma lei de repetição,

<sup>12</sup> BALIBAR, ETIENNE. *Lieux et Noms de la Vérité*. Éditions de l'aube. Monde em cours. pp. 14.

mas que também é espaço de fuga constante. Apesar da excelente descrição de Balibar, não parece justo classificar este pensamento com o título tradicional – isto é, ver um nominalismo em Spinoza. Mesmo que o nome não seja a representação de uma entidade fixa, ele expressa sentido e captura esta mobilidade própria ao significado. A linguagem e os significados são extremamente reais, não são nomes vazios ou uma pura tipologia. O único perigo é torná-los mais reais do que as coisas. Isto ocorreu durante a Idade Média, onde alguns representantes da Escola advogavam o ponto de vista de que os universais são mais perfeitos e mais férteis do que os particulares instanciados no mundo, pois seriam mais puros. A Escola segue, assim, a classificação de Aristóteles nos *Segundo Analíticos* que define os universais como “em repouso na alma como uma unidade fora da multiplicidade”, residindo “únicos e idênticos em todos os sujeitos particulares”<sup>13</sup>.

Marilena Chauí no artigo “O Fim da Metafísica” apresentado no *Colóquio Internacional Spinoza*, no ano passado em Córdoba na Argentina, explicou a arquitetura da estrutura metafísica da Escolástica e a função dos universais. Os Escolásticos, diz ela, desenvolveram um sistema metafísico da realidade onde o real se encontra disposto e ordenado de forma tal que o ser é capaz de se autoenunciar. O ser imprime, portanto, seu movimento em nosso intelecto para fazer-se conhecido, produzindo uma autoenunciação. Esta por sua vez corresponde ao discurso que nós dizemos sobre o ser, por meio de atribuições ou predicções, regradas pelos princípios de identidade, de não-contradição, por via do princípio de individuação e das operações das quatro causas postas por Aristóteles. Deste modo, o conhecimento age como ponte, que liga o discurso *do ser* ao discurso *sobre o ser*. A verdade, então, é pensada como correspondência entre estas duas formas de proferimento *adaequatio orationis et rerum*, segundo a formulação de Avicena e *adaequation intellectus rei*, na formulação de Tomás de Aquino. Este edifício metafísico é sustentado por um ser transcendente, que é causa primeira e causa final última, mas que não é predicado de todos os entes. O ser transcendente – Deus – cria; e as coisas criadas participam dele por analogia, porque criador e criado não compartilham o mesmo sentido do ser. Como consequência, a metafísica, afirma Chauí é “ciência do possível porque seu objeto são os transcendentais segundo os quais se

<sup>13</sup> ARISTÓTELES. *Segundos Analíticos* II, 19.

definem os universais como essências possíveis aptas à existência, que passam a existir por um ato da vontade criadora”<sup>14</sup>. Pela interpretação de Avicena, o possível é introduzido na metafísica, onde forma e matéria são instrumentos do artesanato criador, sendo a matéria pura potencialidade que será atualizada pela forma que for pensada por Deus. A matéria é concebida como anterior à forma porque é pura potência e o ser em potência precede o ser em ato. Esta atualização decorre da ação de Deus que age de acordo com a liberdade de sua vontade. Na concepção de Avicena “a potência absoluta de Deus opera na absoluta contingência porém sua potência ordenada, por meio das leis da Natureza, torna necessário para nós o que em si é apenas possível”<sup>15</sup>. As essências inteligíveis que podem vir a existir são os universais, que, concebidos no intelecto divino são signos de onisciência e de onipotência. Já na concepção de Ockham, entre o intelecto e a vontade divina, entre potência absoluta e potência ordenada, não há distinção. Neste sentido a causalidade divina é sempre imediata e direta, e tanto o poder divino quanto a realidade estão imersos em uma contingência radical. De modo geral, o ponto principal da *metafísica do possível* advogada pelos representantes da Escola é a distinção entre potência e poder, entre *potentia* e *potestas*, que gera como consequência a ideia de uma vontade divina livre que escolhe entre possíveis contrários. E ainda, esta distinção dá lugar à abordagem teleológica, pois uma vez que a potência e o poder de Deus são livres e inteligentes – e assim pensam Tomas de Aquino e Duns Scott – este processo não é cego, mas dirigido por fins postos por elas mesmas.

Spinoza, por sua vez, rejeita o finalismo, a teleologia, a transcendência do ser e a contingência. E ainda, não aceita o caráter universal das essências e caracteriza toda essência como singular e idêntica apenas a si mesma. As essências e as coisas singulares são necessárias porque são modos do atributo da substância. Essência, diz ele, é “aquilo que sem a coisa não pode ser nem ser concebida”<sup>16</sup>. Assim como o conceito de essência é outro para Spinoza, seu ‘Deus’ também é outro. Diz Chauí:

Deus não age para realizar um plano concebido por seu intelecto e desejado por sua vontade, não

age para criar um mundo para si nem para o homem, não age para prover as carências da criatura imperfeita, carente e defeituosa. [...] Deus não age por superabundância da essência e imensidão de potência (como costumava dizer a Escola), não age por excesso nem por falta (como seria se houvesse causa intrínseca ou extrínseca de seu agir, isto é, causa final), pois sua ação é seu ser na absoluta completude<sup>17</sup>.

Neste sentido, Deus não é um legislador, pois seguir as leis necessárias de sua própria natureza – ou seja, ser em sua absoluta completude – é não ter nada que se intercale entre o necessário e o possível. Deste modo, é impossível que a soma dos ângulos internos de um triângulo não some 180 graus, é impossível que de uma causa não se siga um efeito e também é impossível que Deus suspenda suas próprias leis por milagre, porque essa natureza que existe é perfeita. As categorias do possível e do contingente são, portanto, ilusões já que as coisas não podem ser diferentes do que elas são. Diz Deleuze:

A crítica de Spinoza possui dois pontos culminantes: não há nada de possível na Natureza, isto é, as essências de modo não existentes não são modelos ou possibilidades em um entendimento divino legislador; não há nada de contingente na Natureza, a saber, as existências não são produzidas pelo ato de uma vontade divina que, à maneira de um príncipe poderia ter escolhido outro mundo e outras lei.

O que é necessário, diz ele, é a existência da substância enquanto envolvida por sua essência e a produção pela substância de uma infinidade de modos. Enquanto causa de todas as coisas, a substância se diz no mesmo sentido que é causa de si. Ao invés de ser causa primeira e substrato que sustenta a multiplicidade, a substância em Spinoza é causa eficiente, imanente, concebida em si e por si. Deste modo, ao unir as referências das palavras Deus, Natureza e Substância, ressignificando-as e subvertendo o significado dado pela tradição, Spinoza dá um teor cognitivo distinto a elas. Parece que a inversão feita acaba em uma divinização da natureza e substancialização de Deus.

Mas esta divinização da natureza, não quer dizer que Spinoza é um panteísta. Afirmar a identidade entre Deus e o mundo é perder de vista o caráter infinito dos atributos, onde a extensão é apenas um deles. Ainda

<sup>14</sup> CHAUI, M. “O Fim da Metafísica”. Colóquio Internacional Spinoza Córdoba. pp. 3.

<sup>15</sup> CHAUI, M. *Ibid.* pp. 4.

<sup>16</sup> Spinoza, *Ética* II definição 2.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 8.

que Deus tenha expressividade material, a Natureza não é redutível à materialidade. Deste modo, Deus não pode ser identificado com o mundo, mas o contrário se segue. Ou seja, nada escapa à expressão divina, e o mundo material é ele mesmo um atributo de Deus<sup>18</sup>. O uso dos três vocábulos também é coerente com a crítica ao antropomorfismo, já que Deus no contexto do século XVII e da tradição antecedente era fruto da imaginação d'aqueles “que inventam que Deus, à semelhança do homem, é constituído de corpo e mente, e que está sujeito às paixões”<sup>19</sup>. A definição de Deus dada por Spinoza implica homogeneidade e se distancia de uma hierarquização e por isso, o uso que ele faz destes vocábulos é necessário na construção mesma de sua teoria, sendo indispensáveis para que sua filosofia se diferencie da tradição Escolástica e Aristotélica.

Voltemos, então, à questão inicial: o que o uso das palavras pode nos dizer de sua condição ou *status* ontológico? Em que medida a unificação dos vocábulos em uma isomorfia extensiva explica, ou seja, em que medida ela mostra o dinamismo e o movimento próprio à natureza da linguagem? Diz Pierre François Moreau: “Desta maneira, o uso regra a significação das palavras. Ele abra a linguagem à história. Ele impede a crença de que este domínio diga respeito apenas à razão. Este limite colocado à razão não é, de forma alguma, uma abertura ao irracional. Ele é o assentimento à experiência”<sup>20</sup>. O problema maior é que a natureza das palavras não é dada em si e sua função não é uma simples destinação natural. Assim, não sabemos por completo os detalhes da formação da linguagem e nem as causas que fazem uma palavra tomar uma certa função no interior dela. O que podemos explicar sobre a natureza da linguagem é pouco, e por isso, o recurso à experiência e ao uso. A linguagem, enquanto inserida necessariamente na ordem das causas, e fruto imanente das mesmas, é constituída, também, por elementos não linguísticos.

<sup>18</sup> Este comprometimento com uma infinidade dos atributos da natureza foi, de algum modo, também capturado por Russell que, em sua *Lectures on Logical Atomism*, afirma que não devemos deixar nossa familiaridade com a mente e a matéria cegar-nos para a possibilidade de haver outros muitos modos de se compreender a realidade. “Temos sempre que nos lembrar dos infinitos atributos da deidade em Spinoza. É provável que haja no mundo análogos destes infinitos atributos. Nós não temos conhecimento (acquaintance) com eles, mas não há razão para supormos que o mental e o físico exaurem todo o universo. Você não sabe o bastante sobre o mundo para tanto.”

<sup>19</sup> Ética I, Prop.15, escólio.

<sup>20</sup> Moreau, P-F. Livro já citado, pp. 338.

Diz Laurent Bove<sup>21</sup> que não há significação no real ele mesmo, não há significação nas coisas, mas as coisas são significadas por nós na medida em que nos relacionamos com elas. Por isso, pelo fato de não haver uma identidade de significados que seja geral e compartilhada por todos, Spinoza pode ser caracterizado como um nominalista. Mas nominalista na medida em que este conceito designa a irreduzibilidade dos indivíduos, ou seja, a afirmação de que só existem singularidades e que toda universalidade e todo modelo é ilusório. Ainda que este diagnóstico pareça adequado, ainda assim parece ser equívoca essa classificação. A palavra, enquanto representante de uma ideia tem a potência de expressar verdades adequadas, e neste sentido, de expressar algo que é independente tanto das palavras quanto das pessoas. Mas é fundamental lembrar que não há verdade nas palavras, apesar de que possamos encontrar talvez, uma verdade das palavras. Deste modo, o grau de adequação das mesmas está na disposição em que elas nos traz para a ideia verdadeira. As palavras geram efeitos e na medida em que estiverem bem organizadas em um texto, irão levar o pensamento em uma direção correta. Além disso, é com palavras que se compõe definições que, quando reais, expressam a gênese mesma da coisa definida.

Assim, a intenção de dizer e o sentido que se pretende expressar se vinculam diretamente com a concatenação de palavras no interior de cada discurso. Neste sentido, pensar a linguagem num campo de imanência é compreendê-la como uma função, como uma relação dinâmica entre as modificações do atributo pensamento e da extensão, onde através dela o conhecimento adequado sobre as coisas poderá se dá. A ranhura entre linguagem e ideia, entre linguagem e mundo torna-se densa quanto mais as palavras são tratadas como referenciais estanques de ideias e designadores rígidos de coisas. As palavras atingem a máxima potência quando elas são usadas de diferentes modos, em distintos contextos e com conotações que podem ser modificadas de acordo com a necessidade do falante. Neste sentido, a filosofia da linguagem de Spinoza não é nem realista nem nominalista, mas eu não saberia – e talvez isto não importe realmente – determinar uma classificação possível.



<sup>21</sup> Na palestra “Linguagem e Poder em Spinoza. A Questão da Interpretação” que ocorreu no dia 29 de outubro de 2008, no IFCS-UFJ, organizada pelo grupo de pesquisa SPIN do PPGF.

## Referências Bibliográficas

BALIBAR, Etienne. *Lieux et Noms de la Verité*. Éditions de l'aube. Paris, 1994.

BOVE, L. “Filosofia da Linguagem em Spinoza”, *L'Enseignement philosophique*, 1991, vol. 41, n 4, pp.16-33.

LIBERA, Alain. *La querelle des universaux. De Platon à la fin du moyen age*. Seuil. Paris, 1996.

MOREAU, P-F. *Spinoza, L'Expérience et L'Eternité*. PUF, 1994.

SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Ed. bilíngue latim-português. Autêntica, Belo Horizonte, 2007.

VINCIGUERRA, L. *Spinoza et les signes. La genèse de la imagination*. Vrin, Paris, 2005.

YOVEL, Yiirmiyahu. *Espinosa e outros Hereges*. Estudos Gerais. Série Universitária. Imprensa Nacional Casa da Moeda. Lisboa, 1993.



# A VIDA E O ESPÍRITO DO SENHOR BENOIT DE SPINOZA <sup>1</sup>

JEAN MAXIMILLIAN LUCAS <sup>2</sup>

TRADUÇÃO E NOTAS DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO <sup>\*</sup>

AINDA QUE POR FALTA DE UM BOM PINCEL,  
NÃO SE TENHA DESENHADO DO FAMOSO SPINOZA OS TRAÇOS,  
EM SENDO A SABEDORIA IMORTAL,  
SEUS ESCRITOS NÃO MORRERÃO JAMAIS <sup>3</sup>

## ADVERTÊNCIA<sup>4</sup> [DO EDITOR]<sup>5</sup>

Não há talvez nada que dê aos espíritos fortes um pretexto mais plausível de insultar a religião, do que a maneira com que seus defensores os tratam. Por um lado, eles consideram suas objeções com extremo desprezo, e por outro, eles solicitam com o mais ardente zelo a supressão dos livros que as contém, por considerá-los tão desprezíveis.

É preciso admitir que este procedimento prejudica a causa que eles defendem. Com efeito, se estavam seguros de sua bondade, temeriam eles que ela sucumbisse se fosse sustentada somente por boas razões? E se estavam plenos da firme confiança que inspira a verdade àqueles que combatem por ela,

<sup>\*</sup> Professor do CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e Coordenador do GT BENEDICTUS DE SPINOZA.

<sup>1</sup> **Nota do Tradutor:** Utilizamos como base para nossa tradução o texto *La vie de feu Monsieur Spinoza*, reproduzido em A. Wolf, in: *The Oldest Biography of Spinoza. Edited with translation, introduction, annotations by A. Wolf*. Nov York e Londres, publicado pela Kennikat Press, p. 91-128, em 1927 e republicada em 1970. Por sua vez, esta reprodução de Wolf foi baseada no *Codex T* e cotejada com o *Codex A*. Além desta, cotejamos nosso texto com a tradução feita por Atilano Domínguez, in: *Biografías de Spinoza. Selección, traducción, introducción, notas y índices por Atilano Domínguez*, publicada pela Alianza Editorial, Madri, p. 143-172, 1995; com a tradução de Mario Calés, *La Vida de Spinoza por uno de sus Discípulos*, in: *Obras Completas. Prologada por Abraham J. Weiss y Gregorio Weimberg, traducciones de Mario Calés y Oscar Cohan*, publicada pela Acervo Cultural, Buenos Aires, v. 5, p. 187-209, 1977, 5v; com a versão de Roland Caillois, *La Vie de Spinoza par un de ses Disciples*, in: *Spinoza Œuvres Complètes. Texte traduit, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrabi*, publicada pela Gallimard, Paris, p. 1340-1356, 1954, 1 v.; com a versão *La Vie et L'Esprit de Mr. Benoit de Spinoza*, de J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, publicada pela Verlag von Veit & Comp., Leipzig, [CONTINUA]

recorreriam às falsas vantagens e às más vias para fazê-la triunfar? Não se fundamentariam unicamente sobre sua força; e seguros da vitória, não se exporiam eles de boa vontade ao combate do erro com armas iguais? Aprenderiam eles a deixar a todo mundo a liberdade de comparar as razões de ambas as partes e de julgar por esta comparação, de que lado está a vantagem? Negar esta liberdade, não é dar lugar aos incrédulos de imaginarem que suas argumentações são temidas e que seria mais fácil suprimi-las do que fazer ver a falsidade?

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 1] p. 1-25, 1899; e por fim, com a tradução portuguesa *A vida do senhor Baruch de Espinosa, por um de seus discípulos*, de Éclair Antonio Almeida Filho, publicada pela Martins Fontes, São Paulo, p. 23-55, 2007. Estas obras cotejadas serão doravante citadas como *Reprodução de Wolf (RW)*, *tradução Atilano (TA)*, *tradução de Mario Calés (TMC)*, *tradução de Roland Caillois (VRC)\**, *versão de J. Freudenthal (VF)\*\** e a *tradução portuguesa (TP)*, respectivamente. Em algumas passagens, devidamente assinaladas (como **TW**), recorreremos também à tradução de Wolf para o inglês, *The life of the late Mr. de Spinoza, Op. cit.*, p. 41-75.

<sup>\*</sup> Segundo Atilano (Op. Cit. p. 25), foi a edição da *Nouvelles Littéraires* de 1735.

<sup>\*\*</sup> É a mesma de E. Saisset e de Pratt, e de VRC e VF.

Optamos por manter a grafia original para a maioria dos nomes próprios citados (inclusive o de Spinoza, grafado com s), bem como para os nomes de obras citadas pelo autor que não possuam tradução para o português. No entanto, sempre que nos referirmos a Spinoza em nossas Notas, utilizaremos a grafia mais usual atualmente, com z.

<sup>2</sup> **NT:** Segundo Wolf: “A resposta à questão [Quem foi o autor de *La Vie...*] só pode ser mais ou menos provável, pois os manuscritos são anônimos e a evidência não é absolutamente conclusiva” (Op. Cit., p. 20). Há duas possibilidades: Sr. de Saint-Glain e Jean Maximilian Lucas. Atualmente, os estudiosos inclinam-se para o segundo. Lucas, nascido em Rouen em 1636 ou 1646 e morto em Hague em 1697.

<sup>3</sup> Estas rimas não estão em [códex] **A**, nem na edição de 1719 das *Nouvelles Littéraires*, nem na edição de 1735; mas estão na página título da edição *Le Vier*, de 1719 (Nota em RW, p. 92). [**NT:** O fac-símile da página título da edição *Le Vier* ou manuscrito Towneley (**T**), reproduzido por Wolf, encontra-se em RW, em página não numerada, localizada entre as páginas 41-42. Ressalte-se que foi este texto que Wolf e Atilano Domínguez – que o designa como **H** (Cf. RW, p. 41-75 e AT, [CONTINUA]

Mas ainda que eles estejam persuadidos de que a publicação daquilo que escrevem de mais forte contra a verdade, longe de negá-la, serviria, ao contrário, para tornar seu triunfo mais espetacular e seu fracasso mais vergonhoso, eles, no entanto não ousaram ir contra a corrente, tornando pública *La vie et l'Esprit de Monsieur Benoit de Spinosa*.

Tiramos tão poucos exemplares que a obra não será menos rara do que se tivesse permanecida manuscrita. Foram às hábeis pessoas capazes de refutá-la que tivemos o cuidado de distribuir este pequeno número de exemplares. Não duvidamos em absoluto de que seguirão combatendo o autor deste escrito monstruoso e que eliminarão completamente o sistema ímpio de Spinosa, sobre o qual estão fundados os sofismas de seu discípulo. É este o objetivo que nos propomos ao mandar imprimir este Tratado, no qual os libertinos vão colher seus argumentos capciosos.

O damos sem nenhum corte nem polimento, afim de que esses senhores não digam de forma nenhuma que atenuamos as dificuldades para tornar a refutação mais fácil. Aliás, as injúrias grosseiras, as mentiras, as calúnias, as blasfêmias, que nele lemos com horror e execração, se refutam suficientemente por si mesmas e não podem mais do que voltarem para a confusão daqueles que as lançaram com tanta extravagância quanta impiedade.

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 3] Nota à p. 253-254), bem como nós também, (Cf. nota *supra*), utilizamos como base para nossas respectivas traduções].

No original:

*Si faute d'un pinceau fidèle,  
Du fameux Spinosa l'on n'a pas peint les traits;  
La sagesse étant immortelle,  
Ses Écrits ne mourront jamais.  
1719.*

<sup>4</sup> Não em [códex] A\* ou [códex] T\*\*, nem na edição das *Nouvelles Litteraires* da *La Vie de Spinosa* (1719); somente em algumas [CONTINUA] cópias da edição *Le Vier*, e não na edição de 1735. (Nota em RW, p. 131). [NT: Reprodução do texto em francês em RW, p. 131-133].

\* NT: RW define como Códex A o manuscrito de Paris, códex n° 2235, encontrado na *Bibliothèque de l' Arsenal* e como A' o manuscrito n° 2236, dessa mesma biblioteca, com o título de *La Metaphysique et l'Étique de Spinosa, son Esprit et sa Vie* e *La Vie et l'Esprit de Spinosa*, respectivamente. (RW, *Introduction*, p. 33).

\*\* NT: RW define como Códex T (Towneley, John) o manuscrito de Lucas (RW, *Introduction*, p. 33-35).

<sup>5</sup> NT: Somente em TA, p. 143.

## PREFÁCIO DO COPISTA<sup>6</sup>

Baruch ou Benoit de Spinosa se tornou um nome tão pouco honrado no mundo quanto à sua doutrina e à singularidade de seus sentimentos em termos de religião que, como diz o autor de sua *Vie* no começo desta obra, é necessário se esconder, quando vamos escrever sobre ele ou em seu favor, com tanto cuidado e com tanta precaução, como se fossemos cometer um crime. Entretanto, nós não acreditamos que devamos fazer mistério e não confessar que copiamos este escrito segundo o original, [do qual a primeira parte trata da vida desse personagem e a segunda fornece uma ideia de seu caráter.]<sup>7</sup>

O autor deste é de fato desconhecido, ainda que pareça ter sido composto por um de seus discípulos, como se explica muito claramente! Entretanto, se fosse permitido afirmar algo fundamentado sobre conjecturas, poderíamos dizer, e talvez com certeza, que toda a obra é de fato do falecido senhor Lucas, tão famoso [nessas províncias]<sup>8</sup> por suas *Quintessências*; mas, ainda mais por seus costumes e sua maneira de viver. Seja como for, a obra é rara o bastante para merecer ser examinada por pessoas de caráter. E é com esta única intenção que nos empenhamos em fazer uma<sup>9</sup> cópia. Eis todo o objetivo a que nos propomos, deixando aos outros o cuidado de fazer as reflexões que julguem oportunas propor<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Não em [códex] A ou [códex] T, somente em algumas cópias da edição *Le Vier* de 1719; mas está também na edição das *Nouvelles Litteraires*, na qual está simplesmente introduzida como "Preface", com a nota adicional: *Cette pièce m'a été envoyée avec la Preface: je la donne telle que je l'aie reçue*. \* Na edição de 1735 está incluído, com algumas omissões e adições, na parte intitulada *Avertissement*. (Nota em RW, p. 133).

\* Tradução: Esta peça me foi enviada com o Prefácio: eu a dou tal como a recebi.

<sup>7</sup> Os termos entre colchetes foram omitidos na edição de 1735. (Nota em RW, p. 134).

<sup>8</sup> Os termos entre colchetes encontram-se somente na edição das *Nouvelles Litteraires* publicada em 1735. (Nota em RW, p. 134).

<sup>9</sup> Na edição das *Nouvelles Litteraires* está *cette* [esta]. (Nota em RW, p. 134).

<sup>10</sup> No lugar deste último parágrafo, a edição de 1735 tem a seguinte declaração: *La plupart des Notes, et des Catalogue des Écrits de Spinosa, ont été ajoutés à cette nouvelle Édition par un autre de ses Disciples* \*. Isto já está fixado na página título dessa edição, na qual lemos: *La Vie de Spinosa par un de ses Disciples: Nouvelle Édition non tronquée [sic], augmentée de quelque Notes et du Catalogue de ses écrits par un autre de ses Disciple [sic] etc\*\**. (Nota em RW, p. 135). [NT: Mantivemos os itálicos e as iniciais em maiúsculas – ainda que não tenhamos compreendido a lógica das mesmas –, bem como a língua original das citações de RW].

\* Tradução: A maior parte das *Notas*, e do *Catálogo* [CONTINUA]

## A VIDA DO [FALECIDO]<sup>11</sup> SENHOR DE SPINOSA POR UM DE SEUS DISCÍPULOS

[1]<sup>12</sup> Nosso século é muito esclarecido, mas nem por isso é mais equitativo em relação aos grandes homens. Embora lhes devam suas mais belas luzes, e dessas se aproveitam por sorte, não podem suportar que os louvem, seja por inveja ou por ignorância; e é surpreendente que se faça ocultar, para escrever sua vida, como se faz para cometer um crime; particularmente se esses grandes homens se tornaram célebres por vias extraordinárias e desconhecidas das almas comuns. Por que então, sob o pretexto de fazer honrar as opiniões recebidas, por mais absurdas e ridículas, eles defendem sua ignorância, e sacrificam as mais sadias luzes da razão, e por assim dizer, a própria verdade? Porém, por mais risco que alguém corra nesta carreira tão espinhosa, eu teria bem pouco proveito da Filosofia desse [grande homem]<sup>13</sup> de quem eu empreendo escrever a vida, e as máximas, se temesse engajar-me. Eu receio pouco a fúria do povo, tendo a honra de viver numa república que deixa aos seus sujeitos a liberdade de sentimentos, e na qual os próprios desejos seriam inúteis para sermos felizes [e tranquilos]<sup>14</sup>, se as pessoas de comprovada probidade não fossem vistas sem ciúmes.

Se esta obra, que consagro à memória de um ilustre amigo, não for aprovada por todo mundo, pelo menos que a seja por aqueles que amam somente a verdade e que tenham alguma espécie de aversão ao vulgar impertinente.

### [I. JUVENTUDE E EXCOMUNHÃO]<sup>15</sup>

[2] Baruch de Spinoza era de Amsterdã, a mais bela cidade da Europa, e de origem muito medíocre. Seu pai, que era judeu [de religião]<sup>16</sup> e português [de

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 10] *dos Escritos de Spinoza*, foram acrescentados a esta *nova Edição* por um outro de seus discípulos. \*\* Tradução: *A Vida de Spinoza* por um de seus Discípulos: Nova Edição não truncada, aumentada de algumas Notas e do Catálogo de seus Escritos por um outro de seus discípulos etc.

<sup>11</sup> NT: Somente em RW (p. 93) e TW (p. 41).

<sup>12</sup> NT: Utilizaremos a numeração dos parágrafos introduzida por AT. Entretanto, nossa divisão dos parágrafos seguirá VF.

<sup>13</sup> Em [códex] A está: *ce grand homme*. (Nota em RW, p. 93).

<sup>14</sup> NT: Os termos entre colchetes não se encontram em RW, TW e TMC, mas encontra-se em TA, VRC, VF e TP.

<sup>15</sup> NT: Os subtítulos foram acrescentados como observações em AT (cf. Nota \* explicativa na página 253-254).

<sup>16</sup> NT: Os termos entre colchetes não se encontram em RW e TW, mas encontra-se em TMC, TA, VRC, VF e TP.

nação]<sup>17</sup>, não tendo o meio para desenvolvê-lo no comércio, resolveu lhe fazer aprender as letras hebraicas. Esta espécie de estudo, que é toda a ciência dos judeus, não era capaz de satisfazer um espírito brilhante como o seu. Ele não tinha quinze anos e já formulava dificuldades que os mais doutos entre os judeus resolviam a duras penas. E embora uma juventude tão grande não seja quase nada para a idade do discernimento, já era suficiente para ele se aperceber de que suas dúvidas embaraçavam seu mestre. Com medo de irritá-lo, ele fingia estar muito satisfeito com suas respostas, contentando-se em escrevê-las para delas se servir em tempo e lugar mais adequados. Como ele não lia nada além da Bíblia, tornou-se logo capaz de não necessitar mais de intérprete. Ele fazia reflexões tão corretas que os rabinos somente lhe replicavam como os ignorantes que, vendo sua razão exaurir-se, acusam àqueles que lhes pressionam demais, de ter opiniões pouco conforme a religião. Tão estranho procedimento lhe fez compreender que era inútil instruir-se com a verdade. “O povo não a conhece; aliás, acreditar cegamente nos livros autênticos é”, dizia ele, “muito amar os velhos erros”<sup>18</sup>. Resolveu então consultar somente a si mesmo, mas não poupando nenhum cuidado para descobri-la. É necessário ter o espírito grande e de uma força extraordinária, para conceber, aos vinte anos, um projeto desta importância. Com efeito, ele logo fez ver que não tinha nada empreendido temerariamente: porque começando a ler a Escritura toda de novo<sup>19</sup>, ele penetrou sua obscuridade, dando a conhecer os mistérios, e revelando a luz através das nuvens, atrás das quais tinham lhe dito que a verdade estava escondida.

Após o exame da Bíblia, ele leu e releu o Talmude com a mesma exatidão. E como não tinha ninguém que o igualasse na compreensão do hebreu, ele não encontrou nada difícil, nem nada também que o satisfizesse. Mas ele era tão judicioso, que quis deixar amadurecer seus pensamentos antes de aprová-los.

[3] Contudo, Morteira, homem célebre entre os judeus, e o menos ignorante de todos os rabinos de seu tempo, admirava a conduta e o gênio de seu discípulo. Ele não podia compreender que um jovem com tanta

<sup>17</sup> NT: O mesmo que a nota anterior.

<sup>18</sup> [Códex] A omite as aspas. (Nota em RW, p. 95).

<sup>19</sup> NT: Atilano é o único que traduz esta passagem como significando que Spinoza empregou uma nova maneira de ler as Escrituras. No original: “[...] *comenzando a leer de forma totalmente nueva la Escritura* [...]” (TA, p. 147, grifo nosso).

perspicácia fosse tão modesto. Para conhecê-lo a fundo, ele o testou de todas as maneiras, e admitiu, depois, que jamais encontrou nada a repreender, tanto em seus costumes, quanto na beleza de seu espírito. A aprovação de Morteira aumentou a boa opinião que se tinha de seu discípulo, não a ponto de lhe causar vaidade. Apesar de tão jovem, por uma prudência precoce, ele pouco se apoiava na amizade ou nos elogios dos homens. Além disso, o amor à verdade era de tal modo sua paixão dominante, que ele não via quase ninguém. Mas, qualquer precaução que tomasse [para se esquivar dos outros]<sup>20</sup>, há encontros que não se podem honestamente evitar, embora sejam eles frequentemente perigosos.

[4] Entre os mais ardentes [e os mais dedicados]<sup>21</sup> em estabelecer relações com ele, dois jovens, que se diziam ser seus amigos mais íntimos, suplicaram para que ele lhes dissesse seus verdadeiros sentimentos. Eles lhe mostraram que [quaisquer que fossem ele não teria nada a temer da parte deles, a curiosidade tinha como único objetivo esclarecer suas dúvidas]<sup>22</sup>. O jovem discípulo, surpreendido por um discurso tão pouco visto, ficou algum tempo sem responder-lhes; mas, vendo-se acossado [por sua inoportunidade]<sup>23</sup> ele lhes disse rindo, que “eles tinham Moisés e os Profetas que eram verdadeiros israelitas, e que eles tinham decidido tudo; que os seguissem sem escrúpulos, se eles eram verdadeiramente israelitas”. “A crer neles”, respondeu um dos jovens, “eu não vejo que haja um ser *imaterial*, que Deus não tenha nenhum corpo, nem que a alma seja *imortal*, nem que os *anjós* sejam uma substância *real*. O que lhe parece?” Continuou ele, dirigindo-se ao nosso discípulo. “Deus tem um corpo? E existem os anjos? É a alma imortal?” “Eu vejo”, disse o discípulo, “que não encontrando nada de imaterial ou de incorporeal na Bíblia, não há nenhum inconveniente em crer que Deus seja um corpo<sup>24</sup>, e tanto mais, que Deus sendo *grande*, assim como fala o [rei]<sup>25</sup> Profeta<sup>26</sup>, é impossível de compreender uma grandeza sem

extensão, e que, por conseguinte, não seja um corpo. Quanto aos espíritos, é certo que a Escritura não diz de modo algum que sejam substâncias reais e permanentes, mas simples fantasmas, nomeados anjos, porque Deus se serve deles para declarar sua vontade, de tal maneira que, os anjos e toda outra espécie de espírito, somente são invisíveis em razão de sua matéria muito sutil e diáfana, que só pode ser vista como vemos os fantasmas num espelho, em sonhos ou à noite; da mesma maneira que Jacob viu numa escada, dormindo, os anjos subirem e descenderem<sup>27</sup>. Eis porque não lemos que os judeus tenham excomungado os saduceus por não terem acreditado em anjos, pois o *Antigo Testamento* não diz nada de sua criação. Quanto à alma, por toda parte em que a Escritura se refere a ela, a palavra ‘alma’ é empregada simplesmente para exprimir a vida, ou para tudo o que está vivo. Seria inútil procurar nela alguma coisa sobre a qual se possa apoiar sua *imortalidade*. Pelo contrário, ela está visível em cem lugares, e não há nada mais fácil de provar; mas este não é o tempo nem o lugar de falar disso”. “O pouco que acaba de dizer”, replicou um dos amigos, “convenceria os mais incrédulos. Mas isto não é suficiente para satisfazer teus amigos, que precisam de alguma coisa mais sólida, e crescente que a matéria é muito importante para ser considerado superficialmente. Nós somente iremos deixá-lo agora com a condição de retomá-la uma outra vez.”

[5] O discípulo, que não procurava outra coisa do que terminar a conversa prometeu tudo o que eles queriam. Mas, na sequência, ele evitou [cuidadosamente]<sup>28</sup> todas as ocasiões nas quais [ele se percebia que]<sup>29</sup> eles procuravam reatá-la; e se recordando que raramente a curiosidade do homem tem boa intenção, ele estudou a conduta de seus amigos, na qual encontrou tanto a repreendê-los, que rompeu com eles e não quis mais lhes falar.

Seus amigos, ao se aperceberem do desejo que ele tinha, se contentaram em murmurar entre eles, enquanto acreditaram que era para testá-los. Mas, ao se verem sem esperança de poder dobrá-lo, eles juraram se

<sup>20</sup> NT: Os termos entre colchetes não se encontram em RW e TW, mas encontra-se em TMC, TA, VRC, VF e TP.

<sup>21</sup> NT: Os termos entre colchetes não se encontram em RW, TW e TMC, mas encontra-se em TA, VRC, VF e TP.

<sup>22</sup> NT: Os termos entre colchetes encontram-se entre aspas em TA e VF, em itálico em TMC, VRC e TP e em RW e TW não estão grifados e nem entre aspas.

<sup>23</sup> NT: Os termos entre colchetes não se encontram em RW e TW, mas encontra-se em TMC, TA, VRC, VF e TP.

<sup>24</sup> Em [Códex] A: *corps crée* [corpo criado]. (Nota em RW, p. 97).

<sup>25</sup> NT: O termo entre colchetes não se encontra em RW e TW, mas encontra-se em TA, TMC, VRC, VF e TP.

<sup>26</sup> NT: Salmos, 48, 1.

<sup>27</sup> No original: *Jacob vit dans une échelle en dormant les Anges monter et descendre*. Lucas translada a este diálogo novelesco ideias típicas de Spinoza, que remontam a 1659 e provavelmente antes da excomunhão. Cf. TTP 1-2 [*Tratado Teológico-Político*, cap. 1-2]; Ep. 52, 54, 56 a H. Boxel. (Nota em AT, p. 254).

<sup>28</sup> NT: O termo entre colchetes não se encontra em RW e TW, mas encontra-se em TMC, TA, VRC, VF e TP.

<sup>29</sup> NT: Os termos entre colchetes não se encontram em RW e TW, mas encontra-se em TMC, TA, VRC, VF e TP.

vingar; e para fazê-lo mais sensivelmente, começaram por desacreditá-lo junto à opinião popular. [Publicaram]<sup>30</sup> que “era um abuso acreditar que este jovem pudesse tornar-se um dia um dos *Pilares da Sinagoga*, que ele parecia mais o seu destruidor, pois tinha somente ódio e desprezo pela lei de Moisés; que eles o haviam frequentado baseados no testemunho de Morteira; mas que tinham reconhecido<sup>31</sup> que era um ímpio, e que era um abuso o rabino ter dele uma boa opinião, seu encontro lhes causava horror.”.

[6] Este falso boato, semeado na surdina, tornou-se logo público, e quando viram a ocasião propícia para avivá-lo, fizeram seu relatório aos juízes<sup>32</sup> da sinagoga, aos quais agitaram de tal maneira que<sup>33</sup> eles pensaram em condená-lo sem tê-lo entendido<sup>34</sup>.

Passado o ardor do primeiro fogo (os sacros ministros do templo não estão isentos de cólera [como todos]<sup>35</sup>), ele foi intimado a comparecer perante eles. Ele, que sentia que sua consciência não lhe reprovava nada, foi alegremente à *Sinagoga*, onde os juízes<sup>36</sup> lhe disseram com a face abatida, e como que roídas pelo zelo com a casa de Deus, “que após as boas esperanças que tinham concebido de sua piedade, eles tinham custado a crer no maldoso boato que circulava sobre ele, que o chamaram para saber a verdade, e que era com um aperto no coração que o citavam para dar conta de sua fé; que ele era acusado do [mais negro e do]<sup>37</sup> maior de todos os crimes, que é o desprezo pela lei; que eles desejavam ardentemente que ele pudesse se justificar;

<sup>30</sup> **NT:** O termo entre colchetes não se encontra em RW e TW, mas encontra-se em TA, VRC e VF. Em TP está “*declararam publicamente*” (Op. Cit., p. 29). Em TMC está “*Anunciarom*”. Mas, pelas palavras iniciais do próximo parágrafo (*Este falso boato, semeado na surdina [...]*), podemos concluir que foi um acréscimo posterior e inadequado.

<sup>31</sup> **NT:** Este parágrafo termina assim somente em RW e TW. A partir deste ponto, em TMC, TA, VRC, VF e TP, tem a seguinte redação: “[...] em suas conversações que era um verdadeiro ímpio, e que o rabino, apesar de tão hábil, estava errado e se enganara grosseiramente, se tinha dele tão boa opinião; e por fim, que seu encontro lhes causava horror.”.

<sup>32</sup> **NT:** O termo “juízes” somente foi empregado em RW e TW. Em TMC, TA, VRC, VF e TP, o termo utilizado foi “sábios”.

<sup>33</sup> **NT:** Neste ponto, TA e TP acrescentam “sem tê-lo ouvido” (cf. o original: “*sin haberlo oído*” e “*sem nem mesmo ouvi-lo*”, respectivamente).

<sup>34</sup> **NT:** No original: “*entendi*”.

<sup>35</sup> **NT:** Os termos entre colchetes não se encontram em RW e TW, mas encontra-se em TMC, TA, VRC, VF e TP.

<sup>36</sup> **NT:** Nesta passagem todos empregaram o termo “juízes”.

<sup>37</sup> **NT:** Os termos entre colchetes não se encontram em RW e TW, mas encontra-se em TMC, TA, VRC, VF e TP (usa o termo “*tenebroso*”).

mas, se estivesse convicto, não existiria suplício suficientemente severo para puni-lo.”.

Em seguida, eles lhe rogaram a dizer se era culpado; e, quando o viram negar, seus falsos amigos, que estavam presentes, avançaram, depuseram descaradamente que “eles o tinham ouvido ridicularizar os judeus, como gente supersticiosa, nascidos e educados na ignorância, que não sabiam o que é Deus, e que no entanto tinham a audácia de se dizerem seu povo, sem levar em consideração as outras nações. Quanto a lei, ela tinha sido instituída por um homem na verdade mais hábil que eles em matéria de política, mas que não era quase nada mais esclarecido que eles em Física e nem mesmo em Teologia; que com uma onça de bom senso se podia descobrir a impostura, e que era preciso serem tão estúpidos quanto os hebreus do tempo de Moisés, para confiarem neste galante homem.”<sup>38</sup>.

[7] Isto, acrescido [por seus libertinos]<sup>39</sup> ao que tinha dito de Deus, dos anjos e da alma, [e que seus acusadores não esqueceram de revelar,]<sup>40</sup> abala os espíritos, e lhes fazem gritar ANÁTEMA, antes mesmo que o acusado tenha tempo de se justificar. Os juízes<sup>41</sup>, animados por um santo zelo para vingar sua lei profanada, interrogam, pressionam, intimidam<sup>42</sup>. Ao que responde o acusado<sup>43</sup>, “Que suas caretas lhe causavam piedade, que confessaria o que foi dito no depoimento de tão boas testemunhas, se para sustentá-lo não fosse necessário somente razões incontestáveis.”.

Entretanto, Morteira sendo avisado do perigo em que estava o seu discípulo, correu imediatamente à sinagoga, onde sentou junto aos juízes, e lhe perguntou “se ele se lembrava<sup>44</sup> do bom exemplo que havia lhe dado? Se sua revolta era o fruto do cuidado que teve

<sup>38</sup> Lucas recolhe aqui as ideias de Spinoza sobre a história político-religiosa do povo judeu: TTP, 3-5, 17-18. (Nota em AT, p. 254). **[NT:** Esta nota refere-se ao sexto parágrafo da AT, que corresponde em nossa tradução a este parágrafo, juntamente com o anterior].

<sup>39</sup> **NT:** Os termos entre colchetes só se encontram em RW e TW, e não em TMC, TA, VRC, VF e TP.

<sup>40</sup> **NT:** Os termos entre colchetes não se encontram em RW e TW, mas encontra-se em TMC, TA, VRC, VF e TP.

<sup>41</sup> **NT:** Aqui também todos empregaram o termo “juízes”.

<sup>42</sup> **NT:** Este final só se encontra em RW, TW e TP. Em TMC, TA, VRC e VF a frase tem o seguinte final: “[...] interrogam, pressionam, ameaçam e tentam intimidar.”.

<sup>43</sup> **NT:** Esta frase em TMC, TA, VRC, VF e TP inicia-se como segue: “Mas a tudo isso o acusado não replica outra coisa senão [...]”.

<sup>44</sup> **NT:** Este termo só se encontra em RW e TW. Em TMC, TA, VRC, VF e TP o termo empregado foi “esqueceu”.

com sua educação? E se ele não temia tombar entre as mãos do Deus vivo? Que o escândalo já era grande, mas que ainda havia tempo de se arrepender.”

Depois que Morteira esgotou sua retórica, sem poder abalar a firmeza de seu discípulo, com um tom mais ameaçador, e como *chefe da Sinagoga*, lhe pressionou a se determinar pelo arrependimento ou pela pena, e assegurou-lhe de *excomungá-lo*, se não desse agora mesmo provas de arrependimento.

O discípulo, sem se espantar, replicou-lhe que “conhecia o peso de suas ameaças, e que em troca do trabalho que ele tivera para lhe ensinar a língua hebraica, queria também lhe ensinar a maneira de excomungar”. A estas palavras, o rabino em cólera vomitou todo seu fel contra ele, e após algumas frias reprovações, encerra a assembleia, saiu da *Sinagoga*, e jurou que só voltaria a ela com o raio na mão. Mas, por mais juras que tivesse feito, ele não acreditava que o seu discípulo tivesse a coragem de esperá-lo. Ele se engana em suas conjecturas; a sequência dos fatos lhe fez ver que se ele estava bem informado da beleza do espírito de Spinosa, ele não estava de sua força. Após o tempo que se empregou para mostrar-lhe o abismo em que estava a precipitar-se tendo passado inutilmente, fixaram o dia para excomungá-lo.

[8] No mesmo instante em que soube, ele se dispôs a se retirar, e bem longe de se assustar, disse a quem lhe trouxe a notícia: “Em boa hora! Não se está forçando-me a nada que eu não tivesse feito por mim mesmo, se eu não tivesse temido o escândalo. Mas, já que querem dessa forma, entro com alegria no caminho que me é aberto, com o consolo que minha saída será mais inocente do que foi a dos primeiros hebreus [fora do]<sup>45</sup> do Egito, embora minha subsistência não esteja melhor assegurada do que a deles<sup>46</sup>. Eu não levo nada de ninguém, e de qualquer injustiça que se me façam, posso me gabar que não têm nada a reprovar-me.”

[9] O pouco convívio em geral que teve por este tempo com os judeus o obrigou a fazê-lo com os cristãos, pelo que travou amizade com pessoas inteligentes que

<sup>45</sup> Somente em [códex] A (Nota em RW, p. 103).

<sup>46</sup> Ele está aludindo ao que é dito no *Êxodo*, Capítulo XII, versículo 35-36, que os hebreus levaram dos egípcios os vasos de ouro e dinheiro, e as vestimentas que lhes tinham sido emprestadas por ordem de Moisés\* [Deus]\*\*. [Isto não está em A]\*\*\*

\* Conforme TW e RW.

\*\* Conforme AT, TMC, VRC, VF e TP.

\*\*\* Nota em RW, p. 103.

lhe disseram do dano que era não saber nem o grego, nem latim, por mais versado que fosse no hebraico, no italiano e no espanhol, sem falar no alemão, no flamengo e no português, que eram suas línguas naturais. Ele compreendia suficientemente por si próprio como lhe eram necessárias estas línguas cultas; mas a dificuldade estava em encontrar o meio de aprendê-las, posto que não possuísse nem bens, nem linhagem, nem amigos nos quais apoiar-se. Como pensava constantemente nisso e comentava com todos, Van Den Enden, que ensinava com sucesso o grego e o latim, lhe ofereceu seus cuidados e sua casa, sem exigir-lhe outro reconhecimento senão o de ajudá-lo durante algum tempo a instruir seus alunos, quando se tornasse capaz de fazê-lo.

[10] Entretanto, Morteira, irritado pelo desprezo que seu discípulo manifestava por ele e pela [sua]<sup>47</sup> lei, transformou sua amizade em ódio, e saboreou, fulminando-lhe, o prazer que encontram as almas vis na vingança.

A *excomunhão*<sup>48</sup> dos judeus não tem nada de muito especial. Todavia, para nada omitir do que possa instruir o leitor, eu citarei aqui as principais circunstâncias. O povo estando reunido na Sinagoga, esta cerimônia que eles denominam de *Herem*<sup>49</sup>, inicia-se acendendo uma grande quantidade de velas negras, e abrindo o *Tabernáculo*, onde guardam os *Livros* [Tábuas]<sup>50</sup> da Lei. Após, o coro, situado num lugar um pouco elevado, entoa com voz lúgubre as palavras da *execração*, enquanto um outro [coro]<sup>51</sup> toca um corno<sup>52</sup>, e viram-se as velas para as fazer cair gota a gota em uma cuba cheia de sangue. O povo, animado por um santo horror e uma raiva sagrada à vista deste negro espetáculo, responde *amém* em tom furioso, e que testemunha os bons serviços que acreditam estar prestando a Deus, se despedaçassem o excomungado; o que sem dúvida fariam se o encontrassem nesse momento lá, ou ao saírem da Sinagoga. Sobre isto, cabe assinalar que o

<sup>47</sup> NT: O termo entre colchetes encontra-se em RW e TW, mas não se encontra em TMC, TA, VRC, VF e TP.

<sup>48</sup> Encontra-se no *Tratado de Seldenus, De jure natura et gentium*, a fórmula da excomunhão comum, da qual os judeus se servem para separar de seu grupamento os violadores de sua lei.

<sup>49</sup> Esta palavra em hebreu significa *separação*\*. [*Herim* em hebreu significa *separação*]\*\*.

\* Conforme TMC, TA, VRC, VF e TP.

\*\* Somente em RW e TW.

<sup>50</sup> Somente em [códex] A (Nota em RW, p. 105).

<sup>51</sup> Somente em TA, TW e VRC.

<sup>52</sup> Corno ou trombeta, chamado em hebreu de *sophar*.

som do corno, as velas viradas, e a cuba cheia de sangue, são circunstâncias que somente se observam em caso de blasfêmia, e que, fora esta, contenta-se em fulminar a *excomunhão*, como se fez com Spinosa, que não foi acusado de ter blasfemado, mas sim de ter faltado ao respeito com Moisés e com a Lei.

A *excomunhão* é de tal importância entre os *judeus* que nem os melhores amigos do excomungado ousariam prestar-lhe o menor serviço, nem mesmo lhe falar, sem incorrer na mesma pena. Assim, aqueles que receiam a doçura do isolamento, e a impertinência do povo, preferem sofrer qualquer outra pena que o *Anátema*.

[11] Spinosa, que tinha encontrado um asilo<sup>53</sup> onde acreditava estar a salvo dos insultos dos judeus, não pensava em outra coisa que avançar nas ciências humanas, na qual, com um gênio tão excelente quanto o seu, não podia duvidar que fizesse em muito pouco tempo um progresso bem considerável.

Entretanto os judeus, transtornados e confusos por ter falhado o golpe, e ver que aquele a quem eles tinham ousado perder, estava fora de seu alcance, imputaram-lhe um crime do qual não haviam podido convencê-lo. Falo dos judeus em geral, pois, ainda que aqueles que vivem do altar não perdoem jamais, não ousaria dizer que Morteira e seus colegas [eram os seus maiores inimigos]<sup>54</sup> fossem os únicos acusadores nesta ocasião. Ter-se subtraído a sua jurisdição, e subsistir sem sua ajuda, são dois crimes que lhes pareciam irremissíveis. Morteira, sobretudo, não podia gostar, nem tolerar que o seu discípulo e ele vivessem na mesma cidade, depois da afronta que acreditava ter sofrido. Mas como fazer para lhe expulsar? Ele não era chefe da cidade, como o era da *Sinagoga*. No entanto, a malícia é tão poderosa, quando associada a um falso zelo, que este velhote o conseguiu.

[12] Eis como ele o fez. Ele se fez escoltar por outro rabino de mesmo temperamento, foi encontrar os *magistrados*, aos quais representou<sup>55</sup> que se ele tinha excomungado Spinosa, não havia sido por razões comuns, mas por execráveis blasfêmias contra Moisés e contra Deus. Exagerou a impostura por todas as

<sup>53</sup> NT: Segundo Atilano, o “asilo” [...] *é sem dúvida a casa de Van Den Enden*. (Cf. Nota em AT, p. 255).

<sup>54</sup> Somente em RW e TW.

<sup>55</sup> NT: No francês original: *represente* (VF, p. 442), *representa* (RW, p. 107). Optamos por manter a base etimológica do termo em francês, ainda que pouco usual neste sentido, pois, pareceu-nos que o autor ao utilizá-lo teve a intenção de sugerir que Morteira estava representando um papel, uma farsa.

razões que um ódio santo pode sugerir a um coração irreconciliável, e demandou como conclusão, que o acusado fosse banido de Amsterdã.

Vendo o ímpeto [a maneira]<sup>56</sup> do rabino e com qual animosidade ele declamava contra seu discípulo, era fácil julgar que era menos um zelo piedoso que uma secreta raiva que o incitava a se vingar. Assim, os juizes ao se aperceberem disso, procuraram esquivar-se de suas queixas, enviando-as aos *ministros*. Porém estes, após examinarem o assunto, se sentiram embaraçados. Na maneira que o acusado se justificava, não encontravam nada de ímpio. Por outro lado, o acusador era rabino, e o cargo que ele ocupava os fazia lembrarem-se do seu, de tal forma que, tudo bem considerado, eles não podiam consentir em absolver a um homem, que seu semelhante queria perder, sem ultrajar o ministério. E esta razão, boa ou má, lhes fez dar sua conclusão em favor do rabino. [Tanto é verdade que os eclesiásticos, de qualquer religião que seja, *gentios, judeus, cristãos, maometanos*, são mais zelosos de sua autoridade do que da equidade e da verdade, e que estão todos imbuídos do mesmo espírito de perseguição]<sup>57</sup>.

[13] Os magistrados, que não ousaram contradizer-se por razões fáceis de adivinhar, condenaram o acusado a um exílio de alguns meses. Por este meio o rabinismo foi vingado. Mas é verdade que assim foi menos pela intenção direta dos juizes, do que para se livrarem das queixas importunas do mais irritante e do mais incômodo de todos os homens. De resto, esta decisão, bem longe de prejudicar a Spinosa, ao contrário, secunda o desejo que ele tinha de deixar Amsterdã. Tendo aprendido das humanidades [ciências humanas]<sup>58</sup> o quanto um filósofo deve saber, ele tinha a intenção de se desprender da multidão de uma grande cidade, quando vieram inquietá-lo. Assim não foi a perseguição que o expulsou; mas o amor ao isolamento, onde não duvidava em absoluto que encontraria a verdade.

## [II. MATURIDADE: DE 1661 A 1673]

[14] Esta forte paixão, que não lhe dava descanso, o fez deixar com alegria [sua pátria]<sup>59</sup> a cidade que lhe havia visto nascer, por um povoado chamado

<sup>56</sup> Somente em RW e TW.

<sup>57</sup> NT: Esta parte entre colchetes não se encontra em RW e nem em TW.

<sup>58</sup> NT: Somente em RW, TW e TMC.

<sup>59</sup> NT: Somente em RW e TW [*native city*].

*Rijnsburg*<sup>60</sup>, onde, longe de todos os obstáculos, que só poderia vencer pela fuga, entregou-se inteiramente à Filosofia. Como havia poucos autores que fossem do seu gosto, recorreu as suas próprias meditações, estando determinado a provar até onde elas poderiam desenvolver-se. No que deu uma tão alta ideia da grandeza de seu espírito, que há seguramente poucas pessoas que tenham penetrado tão longe quanto ele nas matérias em que tratou.

[15] Permaneceu dois anos neste retiro, onde, apesar de toda precaução que tomasse para evitar qualquer contato com seus amigos, os seus mais íntimos amigos iam vê-lo de tempos em tempos, e somente o deixavam a duras penas. Seus amigos, cuja maioria era composta por *cartesianos*, lhe propunham dificuldades, que eles pretendiam que não pudessem ser resolvidas a não ser pelos princípios de seu mestre. Spinoza evitou que incorressem num erro em que os sábios estavam então, satisfazendo-lhes com razões inteiramente opostas. Mas, estranho é o espírito do homem e a força dos preconceitos; seus amigos, ao retornarem para suas casas, estiveram a ponto de serem espancados por terem afirmado em público que Descartes não era o único filósofo que merecia ser seguido.

[16] A maior parte dos ministros, preocupados com a doutrina deste grande gênio, zelosos do direito, que acreditavam possuir, de serem infalíveis em sua escolha, clamam contra um boato que os ofende, sem nada esquecer do quanto sabem para sufocá-lo na fonte. Mas, apesar de seus esforços, o mal crescia de tal maneira, que estava a ponto de estourar uma guerra civil no império das letras, quando determinaram que se rogasse a nosso filósofo explicar-se abertamente em relação a Descartes. Spinoza, que não queria nada mais do que a paz, concordou de bom grado dedicar-se a este trabalho algumas horas de seu lazer e o fez imprimir em 1663<sup>61</sup>.

Nessa obra, ele prova geometricamente as duas primeiras partes dos *Princípios* do senhor Descartes, como diz no *Prefácio* pela pluma de um de seus amigos<sup>62</sup>. Mas, o que quer que tenha dito de bom a respeito do célebre autor, os partidários desse grande homem, para

desculpá-lo da acusação de *ateísmo*, fizeram depois tudo o que puderam para que caísse o raio sobre a cabeça de nosso filósofo, usando nesta ocasião a política dos discípulos de Santo Agostinho<sup>63</sup>, que para se lavarem da crítica que se lhes fazia, de se inclinarem para o calvinismo, escreveram contra esta seita os livros mais violentos. Mas a perseguição que os cartesianos incitaram contra o senhor Spinoza, e que durou toda a sua vida, bem longe de abalá-lo, fortificou-o na procura da verdade.

[17] Ele imputava a maior parte dos vícios dos homens aos erros do entendimento, e com medo de cair neles, se afunda ainda mais na solidão, deixando o lugar onde estava para ir a Voorburg<sup>64</sup>, onde acreditou que teria mais repouso. Os verdadeiros sábios que encontravam algo a questionar, assim que não o viram mais, prontamente o desenterraram, e o sobrecarregaram com suas visitas neste último povoado, como haviam feito no primeiro. E ele, que não era insensível ao sincero amor das pessoas de bem, acedeu à insistência para que deixasse o campo e fosse para alguma cidade onde eles pudessem vê-lo com menos dificuldade. Ele foi habitar então em *Haia*, que preferiu à *Amsterdã*, pois o ar lhe era mais saudável, e ali morou o resto de sua vida.

[18] De início ele só foi visitado por um pequeno número de amigos, que o faziam moderadamente. Mas este lugar agradável não ficava nunca sem viajantes, que procuravam ver o que merecia ser visto, os mais inteligentes dentre eles, quaisquer que fossem suas condições, acreditavam ter perdido a viagem se não tivessem visto Spinoza. E como os efeitos respondem ao renome, não havia sábio que não lhe escrevesse para ter esclarecidas suas dúvidas. Testemunha disto é o grande número de cartas que fazem parte do livro que foi impresso após sua morte<sup>65</sup>. Mas tanto as visitas que recebia quanto as respostas que devia dar aos sábios que lhe escreviam de toda parte, e suas obras maravilhosas, que fazem hoje nossa alegria, não ocupavam suficientemente este grande gênio. Ele empregava todos os dias algumas horas a preparar lentes para microscópios e telescópios, no que era excelente, de forma que se a morte não lhe tivesse

<sup>60</sup> Povoado a uma légua de Leiden. [NT: Esta nota encontra-se somente em TA e VF].

<sup>61</sup> NT: Trata-se do *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I & II more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt Eiusdem Cogitata Metaphysica* apud Johannem Riewerts (*Princípios de Filosofia Cartesiana - PPC* com os *Pensamentos Metafísicos - CM* em apêndice).

<sup>62</sup> Este amigo é Louis Meyer, médico de Amsterdã.

<sup>63</sup> Os “discípulos de Santo Agostinho” são os Jansenistas.

<sup>64</sup> Povoado a uma légua de Haia. [NT: Esta nota encontra-se somente em TA e VF].

<sup>65</sup> [Este livro contém suas últimas obras que foram impressas após sua morte e] \* Intitula-se *B. D. S. Opera Posthuma*, 1677, in-4º.

\* Esta parte apenas em AW e RW.

sobrevindo, é de se crer que tivesse descoberto os mais belos segredos da ótica. Ele era tão entusiasmado pela busca da verdade, que, apesar da saúde muito débil e da necessidade de repouso, o fazia, no entanto tão pouco, que ficou três meses inteiros sem sair de casa; até ao ponto de recusar ensinar publicamente na Academia de Heidelberg<sup>66</sup>, por medo deste emprego lhe distrair de seu desígnio.

[19] Após ter-se esforçado tanto para retificar seu entendimento, não há porque se admirar de que tudo o que tenha produzido é de um caráter inimitável. Antes dele a *Sagrada Escritura* era um santuário inacessível. Todos os que haviam falado dela, o haviam feito como cegos. Somente ele fala dela como um sábio em seu *Tratado de Teologia e Política*<sup>67</sup>, pois é certo que jamais homem algum conheceu tão bem quanto ele as antiguidades judaicas.

<sup>66</sup> Charles-Louis, eleitor palatino, ordenou que lhe oferecessem uma cátedra de professor de Filosofia em Helderberg, com uma ampla liberdade de filosofia; mas ele agradeceu a sua alteza com muita polidez. [NT: Esta nota não se encontra em RW e TW.]

<sup>67</sup> [O título latino é *Tractatus Theologico-Politicus*. Esta obra foi traduzida ao francês pelo Senhor de S. Glain, de Angers, capitão ao serviço dos Estados e que trabalhou depois na *Gazzeete de Rotterdam* [Amsterdã]\*. Havia sido calvinista, mas assim que conheceu a Spinoza, tornou-se um de seus discípulos e um de seus maiores admiradores. Ele intitula sua tradução *La Clef du Sanctuaire*. Mas como este título provocou muito alvoroço, sobretudo nos países católicos, para facilitar a venda julgou a propósito mudá-lo na segunda edição para *Traité des cérémonies superstitieuses des juifs tant anciens que modernes*; e pela mesma razão, quando se fez a terceira edição, foi intitulado *Réflexions curieuses d'un esprit désintéressé.*\*\* Intitula-se *Tractatus Theologico-Politicus*, etc., Hamburgi, 1670, in-4°. Este livro foi traduzido ao francês e publicado com três diferentes títulos: 1° *Réflexions curieuses d'un esprit désintéressé sur les matières les plus importantes au salut, tant public que particulier*, Cologne, 1678, in-12°. 2° Com o de *La Clef du Sanctuaire*. 3° E por fim, com o de *Traité des cérémonies superstitieuses des juifs tant anciens que modernes*, Amsterdam, 1678, in-12°.

Estes três títulos não provam que se tenha feito três edições deste livro. Com efeito, nunca houve mais do que uma. Mas o livreiro fez imprimir sucessivamente estes [três]\*\*\* diferentes títulos para enganar os inquisidores. [A respeito do autor da tradução francesa, as opiniões estão divididas.]\*\*\*\* Uns a atribuem ao senhor de Saint-Glain, autor da *Gazzeete de Amsterdam*. Outros pretendem que seja o senhor Lucas, que se tornou célebre pelas *Quintessences*, sempre recheadas com novas invectivas contra Louis XIV. O que há de certo é que este último era amigo e discípulo do senhor Spinoza, e que é o autor desta *Vida* e da obra que a segue.

\* Inserção de AT (Cf. Nota ao parágrafo 19, *Op. Cit.*, p. 256).

\*\* Esta parte entre colchetes somente em RW (nota na p. 137) e AT (nota na p. 256).

\*\*\* Termo entre colchete somente em AT (Nota p. 256).

\*\*\*\* Termos entre colchetes somente em RW (nota na p. 135-136).

Embora não exista ferida mais perigosa que aquela da maledicência, e nem menos fácil de suportar, jamais se lhe ouviram falar com ressentimento contra os que o despedaçaram. Mesmo com muitos tendo se esforçado por descrever esse livro com injúrias plenas de fel e amargura, no lugar de se servir das mesmas armas para destruí-los, ele se contentou em esclarecer<sup>68</sup> os trechos dos quais eles tinham dado um falso sentido, temendo que sua malícia ofuscasse as almas sinceras. Se esse livro lhe suscitou uma torrente de perseguidores, não foi porque é somente hoje que se interpreta mal o pensamento dos grandes homens, e que a grande reputação é mais perigosa que a má.

[20] [Ele teve a vantagem de ser conhecido pelo senhor pensionário J. De Witt, que quis aprender com ele as matemáticas, e que com frequência lhe dava a honra de consultá-lo sobre matérias importantes.]<sup>69</sup> Mas tinha tão pouco empenho pelos bens da fortuna, que depois da morte do senhor De Witt, que lhe dava uma pensão de duzentos florins<sup>70</sup>, depois de mostrar o documento de seu mecenas a seus herdeiros, que alegavam dificuldades em mantê-la, lhes entregou este com tanta tranquilidade como se tivesse outros fundos com que contar. Esta maneira desinteressada os fez refletirem, e eles lhe concederam com alegria o que tinham acabado de negar-lhe.

E era esta a sua melhor fonte de subsistência, pois do pai não herdara mais do que certos negócios emaranhados. Ou, antes, os judeus com os quais este bom homem tinha negociado, pensando que seu filho não teria a paciência de desfazer os emaranhados, o enredaram de tal maneira, que ele preferiu abandonar tudo, que sacrificar seu repouso a uma esperança incerta.

[21] Era tal a sua inclinação a não fazer nada para ser percebido ou admirado pelo povo, que após sua morte, recomendou que não se colocasse o seu nome em sua *Moral*, dizendo que tais sentimentos eram indignos de um filósofo.

<sup>68</sup> Esses esclarecimentos foram traduzidos para o francês e se encontram no fim do *La Clef du Sanctuaire*. Eles não estão em nenhuma edição latina desse livro. Há duas, uma in-4°, como nós indicamos na nota precedente, e a outra in-8°, a qual se acrescentou o tratado intitulado *Philosophia S. Scripturae interpres*, que se pretende que seja o senhor Louis Meyer o autor. Estes dois tratados estão juntos sob o título *Danielis Hensii* [sic] *Operum Historicorum Collectio*, pars 1 e 2, in-8°, Ludg. Bat., 1673.

<sup>69</sup> NT: Este trecho entre colchetes está ausente em RW e TW.

<sup>70</sup> NT: Em RW e TW está "francos" (francos).

[22] Sua reputação era tal que não se falava em outra coisa nos círculos intelectuais. O príncipe de Condé, que estava em Utrecht ao começar as últimas guerras [a guerra de 1672]<sup>71</sup>, lhe envia um salvo-conduto com uma carta gentil, para o convidar a ir vê-lo. Spinoza tinha o espírito muito bem formado e sabia bem o que devia a pessoas de tão alto grau, para ignorar neste encontro o que era devido à sua Alteza. Mas como jamais deixava sua solidão a não ser para a ela retornar o mais rapidamente, uma viagem de algumas semanas o deixou indeciso.

Enfim, após algumas delongas, seus amigos o determinaram a pôr-se a caminho. Entretanto, uma ordem do rei de França havia chamado o príncipe a outro lugar; e o senhor de Luxemburgo, que o recebeu em sua ausência, lhe fez mil agradamentos, e lhe assegurou da benevolência de sua alteza. Esta multidão de cortesãos não surpreende em absoluto nosso filósofo. Ele tinha uma educação mais próxima da corte, que de uma cidade comercial, como aquela em que havia nascido, e da qual podemos dizer que ele não tinha nem os defeitos, nem os vícios. [Ainda que esse gênero de vida fosse inteiramente oposto à suas máximas e a seu gosto, ele se sujeitou a ele com tanta complacência quanto os próprios cortesãos.]<sup>72</sup>

O *Príncipe*, que queria vê-lo, mandou várias vezes que o esperasse. Os curiosos que o apreciavam, e encontravam sempre nele novos motivos para apreciá-lo, estavam encantados com que sua alteza o obrigasse a esperar. Após algumas semanas, quando o *Príncipe* comunicou que não poderia retornar a Utrecht, todos os curiosos dentre os franceses se desgostaram; pois, malgrado as ofertas obsequiosas que lhe fez o senhor de Luxemburgo, nosso filósofo no mesmo instante despediu-se deles [e retornou a Haia]<sup>73</sup>.

### [III. APOLOGIA DE SPINOZA: VIRTUDES E FEITOS]

[23] Ele possuía uma qualidade tanto mais estimável quanto que raramente se encontra num filósofo: era extremamente limpo, e jamais saía sem que se notasse em seus trajes o que distingui o homem íntegro do pedante. “Não é”, dizia ele, “este ar sujo e negligente que nos torna sábios; ao contrário”, acrescentava, “esta negligência afetada é a marca de uma alma baixa na qual a sabedoria não se encontra em absoluto, e na

<sup>71</sup> NT: Estes termos somente em RW e TW.

<sup>72</sup> NT: Este trecho entre colchetes somente em AW, RW e VF.

<sup>73</sup> NT: Este trecho entre colchetes está ausente em RW e TW.

qual as ciências não podem engendrar mais do que impureza e corrupção.”

Não só as riquezas não o tentavam como também não temia as consequências desagradáveis da pobreza. A [Sua]<sup>74</sup> virtude o havia colocado acima de todas estas coisas; e embora não estivesse nas boas graças da fortuna, jamais a adulou nem murmurou contra ela. Se sua fortuna foi das mais medíocres, sua alma, em recompensa, foi das [maiores e das]<sup>75</sup> melhores dotadas de tudo aquilo que faz os grandes homens. Ele era liberal numa extrema necessidade, emprestando do pouco que tinha pela bondade de seus amigos, com tanta generosidade como se estivesse na opulência. Tendo sabido que um homem que lhe devia duzentos florins<sup>76</sup> tinha ido à bancarrota, bem longe de se chatear, disse sorrindo: “é preciso retirar do meu ordinário para reparar esta pequena perda; é a este preço”, acrescentou ele, “que se compra a firmeza”. Eu não relato esta ação como algo de espetacular. Mas, como não há nada em que o gênio apareça mais do que nestes tipos de pequenas coisas, eu não a pude omitir sem escrúpulo.

[24] [Ele era tão desinteressado quanto menos desinteressados eram os devotos que mais gritavam contra ele. Nós já vimos uma prova<sup>77</sup> de seu desinteresse; vamos agora reportar uma outra, que não lhe fará menos honra. Um de seus amigos íntimos<sup>78</sup>, homem em boa situação financeira, queria dar-lhe de presente dois mil florins, para que pudesse viver mais comodamente, ele recusa com sua polidez habitual, dizendo-lhe que não os necessitava. Com efeito, era tão moderado e sóbrio<sup>79</sup>, que mesmo com bem poucos bens, não lhe faltava nada. “A natureza”, dizia ele, “contenta-se com pouco, e quando ela está satisfeita, eu também estou”.

Mas não era menos justo que desinteressado, como veremos. O mesmo amigo que quis lhe dar dois mil florins, não tendo esposa e nem filhos, planejou fazer um testamento a seu favor e lhe instituir seu legatário universal. Ele lhe falou disso e quis seu consentimento. Porém, longe de dar sua aprovação, o senhor Spinoza lhe argumenta tão vivamente que ele estaria agindo contra a equidade e contra a natureza, se em prejuízo

<sup>74</sup> NT: Somente em TW e RW.

<sup>75</sup> Somente em A (nota em RW, p. 117).

<sup>76</sup> NT: Em RW e TW está “*francs*” (francos).

<sup>77</sup> Vide *supra*.

<sup>78</sup> O senhor Simon de Vries.

<sup>79</sup> Não gastava seis soldos por dia, fazendo a média, e não bebia mais do que uma pinta de vinho ao mês.

de seu próprio irmão, ele dispusesse de sua sucessão em favor de um estranho; por mais amigo seu que fosse, que seu amigo se rendesse a estes sábios conselhos e deixasse todos os seus bens a quem<sup>80</sup> devia naturalmente ser seu herdeiro, mas com a condição, todavia, de que este assinasse uma pensão vitalícia de quinhentos florins a nosso filósofo. Admiremos também aqui o seu desinteresse e sua moderação; ele considera esta pensão muito alta, e a reduz a trezentos florins. Belo exemplo, que será pouco seguido, sobretudo pelos eclesiásticos, pessoas ávidas do bem alheio, que, abusando da fraqueza dos velhos e dos devotos que eles envaidecem, não somente aceitam sem escrúpulo as heranças com prejuízo dos herdeiros legítimos, mas recorrem mesmo à sugestão para obtê-las.

[25] Mas, deixemos estes tartufos e retornemos ao nosso filósofo.]<sup>81</sup> Por não ter tido a saúde perfeita durante toda a sua vida, havia aprendido a sofrer desde sua mais tenra juventude; assim, homem algum jamais entendeu melhor esta ciência do que ele. Não buscava o consolo mais que em si mesmo, e se era sensível a alguma dor, era à dor do outro. “Crer que o mal é menos rude quando ele nos é comum com muitas outras pessoas, é”, dizia ele, “uma grande marca da ignorância, e é ter bem pouco bom senso, utilizar como consolo as penas comuns.”

[26] É com este estado de espírito que derramou lágrimas quando viu seus concidadãos despedaçarem seu pai<sup>82</sup> comum; e ainda que soubesse melhor que ninguém no mundo do que os homens eram capazes, ele não deixou de estremecer a vista deste [horrível e]<sup>83</sup> cruel espetáculo. Por um lado, via cometerem um parricídio sem precedentes e uma ingratidão extrema; por outro, via-se privado de um ilustre mecenas e do único apoio que lhe restava. Era demasiado para abater uma alma comum; porém, uma alma como a sua, acostumada a superar as perturbações interiores, não temia sucumbir. Como ele era sempre senhor de si, rapidamente superou este terrível acidente. Do qual um de seus amigos, que pouco o deixava, tendo testemunhado esta atitude, surpreendeu-se, replicou

<sup>80</sup> A seu irmão.

<sup>81</sup> NT: Em RW e TW este parágrafo 24 e esta primeira linha do parágrafo 25 são dados em nota separada do texto (p. 137-138 e p. 85-86, respectivamente).

<sup>82</sup> O senhor de Witt, pensionário\* de Holanda.

\* É o nome que se dava ao líder do poder executivo, nas Províncias Unidas no século XVII. Era ao mesmo tempo o líder da província da Holanda.

<sup>83</sup> NT: Estes termos entre colchetes estão ausentes em RW e TW.

nosso filósofo: “De que nos serviria a sabedoria, se, ao cairmos nas paixões do povo, nós não tivéssemos a força para nos restabelecermos por nós mesmos?”.

[27] Como não estava comprometido com nenhum partido, não tinha que pagar a nenhum. Ele deixava a cada um a liberdade de seus preconceitos; mas ele sustentava que a maior parte era um obstáculo à verdade; que a razão era inútil, se nós negligenciássemos em usá-la, e que se proíbe o seu uso, quando se trata de escolher. “Eis”, dizia ele, “os dois maiores e mais comuns defeitos dos homens, a saber, a preguiça e a presunção. Uns afundam debilmente numa crassa ignorância, que os coloca abaixo das bestas; os outros se erguem como tiranos sobre os espíritos dos simples, lhes dando por oráculos eternos um mundo de [falsas ideias, ou]<sup>84</sup> falsos pensamentos. Eis aí a fonte dessas crenças absurdas das quais os homens são presunçosos, e o que os divide a uns e outros, e que se opõe diretamente ao objetivo da natureza, que é o de torná-los uniformes, como crianças de uma mesma mãe. Eis porque, ele dizia, que somente aqueles que tinham se libertado das máximas de sua infância, poderiam conhecer a verdade, que era necessário fazer esforços extraordinários para superar as impressões do hábito e apagar as falsas ideias, das quais o espírito dos homens estão cheios, antes que seja capaz de julgar as coisas por si mesmo. Sair deste abismo era”, segundo dizia, “um milagre tão grande quanto o de ordenar o caos.”.

[28] Não há porque então surpreendermo-nos por ele ter feito durante toda sua vida guerra à superstição. Além de ser dotado para isso por uma inclinação natural, os ensinamentos de seu pai, que era homem de bom senso, contribuíram muito para reforçá-la. Este bom homem havia lhe ensinado a não confundi-la com a sólida piedade, e querendo pôr a prova o seu filho, que não tinha ainda dez anos, ordenou-lhe ir receber um dinheiro que lhe devia certa mulher velha de Amsterdã. Ao entrar na casa dela, viu que estava a ler a Bíblia; ela fez-lhe sinal para que a esperasse terminar sua prece. Quando ela terminou, o menino disse-lhe de seu encargo, e esta boa velha tendo contado seu dinheiro, disse: “Eis”, mostrando-lhe o dinheiro sobre a mesa, “o que eu devo a seu pai. Possa você ser um dia homem tão honesto quanto ele; ele jamais se afastou da Lei de Moisés, e o céu não te bendirá, enquanto não o imitares”. Ao acabar estas palavras ela pegou o dinheiro para colocá-lo na bolsa da criança. Mas ele,

<sup>84</sup> NT: Somente em RW e TW.

que se recordava de que esta mulher tinha todas as marcas da falsa piedade, da qual o seu pai já o tinha advertido, quis contar o dinheiro depois dela, malgrado a sua resistência; e encontrando dois ducados faltando, que a piedosa velha havia deixado cair numa gaveta por uma fresta feita para isto abaixo da mesa, ele confirmou seu pensamento. Inflado pelo sucesso desta aventura, e de ver que seu pai lhe aplaudiu, ele observava esta espécie de gente com mais cuidado que antes, e delas fazia troças tão finas que todo mundo se surpreendia.

[29] Em todas as suas ações a virtude era o seu objetivo. Mas, como não fazia desta uma pintura horrível, à imitação dos *estóicos*, ele não era inimigo dos prazeres honestos. É verdade que os do espírito eram o seu estudo principal, e os do corpo o tocavam pouco. Mas quando se encontrava com essas espécies de divertimentos, das quais não podemos honradamente dispensar, ele as tomava como uma coisa indiferente e sem perturbar a tranquilidade de sua alma, que preferia a todas as coisas imagináveis. Mas o que mais estimo nele é que, tendo nascido e sido criado no meio de um povo grosseiro, que é a fonte da *superstição*, ele não tenha mamado a amargura, e que tenha purgado seu espírito dessas falsas máximas das quais tantos se vangloriam. Estava inteiramente curado dessas opiniões insípidas e ridículas que os judeus têm de Deus. Um homem que sabia o objetivo da sã filosofia, e que, com o consentimento dos mais hábeis de nosso século, a punha melhor em prática; tal homem, digo, não era de se temer que ele pudesse imaginar de Deus o que este povo imagina. Mas, por não crer nem em Moisés e nem nos Profetas, quando se acomodam, como ele diz, à rudeza do povo, é uma razão para condená-lo? Eu li a maior parte dos filósofos, e asseguro de boa fé que absolutamente não há quem dê as mais belas ideias da divindade do que aquelas que [o falecido senhor]<sup>85</sup> Spinoza nos dá em seus escritos. Ele diz que: “quanto mais conhecemos a Deus, mais nós somos mestres de nossas paixões; que é neste conhecimento no qual encontramos a perfeita aquiescência do espírito e o verdadeiro amor de Deus, no que consiste nossa salvação, que é a beatitude e a liberdade.”

[30] São estes os principais pontos que segundo nosso filósofo são ditados pela razão, tocante à verdadeira vida, e ao soberano bem do homem. Comparemos com os dogmas do *Novo Testamento*, e veremos que é tudo a mesma coisa. A Lei de Jesus Cristo nos conduz ao amor

<sup>85</sup> NT: Somente em VRC e TP.

de Deus e do próximo, o que é propriamente o que a razão nos inspira, segundo o sentimento de Spinoza. Donde é fácil inferir que a razão pela qual São Paulo chama a religião cristã uma religião<sup>86</sup> racional, é que a razão a prescreveu, e é o seu fundamento<sup>87</sup>: o que se chama uma religião racional é – conforme relato de Orígenes –, tudo o que está submetido ao império da razão. Acrescente-se que um dos antigos Padres [Teofrasto,]<sup>88</sup>, assegura que devemos viver e agir segundo as regras da razão.

Eis aí os sentimentos que segue nosso filósofo, apoiado pelos pais da igreja e pela Escritura. Entretanto, ele é condenado; mas o é aparentemente por aqueles a quem o interesse leva a falar contra a razão, ou que jamais a conheceram. Eu faço esta pequena digressão para incitar os simples a sacudir o jugo dos invejosos e dos falsos sábios, que, não podendo suportar a reputação das pessoas de bem, as acusam falsamente de ter opiniões pouco conformes à verdade.

[31] Para retornar a Spinoza, ele tinha em suas conversas uma aparência tão simpática, e fazia comparações tão justas que insensivelmente fazia todo mundo aderir à sua opinião. Era persuasivo, ainda que não ostentasse falar nem polidamente e nem elegantemente. Ele se tornava tão inteligível, e seu discurso era tão repleto de bom senso que era quase impossível alguém não entendê-lo, ou não ficar satisfeito.

[32] Estes belos talentos atraíam a sua casa todas as pessoas razoáveis; e, a qualquer tempo que fosse, ele se encontrava sempre com o mesmo humor agradável. De todos aqueles que o frequentaram, não havia absolutamente nenhum que não lhe testemunhasse uma amizade particular. Todavia, como não há nada mais fechado do que o coração do homem, viu-se a seguir que a maior parte dessas amizades era enganosas, aqueles que mais lhe deviam, sem nenhum motivo, nem aparente nem real, o trataram da maneira mais ingrata do mundo. Esses falsos amigos, que aparentemente o adoravam, o caluniavam às ocultas, seja para cortejar os poderosos, que não amam as pessoas de espírito, seja para adquirir reputação, armando insídias.

Um dia, tendo sabido que um dos seus maiores admiradores esforçava-se para sublevar o povo e os

<sup>86</sup> Rom. XII, v. 1.

<sup>87</sup> Erasmo nas notas sobre esta passagem.

<sup>88</sup> NT: Somente em VF aparece no texto (nos demais está citado em nota).

magistrados contra ele, respondeu sem emoção: “Não é de hoje que a verdade custa caro; não será a maledicência que me fará abandoná-la”. Eu gostaria de saber se já foi visto alguma vez mais firmeza, ou uma virtude mais pura? Ou se jamais algum de seus inimigos fez algo que ao menos se aproximasse de tal moderação? Mas eu vejo bem que sua infelicidade foi ser demasiado bom e muito esclarecido.

[33] Descobriu a todo mundo o que se queria manter oculto. Achou a *Clef du Sanctuaire*<sup>89</sup>, no qual antes dele somente viam mistérios vãos. Eis porque, apesar de ter sido o homem de bem que foi não pôde viver em segurança.

[34] Ainda que nosso filósofo não fosse uma pessoa das mais severas, daquelas que consideram o casamento como um impedimento para o exercício do espírito, ele não contraiu matrimônio<sup>90</sup> no entanto, seja porque temia o mau humor de uma mulher, seja [porque o amor à Filosofia o ocupasse por inteiro]<sup>91</sup> por se entregar inteiramente à Filosofia e ao amor à verdade.

#### [IV. MORTE E PANEGÍRICO]

[35] Além de não ser de uma compleição muito robusta, sua grande aplicação ajudou ainda mais a debilitá-lo; e como não há nada que consuma mais que o trabalho noturno, seus incômodos tornaram-se quase contínuos, por causa da malignidade de uma pequena febre lenta, que contraiu durante suas [ardentes]<sup>92</sup> meditações. Se bem que, após ter definhado durante os últimos anos de sua vida, ele a terminou no meio de seu curso. Assim, ele viveu quarenta e cinco anos ou em torno disso, tendo nascido no ano de 1632<sup>93</sup>, e tendo cessado de viver em 21 de fevereiro de 1677.

[36] [Que se deseje saber também alguma coisa de seu porte e de seus traços; ele era de estatura mais para média do que para grande, com uma aparência muito agradável e que se insinuava de forma imperceptível.]<sup>94</sup>

<sup>89</sup> Alusão ao [É um livro que o autor fez em Latim, intitulado]\* *Tratado-Teológico Político*, que foi traduzido ao francês com o título de *Clef du Sanctuaire* [Chave do Santuário]\*\*.

\* Não em A (Nota em RW e TW, p. 125).

\*\* NT: Ver nossa nota *supra*.

<sup>90</sup> NT: Na verdade, muito provavelmente Spinoza não se casou por ser tísico desde muito cedo. E no século XVII, o primeiro tratamento da tísica era a total abstinência de qualquer forma de sexo.

<sup>91</sup> NT: Somente em RW e TW.

<sup>92</sup> NT: Somente em RW e TW.

<sup>93</sup> NT: Mais precisamente em 24 de novembro.

<sup>94</sup> NT: Somente em RW e TW (nos demais, citado somente em nota).

Era de estatura mediana. [Tinha os traços do rosto bem proporcionais, a pele bem morena, o cabelo negro e cacheado, as sobrelanceiras da mesma cor, os olhos pequenos, negros e vivos, uma fisionomia muito agradável e um aspecto português.]<sup>95</sup> Quanto ao espírito, ele o tinha grande e penetrante, e era de um humor totalmente complacente. Ele sabia temperar tão bem as brincadeiras, que os mais delicados e os mais severos lhe encontravam atrativos particulares.

[37] Seus dias foram breves; mas podemos dizer, no entanto, que viveu muito, tendo adquirido os verdadeiros bens que consiste na virtude, e não teria mais nada a desejar, após a alta reputação que conquistou com seu profundo saber.

[38] A sobriedade, a paciência e a veracidade não eram mais do que suas virtudes menores. Ele teve a felicidade de morrer no cume de sua glória, sem a ter maculado com nenhuma mancha, deixando ao mundo dos sábios e doutos o desgosto de verem-se privados de uma luz que não lhes era menos útil do que a luz do sol. Porque, ainda que não tenha tido a sorte de ver o fim das últimas guerras, em que os senhores dos Estados Gerais recuperaram o governo de seu império meio perdido, seja pela sorte das armas, seja por uma má escolha<sup>96</sup>; isto não foi para ele uma felicidade pequena, por ter escapado da tempestade que seus inimigos lhe preparavam. Eles o tinham feito odioso para o povo, porque ele lhes tinha dado o meio de distinguir a *hipocrisia* da verdadeira *piiedade* e de extinguir a *superstição*.

Nosso filósofo tem então muita sorte, não somente pela glória de sua vida, mas pelas circunstâncias de sua morte, que olhou com um olhar intrépido, segundo aqueles que estiveram presentes, como se estivesse satisfeito de sacrificar-se por seus inimigos, afim de que sua memória não fosse maculada com um parricídio.

[39] Somos nós, os que ficamos que estamos lamentando; são todos aqueles que seus escritos tenham retificado, e a quem sua presença era ainda um grande socorro no caminho da verdade. Mas, já que não se pode evitar a sorte de tudo o que vive, procuremos marchar sobre suas pegadas, ou ao menos, reverenciá-

<sup>95</sup> NT: Todo este trecho não se encontra em RW e nem em TW (em VF está entre colchetes).

<sup>96</sup> NT: Em TP: “Essa passagem diz respeito, é bem provável, à guerra territorial com a França de Luís XIV e seus aliados, que começou em 1672 e terminou em 1678, com a assinatura do Tratado de Nimègue.” (Op. Cit., p. 54).

lo com nossa admiração e louvor, se não podemos imitá-lo. É o que eu aconselho às almas sólidas, assim como seguir suas máximas e suas luzes, de tal forma que as tenham sempre ante os olhos e lhes sirvam de regra às suas ações. O que nós amamos e veneramos nos grandes homens, está sempre vivo e viverá por todos os séculos.

[40] A maior parte daqueles que viveram na obscuridade e sem glória permaneceram enterrados nas trevas e no esquecimento. Baruch de Spinoza viverá na recordação dos verdadeiros sábios e em seus escritos, que são o templo da imortalidade.

#### [V. APÊNDICE: CATÁLOGO DAS OBRAS DE SPINOZA]

[41] 1. *Renati Des Cartes Principiorum Philosophia, more geometrico demonstrata, per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt ejusdem Cogitata Metaphysica, etc.*, Amstelodami, *apud* Johannem Riewerts, 1663, in-4°.

2. *Tractatus theologico-politicus, etc.*, Hamburgi, *apud* Henricum Kunrath, 1670, in-4°. Esta mesma obra foi reimpressa sob o título de Danielis Hensii [sic] P.P. *Operum Historicum Collectio prima. Editio secunda, etc.*, Lugd. Batav., *apud* Isaacum Herculis, 1673, in-8°. Esta obra é mais correta do que a in-4°, que é a primeira.

3. *B.D.S. opera posthuma*, 1677, in-4°.

4. *Apologie de Benoit de Spinoza*, na qual ele justifica sua saída da sinagoga. Esta apologia, escrita em espanhol jamais foi impressa.

5. *Traité de l'Iris* ou do *Arc en ciel*, que jogou ao fogo<sup>97</sup>.

6. [O *Pentateuco*, traduzido em holandês, que ele também jogou ao fogo.]<sup>98</sup>

[42] Além das obras acima, das quais Spinoza é o verdadeiro autor, foram-lhe atribuídas também as seguintes:

1. *Luccii Antisti Constantis de jure Ecclesiasticorum, Liber Singularis, etc.*, Alethopoli, *apud* Caium Valerium Pennatum, 1665, in-8°.

O senhor Spinoza assegurou aos seus melhores amigos que não era o autor deste livro. Atribui-se ao senhor Louis Meyer, médico de Amsterdã, ao senhor Hermanus Schelius e ao senhor Van den Hooft (Hove),

que mostrou seu zelo nas Províncias Unidas contra o *Stat-boudérat*<sup>99</sup>. Todas as aparências indicam que foi este último o autor, e que ele o escreveu para se vingar dos ministros da Holanda, que eram grandes partidários da Casa de *Orange*, e que clamavam constantemente no púlpito contra o pensionário de Witt.

2. *Philosophia sacra Scripturae interpres, Exercitatio paradoxa*, Eleutheropoli, 1666, in-4°.

A voz pública credita esta obra ao senhor Luis Meyer. Este tratado foi reimpresso sob o título de Danielis Hensii [sic] P. P. *Operum Historicorum collectio secunda*. Lugd. Batav., *apud* Isaacum Herculis, 1673, in-8°.

[43] Todas as obras do senhor Spinoza, assim como as que lhe foram atribuídas, foram traduzidas ao holandês pelo senhor Jean Hendrik Glasmaker, o *Perrot de Ablancourt* de Holanda. Somente o *Tratado Teológico-Político* foi traduzido ao francês (cf. *supra*). Ver a *Vie do Senhor Spinoza*.

Um discípulo de Spinoza, chamado Abraham Jean Cuffeler, escreveu uma lógica segundo os princípios de seu mestre intitulada: *Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad Pantosophia principia manuducens*, Hamburgi, *apud* Henricum Kunrath, 1684, in-8°.



<sup>97</sup> NT: Isto não procede. Estas obras foram encontradas posteriormente.

<sup>98</sup> NT: Somente em RW e TW (nos demais, não é citado nem em nota).

<sup>99</sup> NT: Nome do cargo de Comandante militar das províncias Unidas, ocupado tradicionalmente pela Casa de *Orange*.

# PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA CARTESIANA, I

## AXIOMAS 4-11, PROPOSIÇÕES 5-8 \*

BENTO DE ESPINOSA

TRADUÇÃO DE HOMERO SANTIAGO <sup>1</sup>

### AXIOMAS

RETIRADOS DE DESCARTES<sup>2</sup>

IV. Há diversos graus de realidade ou entidade, pois uma substância tem mais realidade que um acidente ou modo, e uma substância infinita, mais que uma finita. E por isso há mais realidade objetiva na idéia de substância que na de acidente, e na idéia de substância infinita que na idéia de finita.

*Este axioma torna-se conhecido só a partir da contemplação de nossas idéias, de cuja existência estamos certos, já que são modos de pensar; com efeito, sabemos quanto de realidade ou perfeição a idéia de substância afirma da substância, e quanto a idéia de modo afirma do modo. Uma vez que seja assim, necessariamente também constatamos que a idéia de substância contém mais realidade objetiva que a idéia de acidente, etc. Vê o escólio da prop. 4.*

V. A coisa pensante, se veio a conhecer algumas perfeições de que careça, de imediato as dará a si, se estiverem em seu poder.

*Cada um observa isso em si, enquanto é coisa pensante; com o que (pelo esc. da prop. 4) estamos certíssimos disso, e pelo mesmo motivo não estamos menos certos do que se segue, a saber:*

VI. Na idéia ou conceito de toda coisa está contida a existência, ou possível ou necessária (vê o ax. 10 de Descartes)<sup>3</sup>. *Necessária no conceito de Deus, ou seja, do ente*

\* O texto latino que tomamos por base foi o da edição de Gebhardt (*Spinoza Opera*, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1972, v. 1); dentre as traduções consultadas, destacamos duas que nos foram de particular ajuda: a de Atilano Domínguez (*Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamentos metafísicos*, Madri, Alianza, 1988) e a de Emanuela Scribano (*Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*, Bari, Laterza, 1990). Todas as notas de Espinosa estão indicadas como tais.

<sup>1</sup> Professor do departamento de Filosofia da USP.

<sup>2</sup> Como já fizera com as definições, Espinosa toma os axiomas e as proposições apresentados por Descartes nas *Razões geométricas*, ao fim das *Respostas às segundas objeções*. O leitor encontrará uma tradução das *Razões* no volume Descartes da coleção Os Pensadores.

<sup>3</sup> Aqui, como adiante, Espinosa remete à axiomática cartesiana das *Razões geométricas*. Note-se que a ordem e a numeração dos axiomas num e noutro texto não coincidem; ademais, Espinosa recusa dois dos axiomas cartesianos, como se verá logo.

*sumamente perfeito, pois diferentemente ele seria concebido imperfeito, contra o que se supõe ser concebido; contingente ou possível, por sua vez, no conceito de uma coisa limitada.*

VII. Coisa alguma, nem alguma perfeição atualmente existente de uma coisa, pode ter o nada, ou seja, uma coisa não existente, como causa de sua existência.

*No escólio da prop. 4 demonstrei que este axioma nos é tão perspicuo quanto o é eu sou pensante.<sup>4</sup>*

VIII. O que há de realidade ou perfeição em alguma coisa, está formal ou eminentemente em sua causa primeira e adequada.

*Por eminentemente entendo que a causa contém toda a realidade do efeito com mais perfeição que o próprio efeito; já por formalmente, que a contém com igual perfeição.*

*Este axioma depende do precedente, pois se supuséssemos que nada, ou menos, do que está no efeito esteja na causa, o nada na causa seria causa do efeito. Mas isto é absurdo (pelo ax. preced.); pelo que não é qualquer coisa que pode ser causa de um efeito, mas precisamente aquela em que eminentemente, ou no mínimo formalmente, está toda a perfeição que está no efeito.*

IX. A realidade objetiva de nossas idéias requer uma causa em que essa mesma realidade esteja contida não apenas objetiva, mas formal ou eminentemente.

*Este axioma é admitido por todos, ainda que muitos tenham abusado dele. Com efeito, tão logo alguém tenha concebido algo de novo, não há quem não procure a causa desse conceito ou idéia. Porém, tão logo possam assinalar alguma causa em que formal ou eminentemente esteja contida tanta realidade quanta está objetivamente naquele conceito, aquietam-se. O que é suficientemente explicado pelo exemplo da máquina aduzido por Descartes no art. 17 da parte I dos Princ.<sup>5</sup> Assim também, caso alguém indague de onde, pois, o homem tira suas idéias de pensamento e de corpo, ninguém deixará de ver que as tira de si próprio, que por certo contém formalmente tudo que as idéias contém objetivamente. Pelo que, se algum homem tivesse uma*

<sup>4</sup> A nossa tradução desta proposição foi publicada na **Revista Conatus** – *Filosofia de Spinoza*, v. 2, n. 4, dezembro de 2008.

<sup>5</sup> A remissão é aos *Princípios da filosofia*, de Descartes.

*idéia que contivesse mais de realidade objetiva do que ele tem de formal, necessariamente, impulsionados pela luz natural, procuraríamos outra causa, fora do próprio homem, que contivesse formal ou eminentemente toda aquela perfeição. E jamais alguém assinalou outra causa, além desta, que tenha concebido com igual clareza e distinção. Ademais, o que atina à verdade deste axioma depende dos precedentes. Quer dizer (pelo ax. 4), dão-se diversos graus de realidade ou entidade nas idéias e, por conseguinte (pelo ax. 8), conforme o grau de perfeição elas requerem uma causa mais perfeita. Porém, como os graus de realidade que notamos nas idéias não estão nas idéias, enquanto são consideradas como modos de pensar, enquanto uma representa uma substância e outra, apenas um modo da substância, ou, numa palavra, enquanto são consideradas como imagens das coisas;<sup>6</sup> segue-se daí claramente que nenhuma outra causa primeira das idéias pode ser dada além daquela, agora mesmo mostramos, que todos entendem clara e distintamente pela luz natural, a saber, aquela na qual esteja contida formal ou eminentemente a mesma realidade que elas têm objetivamente. Para que esta conclusão seja mais claramente entendida, explicarei com um ou outro exemplo. Se alguém vir alguns livros (supõe ser um o de algum insigne filósofo, outro o de algum frívolo) escritos por uma só e mesma mão, e atentar não para o sentido das palavras (isto é, enquanto são como imagens), mas apenas para o traçado dos caracteres e a ordem das letras, não reconhecerá nenhuma desigualdade que o force a procurar causas diversas entre eles, mas parecerão ter do mesmo modo procedido da mesma causa. Porém, caso atente para o sentido das palavras e das frases, constatará grande desigualdade entre eles. E por conseguinte concluirá que a causa primeira de um dos livros era bastante diversa da causa primeira do outro, e que uma realmente era tanto mais perfeita que a outra, quanto constatou diferir o sentido das frases de cada livro, ou seja, quanto constatou diferir as palavras, enquanto consideradas como imagens. Mas falo da causa primeira dos livros, que deve necessariamente dar-se, embora conceda, ou melhor, suponha que um livro possa ser escrito a partir de outro, o que é por si manifesto. O mesmo também pode ser explicado com o exemplo de um retrato, suponha-se, de algum príncipe; pois, caso atentemos apenas para os materiais, não constataremos entre ele e outros retratos nenhuma desigualdade que nos obrigue a procurar causas diversas, ou melhor, nada impedirá que possamos pensar que foi pintado a partir de outra imagem, e esta de novo a partir de outra, e assim ao infinito; pois discernimos satisfatoriamente quanto a seu traçado que não se requer nenhuma outra causa. Porém, caso atentemos para a imagem, enquanto é imagem, seremos de imediato forçados a procurar uma causa primeira que, formal ou eminentemente,*

*contenha o que aquela imagem contém representativamente. Não vejo o que mais se poderia desejar para confirmar e elucidar este axioma.*

X. Para conservar uma coisa não é requerida uma causa menor que para primeiro produzi-la.

*Do fato de pensarmos neste momento, não se segue necessariamente que mais tarde pensaremos, pois o conceito que temos de nosso pensamento não envolve, ou seja, não contém a existência necessária do pensamento; com efeito, posso clara e distintamente conceber o pensamento, ainda que o suponha não existir.<sup>7</sup> E como a natureza de cada causa deve em si conter ou envolver a perfeição de seu efeito (pelo ax. 8), daí se segue com clareza que se deve dar necessariamente, em nós ou fora de nós, algo que até agora ainda não entendemos, cujo conceito ou natureza envolva a existência e que seja a causa por que nosso pensamento começou a existir e também que continue existindo; pois, embora nosso pensamento tenha começado a existir, nem por isso a natureza e essência dele envolve mais existência necessária do que antes de existir, e por isso precisa da mesma força, para perseverar no existir, de que precisa para começar a existir. E o que dizemos do pensamento cabe dizer de toda coisa cuja essência não envolva existência necessária.*

XI. Não existe coisa alguma de que se não possa perguntar qual é a causa (ou razão) por que existe. Vê o ax. 1 de Descartes.

*Como existir é algo positivo, não podemos dizer que tenha o nada por causa (pelo ax. 7); logo, devemos assinalar alguma causa positiva, ou razão, por que exista, quer externa, isto é, que esteja fora da própria coisa, quer interna, isto é, que esteja compreendida na natureza e definição da própria coisa existente.*

### **As quatro proposições que se seguem foram tomadas de Descartes.**

#### **PROPOSIÇÃO V**

*A existência de Deus é conhecida só a partir da consideração de sua natureza.*

#### **DEMONSTRAÇÃO**

Dizer que algo está contido na natureza ou conceito de uma coisa é o mesmo que dizer que isso é verdadeiro dessa coisa (pela def. 9). Ora, a existência necessária está contida no conceito de Deus (pelo ax. 6). Logo, é verdadeiro dizer de Deus que a existência necessária está nele ou que ele existe.

<sup>6</sup> Disso também estamos certos porque o constatamos em nós, enquanto pensantes. Vê o esc. preced. [Nota do autor.]

<sup>7</sup> Cada um constata isso em si, enquanto é coisa pensante. [Nota do autor.]

ESCÓLIO

Desta proposição seguem-se muitas coisas importantes; ou melhor, quase todo o conhecimento dos atributos de Deus, através do qual somos conduzidos ao amor dele, ou seja, à suma beatitude, depende só disto: de que à natureza de Deus pertence a existência, ou seja, que o conceito de Deus envolve a existência necessária, assim como o conceito de triângulo, que seus três ângulos sejam iguais a dois retos; ou seja, sua existência, ao igual de sua essência, é uma verdade eterna. Pelo que, seria de desejar com afínco que o gênero humano conosco finalmente abraçasse isso de uma vez. Reconheço darem-se de fato certos preconceitos que impedem que cada um o entenda tão facilmente.<sup>8</sup> Porém, se alguém quiser examinar o assunto com boa intenção e impulsionado só pelo amor da verdade e de sua verdadeira utilidade, e ponderar consigo o que se tem na *Medit. 5* e ao fim das *Respostas às primeiras objeções* e simultaneamente o que ensinamos sobre a eternidade no cap. 1 da parte 2 de nosso Apêndice<sup>9</sup>, seguramente entenderá o assunto com toda clareza e ninguém poderá duvidar se tem alguma idéia de Deus (o que decerto é o primeiro fundamento da beatitude humana); pois em simultâneo verá claramente que a idéia de Deus difere de longe das outras coisas, quer dizer, tão logo entenda que Deus, quanto à essência e à existência, discrepa totalmente das outras coisas; pelo que, acerca disso, não é mister deter o leitor aqui por mais tempo.

**PROPOSIÇÃO VI**

*A existência de Deus é demonstrada a posteriori só a partir do fato de sua idéia estar em nós.*

DEMONSTRAÇÃO

A realidade objetiva de qualquer de nossas idéias requer uma causa em que essa mesma realidade esteja contida não apenas objetiva, mas formal ou eminentemente (pelo ax. 9). Temos a idéia de Deus (pelas def. 2 e 8) e a realidade objetiva desta idéia não está contida em nós nem formal nem eminentemente (pelo ax. 4), e não pode estar contida em nenhuma outro afora Deus mesmo (pela def. 8). Logo, essa idéia de Deus que está em nós requer Deus como causa, e Deus, por conseguinte, existe (pelo ax. 7).

<sup>8</sup> Lê o art. 16 da parte I dos *Princípios*. [Nota do autor.]

<sup>9</sup> Trata-se dos *Pensamentos metafísicos*, publicados originalmente em apêndice ao livro sobre. Tradução dessa obra está disponível no volume Espinosa da coleção Os Pensadores.

ESCÓLIO

Há alguns que negam ter uma idéia de Deus, o qual porém, como os próprios dizem, cultuam e amam. E ainda que tu ponhas diante dos olhos deles a definição de Deus e os atributos de Deus, de nada adiantará; não mais, por Hércules, do que se te empenhasses em ensinar a um homem cego de nascença as diferenças das cores, conforme as vemos. Contudo, a não ser que os queiramos ter como se por um novo gênero de animais, a saber, intermediário de homens e brutos, devemos fazer pouco das suas palavras. De que outro modo, pergunto, podemos apresentar a idéia de alguma coisa senão dando sua definição e explicando os seus atributos? Como realizamos isso acerca da idéia de Deus, não é o caso de demorarmos com as palavras de homens que negam a idéia de Deus só porque não podem formar no cérebro nenhuma imagem dele.

Depois, é de notar que Descartes, quando cita o ax. 4<sup>10</sup> para mostrar que a realidade objetiva da idéia de Deus não está contida em nós nem formal nem eminentemente, supõe que cada um saiba que não é uma substância infinita, isto é, sumamente inteligente, sumamente potente, etc.; o que ele pode supor. Com efeito, quem sabe que pensa, sabe também que duvida de muitas coisas e que nem tudo entende clara e distintamente.

Enfim, é de notar que a partir da def. 8 também se segue claramente que não se podem dar vários Deuses, mas apenas um, como claramente demonstramos na prop. 11 desta parte e na 2ª parte de nosso Apêndice, cap. 2.

**PROPOSIÇÃO VII**

*A existência de Deus também é demonstrada a partir do fato de que nós mesmos, que temos sua idéia, existimos.*

ESCÓLIO

Para demonstrar esta proposição, Descartes assume estes dois axiomas: 1º) *O que pode fazer o que é maior ou mais difícil também pode fazer o que é menor*; 2º) *É maior criar ou (pelo ax. 10) conservar uma substância que atributos, ou seja, propriedades de uma substância*. O que ele quer dizer com isso, não sei. Pois o que chama de fácil, o que chama de difícil? Com efeito, nada é dito fácil ou difícil absolutamente, mas apenas a respeito de uma causa;

<sup>10</sup> Entenda-se: quarto axioma das *Razões geométricas*.

de tal forma que uma só e mesma coisa pode ser dita ao mesmo tempo, a respeito de causas diversas, fácil e difícil.<sup>11</sup> Porém, se ele chama de difíceis aquelas coisas que podem ser feitas pela mesma causa com grande esforço, e de fáceis as que o podem com menor esforço, assim como, por ex., a força que puder levantar 50 libras poderá com dupla facilidade levantar 25 libras, decerto o axioma não será absolutamente verdadeiro, e a partir disso o autor não poderá demonstrar o que pretende; pois quando diz: *se eu tivesse força para conservar a mim mesmo, também teria força para dar-me todas as perfeições que me faltam* (a saber, porque não requerem tanto poder), eu lhe concederia que as forças que despendo para conservar-me poderiam fazer de longe mais facilmente outras tantas coisas, se eu não precisasse daquelas forças para conservar-me; mas enquanto as uso para conservar-me, nego poder despendê-las a fazer outras coisas, mais fáceis embora, como se vê claramente em nosso exemplo. E não se suprime a dificuldade dizendo que, como sou coisa pensante, eu deveria necessariamente saber se eu, ao conservar-me, despendo todas as minhas forças, e também se esta é a causa por que eu não me dê as demais perfeições; pois (além de ora não se disputar sobre esse assunto, mas apenas de que modo a partir desse axioma segue-se a necessidade desta proposição) se o soubesse, eu seria maior e talvez requeresse, para conservar-me naquela maior perfeição, forças maiores que as que tenho. Depois, não sei se é esforço maior criar (ou conservar) uma substância que atributos, isto é, falando mais clara e mais filosoficamente, não sei se uma substância não precisa de toda sua virtude e essência, pela qual talvez se conserve, para conservar seus atributos. Mas deixemos isso e examinemos mais a fundo o que o nobilíssimo autor quer aqui, ou seja, o que entende por fácil, o que por difícil. Não creio nem estou de forma alguma persuadido que ele entenda por difícil o que é impossível (e que, por conseguinte, de modo algum se pode conceber de que modo é feito) e por fácil o que não implica nenhuma contradição (e que, por conseguinte, concebe-se facilmente de que modo é feito), embora na 3ª *Medit.*, à primeira vista pareça querer isso quando diz: *E não devo achar que as coisas que me faltam podem ser adquiridas mais dificilmente que aquelas que já estão em mim; pois, inversamente, é manifesto que foi de*

<sup>11</sup> Para que não procures outros exemplos, toma o exemplo da aranha, que tece facilmente uma teia que homens não teceriam a não ser com grande dificuldade; os homens, pelo contrário, podem fazer com grande facilidade muitíssimas coisas que talvez sejam impossíveis aos anjos. [Nota do autor.]

*longe mais difícil eu, isto é, uma coisa ou uma substância pensante, emergir do nada que etc.* Isso, porém, nem conviria com as palavras do autor, nem tampouco faria jus ao seu engenho. E efetivamente, para deixar de lado o primeiro ponto, entre o possível e o impossível, ou seja, entre o que é inteligível e o que é não inteligível, não se dá proporção alguma, assim como não se dá nem entre algo e nada, e o poder não quadra mais aos impossíveis do que a criação e a geração aos não-entes, e por isso de modo algum devem ser comparados entre si. Acrescenta-se que só posso compará-los entre si, e conhecer a proporção entre eles, se tenho um conceito claro e distinto de todos. Nego seguir-se, portanto, que quem pode fazer o impossível, possa também fazer o que é possível. Com efeito, pergunto, que conclusão seria essa? Se alguém pode fazer um círculo quadrado, poderá também fazer um círculo cujas linhas todas que podem ser tiradas do centro à circunferência sejam iguais; ou, se alguém pode fazer que *o nada* sofra modificação [*patiatur*], e assim seja usado como matéria a partir da qual produza algo, também terá poder para fazer algo a partir de alguma coisa. Pois, como disse, entre essas coisas e semelhantes não se dá nenhuma conveniência, nem analogia, nem comparação, nem qualquer proporção. O que cada um pode ver, desde que atente um pouco para o assunto. Pelo que estimo que isso seja completamente alheio ao engenho de Descartes. Porém, se atento para o 2º axioma dos dois aludidos, parece que ele quer entender por maior e mais difícil o que é mais perfeito, e por menor e mais fácil o que é mais imperfeito. Mas também isso parece bem obscuro, pois há aí a mesma dificuldade que acima. Com efeito, como antes, nego que quem pode fazer o maior, possa simultaneamente e pela mesma operação, como se deve supor na proposição, fazer o que é menor. Onde, quando ele diz *é maior criar ou conservar uma substância que atributos*, não pode decerto entender por atributos o que está contido formalmente na substância e não se distingue da própria substância a não ser por razão; pois nesse caso criar uma substância seria o mesmo que criar atributos. E tampouco pode, devido à mesma razão, entender as propriedades da substância que se seguem necessariamente de sua essência e definição. Muito menos, ainda, pode entender, o que todavia parece querer, propriedades e atributos de outra substância; assim como, por ex., se digo que tenho poder para conservar a mim, a saber, uma substância pensante finita, nem por isso posso dizer que também tenha poder para dar-me as perfeições da substância infinita, cuja essência difere totalmente da minha. Pois a força ou essência

pela qual me conservo em meu ser difere totalmente da força ou essência pela qual a substância absolutamente infinita conserva-se e de que suas forças e propriedades não se distinguem a não ser por razão.<sup>12</sup> E por isso (ainda que supusesse conservar-me a mim mesmo), se quisesse conceber que me posso dar as perfeições da substância absolutamente infinita, não suporia nada mais senão que possa reduzir ao nada minha essência toda e criar de novo uma substância infinita. O que por certo seria de longe maior do que apenas supor que eu possa conservar uma substância finita. E assim, como nada disso pode ser entendido por atributos ou propriedades, nada mais resta senão qualidades, que a própria substância contém eminentemente (como esse ou aquele pensamento na mente, os quais percebo claramente faltarem-me), mas não os que outra substância contém eminentemente (como esse ou aquele movimento na extensão, já que tais perfeições não são perfeições para mim, a saber, uma coisa pensante, e por isso não me faltam). Mas então de modo algum pode ser concluído a partir deste axioma o que Descartes quer demonstrar, ou seja, que se me conservo, também tenho poder para dar-me todas as perfeições que claramente descubro pertencer ao ente sumamente perfeito, como consta à suficiência pelo foi dito há pouco. Porém, para não deixarmos a coisa indemonstrada e evitarmos toda confusão, pareceu-nos bom demonstrar antes os lemas que se seguem e, depois, construir sobre eles a demonstração desta 7ª proposição.

#### LEMA I

*Quanto mais perfeita uma coisa é por sua natureza, uma existência maior e mais necessária ela envolve; inversamente, quanto mais existência necessária uma coisa envolve por sua natureza, mais perfeita ela é.*

#### DEMONSTRAÇÃO

Na idéia ou conceito de toda coisa está contida a existência (pelo ax. 6). Suponha-se então que A seja uma coisa que tem dez graus de perfeição. Digo que seu conceito envolve mais existência do que se se supusesse que contém apenas cinco graus de perfeição; pois como acerca do nada não podemos afirmar nenhuma existência (vê o esc. da prop. 4), quanto mais subtraímos de sua perfeição, e por conseguinte a

<sup>12</sup> Nota que a força pela qual a substância se conserva não é nada além de sua essência e não difere dela a não ser em nome, o que se verá perfeitamente, em seu lugar, quando tratarmos da potência de Deus no Apêndice. [Nota do autor.]

concebemos mais e mais participar do nada, tanto mais também lhe negamos de possibilidade de existência. E por isso, se concebermos que seu grau de perfeição diminui-se ao infinito até 0, ou seja, zero, não conterà nenhuma existência ou uma existência absolutamente impossível. Por outro lado, se aumentarmos ao infinito seu grau de perfeição, conceberemos que envolve uma suma existência, e por conseguinte sumamente necessária. O que era primeiro. Depois, como essas duas coisas de modo algum podem ser separadas (como consta suficientemente a partir do ax. 6 e de toda a primeira parte desta demonstração), segue-se claramente o que propúnhamos demonstrar em segundo lugar.

*Nota I. Embora muitas coisas sejam ditas existir necessariamente só por dar-se uma causa determinada a produzi-las, aqui não falamos delas, mas apenas dessa necessidade e possibilidade que, sem levarmos em conta a causa, segue-se só da consideração da natureza ou essência de uma coisa.*

*Nota II. Não falamos aqui da beleza e de outras perfeições que os homens, por superstição e ignorância, quiseram chamar de perfeições. Mas por perfeição entendo apenas a realidade ou ser. Assim como, por ex., percebo que mais realidade está contida na substância que nos modos ou acidentes; e com isso entendo que ela contém uma existência mais necessária e mais perfeita que os acidentes, como consta suficientemente a partir dos axiomas 4 e 6.*

#### COROLÁRIO

Daí se segue que o que quer que envolva existência necessária é um ente sumamente perfeito, ou seja, Deus.

#### LEMA II

*Quem tem potência para conservar-se, sua natureza envolve existência necessária.*

#### DEMONSTRAÇÃO

Quem tem força para conservar-se também tem força para criar-se (pelo ax. 10), isto é (como todos facilmente concedem), não precisa de nenhuma causa externa para existir, mas sua natureza sozinha será causa suficiente de que exista, ou possivelmente (vê ax. 10) ou necessariamente. Ora, não possivelmente; pois (pelo que demonstrei acerca do ax. 10) de que exista agora não se seguiria que existirá depois (o que vai contra a hip.) Logo, existe necessariamente, isto é, sua natureza envolve existência necessária; como quer. dem.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Isto é, “como queríamos demonstrar”.

DEMONSTRAÇÃO  
DA PROPOSIÇÃO VII

Se eu tivesse força para conservar a mim mesmo, seria de tal natureza que envolveria existência necessária (pelo lema 2); logo (pelo cor. do lema 1) minha natureza conteria todas as perfeições. Ora, em mim, enquanto sou coisa pensante, descubro muitas imperfeições, como que eu duvide, que deseje, etc., das quais (pelo esc. da prop. 4) estou certo; logo, não tenho nenhuma força para conservar-me. E nem por isso que posso dizer que careço daquelas perfeições porque agora quero negá-las a mim, pois isso repugnaria claramente ao primeiro lema e ao que constato em mim (pelo ax. 5).

Ademais, não posso agora existir, enquanto existo, sem que seja conservado, quer por mim mesmo, desde que tenha tal força, quer por outro que a tenha (pelos ax. 10 e 11). Ora, existo (pelo esc. da prop. 4), e todavia não tenho força para conservar a mim mesmo, como agora há pouco foi provado; logo, sou conservado por outro. Mas não por outro que não tem força para conservar-se (pela mesma razão pela qual demonstrei que não posso conservar a mim mesmo); logo, por outro que tem força para conservar-se, isto é (pelo lema 2), cuja natureza envolve existência necessária, isto é (pelo cor. do lema 1), que contém todas as perfeições que claramente entendo pertencer ao ente sumamente perfeito; e por conseguinte o ente sumamente perfeito, isto é (pela def. 8), Deus, existe, como quer. dem.

COROLÁRIO

*Deus pode fazer tudo o que claramente percebemos, conforme o percebemos.*

DEMONSTRAÇÃO

Tudo isso se segue claramente da proposição precedente. Nela, com efeito, foi provado que Deus existe a partir do fato de que deva existir alguém em que estejam todas as perfeições das quais há em nós alguma idéia. Pois em nós há a idéia de uma potência tamanha que só por aquele, no qual ela está, podem ser feitos o céu e a terra e também todas as outras coisas que por mim são entendidas como possíveis. Logo, com a existência de Deus também foi provado, simultaneamente, isso tudo sobre ele.

**PROPOSIÇÃO VIII**

*A mente e o corpo distinguem-se realmente.*

DEMONSTRAÇÃO

O que quer que percebamos claramente, pode ser feito por Deus, conforme o percebemos (pelo cor. preced.). E claramente percebemos a mente, isto é (pela def. 6), uma substância pensante, sem o corpo, isto é (pela def. 7), sem uma substância extensa; e, vice-versa, o corpo sem a mente (como todos facilmente concedem). Logo, ao menos pela potência divina a mente pode ser sem o corpo e o corpo sem a mente.

Pois bem, substâncias que podem ser uma sem a outra distinguem-se realmente (pela def. 10); ora, a mente e o corpo são substâncias (pelas def. 5, 6, 7) que podem ser uma sem a outra (como há pouco foi provado); logo, a mente e o corpo distinguem-se realmente.

Vê a prop. 4 de Descartes, ao fim das *Respostas às 2<sup>as</sup> objeções*, e o que se tem na parte I dos *Princípios*, do art. 22 até o art. 29; pois julgo não valer a pena transcrever tudo isso aqui.



# DICTIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE

PIERRE BAYLE

TRADUÇÃO DE MARCELO DE SANT'ANNA ALVES PRIMO \*

## I. ESCLARECIMENTO

*A Observação que foi feita sobre os bons costumes de algumas pessoas que não tinham nenhuma religião não pode causar prejuízo à verdadeira fé, e nem aí perturbar.*<sup>1</sup>

Os que se escandalizaram com o que eu disse que existiram Ateus e Epicuristas, que ultrapassaram em bons costumes a maior parte dos Idólatras, estão convocados a bem refletirem sobre todas as considerações que eu estou me propondo. Se o fizerem, seu escândalo eclipsar-se-á e desaparecerá completamente.

I. O medo e o amor pela Divindade não são de modo algum a única causa das ações humanas. Existem outros princípios que fazem o homem agir: o amor pelo louvor, o medo da infâmia, as disposições do temperamento, as penas e as recompensas propostas pelos Magistrados, têm muita atividade sobre o coração humano. Se alguém duvida, é preciso que ignore o que se passa nele, e o que o curso ordinário do mundo lhe coloca sob os olhos a cada momento. Mas não há sinal de que alguém seja tão estúpido para ignorar tal coisa. Pode-se então colocar, entre as noções comuns, o que estabeleci no tocante às outras causas das ações humanas.

II. O medo e o amor pela Divindade não são sempre um princípio mais ativo que todos os outros. O amor pela glória, o medo da infâmia, ou da morte, ou dos tormentos, a esperança de um Cargo, agem com mais força sobre certos homens, que o desejo de agradar a Deus e que o medo de violar seus Mandamentos. Se alguém duvida, ignora uma parte de suas ações, e nada

\* Mestre em FILOSOFIA pela UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA.

<sup>1</sup> Texto traduzido de:

BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. Quatrième édition, revue, corrigée et augmentée, avec la vie de l'auteur par M. Des Maiseaux. 4 vols. Amsterdam: P. Brunel; R. et J. Wetstein, G. Smith, H. Waesberge; P. Humbert; F. Honoré. p. 627-629.

sabe do que se passa diariamente sobre a terra. O mundo está cheio de pessoas que acham melhor cometer um pecado a desagradar um Príncipe que arruíne sua fortuna. Assinam-se todos os dias Formulários de Fé contra a consciência, a fim de salvarem seus bens; ou de evitarem a prisão, o exílio, a morte, etc. Um soldado que tudo abandonou por sua Religião, e que se vê na alternativa, ou de ofender Deus quando se vinga de uma afronta, ou de passar por um frouxo se não se vinga, não descansa até ter recebido satisfação dessa ofensa, mesmo correndo o risco de matar, ou de ser morto em uma situação que será seguida da condenação eterna. Não há nenhum sinal que alguém seja tão estúpido para ignorar tais fatos. Coloquemos então entre as noções comuns este Aforismo de Moral, *O medo e o amor pela Divindade nem sempre são o princípio mais ativo das ações do homem*.

III. Sendo assim, não é preciso considerar como um escandaloso Paradoxo, mas antes como uma coisa bastante provável, que pessoas sem Religião sejam mais propensas aos bons costumes pelas causas do temperamento acompanhadas do amor pelos elogios, e sustentadas pelo medo da desonra, do que outras pessoas levadas pelo instinto da consciência.

IV. O escândalo deveria ser muito maior quando se vê tantas pessoas persuadidas das verdades da Religião e mergulhadas no crime.

V. É mesmo mais estranho que os idólatras do Paganismo tenham feito boas ações, de que seja estranho que Filósofos Ateus tenham vivido como pessoas honestas: porque esses Idólatras deveriam ser levados ao crime por sua própria Religião; deveriam acreditar que a fim de se tornarem os imitadores de Deus, era preciso que eles fossem patifes, invejosos, fornicadores, adúlteros, pederastas, etc.

VI. De onde se pode concluir que os Idólatras, que viveram honestamente, só eram guiados pelas idéias da Razão e da honestidade, ou pelo desejo dos elogios,

ou pelo temperamento, ou por tais outros princípios que podem ser encontrados nos Ateus. Por que então esperar-se-ia encontrar mais virtude sob a Idolatria Pagã, do que sob a Irreligião?

VII. Observai bem, se vos apraz, que falando dos bons costumes de alguns Ateus, de modo algum lhes atribuí verdadeiras virtudes. Sua sobriedade, sua castidade, sua probidade, seu desprezo pelas riquezas, seu zelo pelo bem público, sua inclinação a render boas ações a seu próximo, não procederiam do amor a Deus nem tenderiam a honrá-lo ou a glorificá-lo. Estariam nelas mesmas a sua origem e o seu fim; o amor-próprio seria a base, o termo, toda a análise. Sê-lo-iam somente pecados gloriosos, *splendida peccata*, como Santo Agostinho disse de todas as belas ações dos Pagãos. Isso não é de modo algum ferir as prerrogativas da verdadeira Religião dizer de alguns Ateus o que eu disse. É sempre verdadeiro que as boas obras só são produzidas por motivos espirituais. E que importa que os Sectários dos falsos Deuses não sejam mais sábios nas ações de suas vidas do que aqueles que não têm Religião alguma? Que vantagem aparecer-lhe-ia de que os adoradores de Júpiter e de Saturno não estariam tão penetrados na via da perdição do que os Ateus?

VIII. Se os que se escandalizaram pretenderam que não é possível louvar os bons costumes de Epicuro, sem pretender que, no que diz respeito à boa vida, é tudo a mesma coisa, não ter Religião ou professar uma Religião, seja ela qual for; eles ignoraram a arte das conseqüências e não entenderam nada do que estava em questão. Eu somente comparei o Ateísmo com o Paganismo. Assim a verdadeira Religião é incomparável e fora de discussão. Só se trata das Religiões introduzidas e fomentadas pelo Demônio; trata-se de ver se os que têm professado um culto tão infame em sua origem e em seus progressos como aqueles, foram mais regulares na prática dos bons costumes que os Ateus. Suponho como um ponto indubitável e plenamente decidido, que na verdadeira Religião, há não somente mais virtude que em qualquer lugar, mas que fora dessa Religião não há verdadeira virtude, tampouco *frutos de justiça*. De que serve então fazer parecer que se tema que eu não ofenda essa verdadeira Religião? Está ela interessada no mal que pode ser dito da falsa? E não se deve então apreender que esse grande zelo que é testemunhado não escandaliza as pessoas de bom senso, que verão que é fazer o difícil<sup>2</sup> em favor

de um culto detestado por Deus e gerado pelo Demônio, assim como o reconhecem todos os nossos Doutores em Teologia?

IX. Eu não poderia achar ruim que se murmurasse, se eu tivesse feito um Romance o qual os personagens fossem virtuosos e sem Religião; porque como eu seria o mestre de suas ações e de suas palavras, eu teria a liberdade de enforcá-los conforme o gosto dos Leitores mais escrupulosos: mas meu *Dicionário* é uma Obra Histórica, não tenho de modo algum o direito de representar as pessoas como desejar-se-ia que elas fossem, é preciso que eu as represente como elas foram; não posso suprimir nem suas faltas nem suas virtudes. Visto então que eu só avanço sobre os costumes de alguns Ateus com o que relataram os Autores que citei, não se tem razão de se chocar com minha conduta. Somente é preciso, para fazer os Censores refletirem por eles mesmos, perguntar-lhes se eles crêem que a supressão dos fatos verdadeiros é dever do Historiador. Estou seguro de que eles jamais assinariam uma tal Proposição.

X. Não é que eu não creia que existam pessoas bastante ingênuas para confessarem que uma verdade de fato deva ser suprimida por um Historiador, visto que ele é capaz de diminuir o horror do Ateísmo e a veneração que se tem pela Religião em geral. Mas suplico-lhes muito humildemente a achar bom que eu continue a crer que Deus não tem necessidade desses artifícios de Retórica, e que se pode ter lugar em um Poema ou em uma Peça de Eloquência, não se segue que eu teria de adoptá-los em um Dicionário Histórico. Eles permitir-me-ão dizer-lhes que basta trabalhar para a boa Religião; porque tudo que se fizesse pela Religião em geral, serviria ao Paganismo como ao Cristianismo.

XI. Eu seria tanto mais censurável em suprimir as verdades as quais se lamenta, que além disso eu teria agido contra as Leis fundamentais da Arte Histórica, teria eclipsado coisas que são, no fundo, bastante vantajosas ao verdadeiro sistema da Graça. Mostrei alhures<sup>3</sup> que nada é mais apropriado para provar a corrupção do coração do homem, esta corrupção naturalmente invencível, somente superável pelo Santo Espírito, do que mostrar que os que não têm parte nos recursos sobrenaturais, são também maus sob a prática de uma religião como os que vivem no Ateísmo. Aqui acrescento que não saber-se-ia mais agradar aos

<sup>2</sup> "Faire le délicat", no original. (N. do T.)

<sup>3</sup> (I) Ver os Pensamentos diversos sobre os Cometas, p. 437, 490, 599 e as Adições a esses Pensamentos, p. 58, 110 (N. do A.).

Pelagianos, do que dizer que o medo pelos falsos Deuses pôde levar os Pagãos a corrigirem algum vício: porque se do temor de atribuir para si a maldição celeste eles puderam abster-se do mal, puderam também chegar à virtude pelo desejo das recompensas espirituais, e a fim de procurar o amor de Deus; isto é, que eles poderiam não somente temer, mas também amar a Divindade e agir por esse bom princípio. As duas asas com que se move o homem são o temor do castigo e o desejo pela recompensa: se ele pode ser movido por este, pode ser movido por aquele: não saberíamos de bom grado admitir uma dessas coisas sem rejeitar a outra.

XII. Se algumas pessoas mais que ordinariamente eqüitativas e esclarecidas, alegassem, como única razão de seu escândalo, a afetação com a qual lhes parece que mostrei a meus Leitores a boa vida dos Ateus, eu pediria para considerarem que no caso da afetação o qual se trata é bastante desculpável, e que ele pode mesmo passar por um motivo de instrução. Para bem entender isso, basta lembrar de um episódio de meu Tratado sobre os Cometas. O verdadeiro objetivo dessa Obra era o de refutar por uma razão Teológica o que ordinariamente se diz sobre os presságios dos Cometas<sup>4</sup>. A necessidade de fortalecer essa razão empenhara-me no paralelo entre o Ateísmo e o Paganismo; porque sem isso minha prova seria exposta a uma Objeção a qual eu seria incapaz de persuadir o que eu precisava provar<sup>5</sup>. Precisaria então, ou deixar uma brecha aberta, ou refutar as razões daqueles que dizem que a Idolatria dos Pagãos não era um mal tão grande como o Ateísmo. Todo o sucesso do combate dependia muito desse ataque; assim, na ordem da Disputa, e por todos os direitos que pertencem a um Autor, eu podia e devia me prevalecer de tudo que a Lógica e a História eram capazes de me fornecer para me defender dessa investida. Logo, não foi de modo algum, ou voluntariamente, ou por audácia, que debite fatos que tendiam a persuadir que os Ateus não são necessariamente mais desregrados em seus costumes que os Idólatras. As Leis da Disputa e o direito que cada um tem de se defender das Objeções as quais vê que sua Tese é exposta, me impuseram indispensavelmente essa conduta. Muito bradaram contra essa passagem de minha Obra e muito se empenharam para fazê-la passar por perigosa. Então fui obrigado a sustentá-la enquanto

a razão e a verdade me permitiram; e por conseqüência ninguém deve se chocar se adverti meus Leitores, quando a ocasião se apresenta, que a História ensinanos que tais e tais pessoas que negaram ou a Existência, ou a Providência de Deus, ou a imortalidade da Alma, não deixaram de viver como pessoas honestas. Esta afetação, que seria talvez um justo motivo de escândalo em um outro Livro, de modo algum o é no meu: pelo contrário, ele pode servir de instrução para meus leitores, porque mostra que eu não afirmei um Paradoxo por um princípio de vaidade, mas uma Observação que, no fundo, é muito certa e que só pareceria falsa àqueles que não a examinassem. Nada é mais chocante que um homem que para distinguir-se, empenha-se temerariamente em se afastar do caminho percorrido; e se há Escritores que se tornaram suspeitos desse lado, não por sua falta, mas porque os Leitores não conhecem o fundo do trabalho<sup>6</sup>, nada deve ser mais edificante do que ver que esses Autores se justifiquem.

XIII. Para tirar inteiramente as suspeitas de uma afetação viciosa, tive o cuidado de observar todas as vezes que eu pude os maus costumes dos Ateus<sup>7</sup>. Se eu não o fiz com mais freqüência, foi devido somente à falta de matéria. O Público soube que exigi que me indicassem exemplos<sup>8</sup>; ninguém se deu a esse trabalho e eu ainda não pude nada descobrir por minhas buscas. Não pretendo negar que em todos os países de todos os tempos não houve pessoas que suprimissem por seus deboches, e por longos hábitos criminais, a fé explícita da Existência de Deus; mas a História não tendo conservado seu nome, é impossível falar. É provável que entre esses bandidos e esses assassinos de aluguel, que cometem tantos crimes, há quem não tenha Religião; mas o contrário é ainda mais provável, visto que tantos malfeitores que passam pelas mãos do carrasco, não há como serem encontrados Ateus<sup>9</sup>. Aqueles que os preparam para a morte os acham sempre bastante dispostos a desejar a felicidade do Paraíso. Como para esses profanos mergulhados na glotonaria, que ao julgamento do Padre Garasse e muitos outros Escritores são francos Ateus, não devo levá-los em conta; porque não se tratava daqueles que se

<sup>4</sup> (2) Ver o prefácio da 3ª edição. (N. do A.)

<sup>5</sup> “[...] qui l’eût rendue mal propre à persuader ce qu’il faloit que je demonstrasse”, no original. (N. do T.)

<sup>6</sup> “[...] le fonde du affaire”, no original. (N. do T.)

<sup>7</sup> (3) *Como no Artigo de BION Borysthenite, e de CRÍTIAS.* (N. do A.)

<sup>8</sup> Ver as Adições aos Pensamentos sobre os Cometas, p. 86. Ver também pág. 75. (N. do A.) (4).

<sup>9</sup> (5) *Falo assim porque não me lembro de ter lido Relações no tocante ao Ateísmo final dessas pessoas, nem ter entendido falar.* (N. do A.)

chamam Ateus de prática, pessoas que vivem sem nenhum medo de Deus, mas não sem nenhuma persuasão de sua Existência. Tratava-se somente dos Ateus de teoria, como Diágoras, por exemplo, Vanini, Spinoza, etc., pessoas as quais o Ateísmo é atestado, ou pelos Historiadores, ou por seus Escritos. A questão discorre unicamente sobre os costumes dessa classe de Ateus, é a respeito daqueles que exigiu que me indicassem exemplos de má vida. Se eu encontrasse, teria feito uma ampla menção. Não há nada mais fácil que encontrar na História certos celerados os quais as ações abomináveis fazem quase tremer os Leitores; mas, entretanto, eram pessoas as quais mesmo as impiedades e as blasfêmias são uma prova que elas acreditavam na Divindade. Eis uma decorrência natural da Doutrina constante dos Teólogos, como o Demônio, a mais má de todas as criaturas, mas incapaz do Ateísmo, é o promotor de todos os pecados do Gênero humano; porque assim sendo, é mister que a mais possuída maldade do homem tenha o traço da do Diabo, isto é, que ela seja conjunta com a persuasão da Existência de Deus. Uma Máxima dos Filósofos confirma esse raciocínio.<sup>10</sup>

XIV. Se o que venho a dizer é capaz de edificar as boas consciências, visto que elas perceberão que a Tese que as têm assustado concorda muito bem com os princípios mais ortodoxos, não encontrarão o menor motivo de edificação no que vou propor. Que os maiores celerados não sejam Ateus e que a maior parte dos Ateus aos quais o nome chegou até nós tenham sido honestas segundo o mundo, é um caractere da Sabedoria infinita de Deus, é um motivo de admirar a Providência. Ele quis colocar limites na corrupção do homem, a fim que aí possa haver Sociedades sobre a terra; e se ele favoreceu com a graça santificadora um pequeno número de pessoas, ele distribuiu para todos uma graça *repressora*<sup>11</sup>, que como um forte dique retém as águas do pecado enquanto for necessário para evitar uma inundação geral, que destruiria todos os Estados Monárquicos, Aristocráticos, Democráticos, etc. Dizem ordinariamente que o meio o qual Deus se serviu para chegar a esse fim foi o de conservar na alma do homem a idéia da virtude e do vício, e o sentimento de uma Providência que observa tudo, que pune o mal e que

recompensa o bem. Encontrareis este pensamento nos Lugares-comuns da Teologia e em uma infinidade de Obras Ortodoxas. Qual é o efeito natural dessa Proposição? Não é dizer que se há pessoas que Deus não abandona até o ponto de deixá-las precipitarem no Sistema de Epicuro, ou no dos Ateus, são principalmente essas almas ferozes as quais a crueldade, a audácia, a avareza, o furor e a ambição seriam capazes de arruinar rapidamente todo um grande país? Não é dizer que se ele abandona certas pessoas até permitir que elas neguem, ou sua Existência, ou sua Providência, são principalmente pessoas a que as disposições do temperamento, a educação, a vivacidade das idéias de honestidade, o amor pela bela glória, a sensibilidade para a desonra, servem de freio bastante forte para retê-las em seu dever? Eis duas conseqüências que emanam naturalmente do princípio de Teologia que eu relatei acima. Logo, como advertindo meus Leitores em algumas passagens deste Dicionário que os maiores celerados tiveram alguma Religião e que pessoas que não tiveram nenhuma absolutamente viveram segundo as leis da honestidade, eu não disse nada que não concorde com essas duas conseqüências, racionalmente não poderão estar mais chocados.

XV. Será então mais legítimo considerar nisto o dedo de Deus e as deferências admiráveis de sua Providência; ele chega ao mesmo fim por diversas vias: o princípio *repressor* tão necessário para a conservação das Sociedades, como ensinam os Teólogos, exerce sua virtude pelo freio da Idolatria em certos países e em certas pessoas; e pelo temperamento ou pela vivacidade das idéias e do gosto pela honestidade moral em algumas outras. Os Gregos engenhosos e voluptuosos, por aí sujeitos a uma cadeia monstruosa de crimes, tiveram necessidade de uma Religião que os carregasse de uma infinidade de observâncias. Teriam tido muito tempo a dar ao mal, se o grande número de Cerimônias e de Sacrifícios, e de Oráculos não lhes tivesse dado distrações e se os terrores supersticiosos não os tivessem alarmado. Os Citas, povo grosseiro, sem emprego nem hábitos, só tiveram necessidade de desprezar as voluptuosidades, ou de não conhecê-las.<sup>12</sup> Só isso mantinha sua República e os impedia de

<sup>10</sup> (6) Cf. Aristóteles, *Segundos Analíticos*, I, 2. Ver também sua *Metafísica*, 2, I. (N. do A.)

<sup>11</sup> (7) *Eu soube de um teólogo que é sob essa idéia que se fala da Providência de Deus, enquanto ela não permite que os crimes se transbordem até a destruição das Sociedades.* (N. do A.)

<sup>12</sup> *Aurum & argentum perinde aspernantur ac reliqui mortales appetunt... Haec continentia illis morum quoque justitiam edidit, nihil alienum concupiscentibus. QUIPPE ibidem divitiarum cupido est, ubi & usus. Atque utinam reliquis mortalibus similis moderatio & abstinentia alieni foret... Prorfus ut admirabile videatur, hoc illis naturam dare, quod Graeci longa sapientium doctrina, praeceptis-que philosophorum consequi nequeant. Justin, Libr. II, Cap. II. (N. do A.) (8).*

cometer injustiça uns aos outros. Estavam voltados de uma maneira que cada um se contentava com o que tinha. Não foi preciso nem Código nem Digesto para tais povos.<sup>13</sup>

Eis quinze Considerações que me parecem suficientes para tirar o obstáculo que acreditaram encontrar em algumas passagens do meu Dicionário. Elas poderiam servir de assunto para um espesso Livro: contenteime em expô-las rapidamente; porque eu já tratei alhures<sup>14</sup> um pouco mais extensamente, ou tratarei amplamente em uma Obra futura.<sup>15</sup>



---

<sup>13</sup> (9) *Justitia gentis ingenii culta, non legibus, Id. Ibid.* (N. do A.)

<sup>14</sup> (10) *Nos Pensamentos diversos sobre os Cometas.* (N. do A.)

<sup>15</sup> *Ver o Prefácio da 3ª Edição desses Pensamentos.* (N. do A.)



# RESUMOS DOS ARTIGOS

## A ENDORECONSTRUÇÃO DO CONTRATO SOCIAL EM SPINOZA

ANDRÉ CAMPOS

### RESUMO

Longe de inventar uma nova linguagem filosófica, ou mesmo de subverter uma tradicional ou de senso-comum, Spinoza começa por penetrar no edifício de cada conceito problemático para o reconstruir a partir de dentro, mantendo a designação habitual mas dando-lhe um novo significado: é o que faz com a sua noção de contrato. No itinerário seguindo desde o *TTP* até ao *TP*, passando pela *Ética*, nota-se uma mutação no pensamento político de Spinoza, com a introdução progressiva de novos mecanismos explicativos (como a “imitação de afectos” e a “multidão”) que superem os tradicionais constrangimentos do contratualismo, e que é comumente interpretada como afastamento evolutivo do contrato. Não obstante, o contrato é sempre para Spinoza um conceito em mutação que pode admitir a introdução desses novos mecanismos numa nova linguagem pactícia: dá-se então uma endoreconstrução do contrato.

**PALAVRAS-CHAVE:** Spinoza. Pessoa. Endoreconstrução. Contrato Social. Política. Contratualismo.

### ABSTRACT

Far from inventing a new philosophical language or even from subverting a traditional one, Spinoza seems to enter the edifice of each problematic concept in order to reconstruct it from within – the usual linguistic designation of each concept is maintained, but Spinoza gives it a new meaning. That is precisely what he does with the notion of the social contract. In the itinerary of his political texts, there is a sort of mutation throughout his political thought with the progressive introduction of new explanatory mechanisms (such as the imitation of affects and the multitude) intended to overcome the reductionism of the social contract – a mutation usually interpreted as an evolution performed through the disappearance of the contract. However, the contract is always for Spinoza a mutating concept which may admit the inclusion of those new mechanisms into a new language of contractarianism: Spinoza thus performs an inner reconstruction of the social contract.

**KEYWORDS:** Spinoza. Inner Reconstruction. Social Contract. Politics. Contractarianism.



## CIÊNCIA INTUITIVA E TRANSINDIVIDUALIDADE

ANDRÉ MENEZES ROCHA

### RESUMO

Este texto é um estudo das categorias da transindividualidade que Etienne Balibar utiliza como “esquema” para a elaboração da ciência intuitiva da sociedade e da política, ou seja, para pensar o materialismo histórico com a causalidade eficiente imanente. O uso das

categorias é aprofundado com as categorias da temporalidade plural de Vittorio Morfino, pois abrem passagem das questões ontológicas para questões historiográficas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Categorias. Causalidade. Relação. Individuação. Transindividualidade.

**ABSTRACT**

This text is a study of the categories of transindividuality which Etienne Balibar uses as “scheme” for the development of the intuitive science of society and politics, that is, to think the historical materialism with the efficient causality immanent. The use of categories is detailed in the categories of plural temporality of Vittorio Morfino, because they open a passage of ontological issues to historiographic issues.

**KEYWORDS:** Categories. Causality. Relation. Individuation. Transindividuality.



**MEDO E SERVIDÃO EM ESPINOSA E REICH**

DANIEL CAMPARO AVILA

**RESUMO**

Este trabalho expõe algumas ideias, formuladas por Benedictus de Espinosa e Wilhelm Reich, a respeito do papel do medo na constituição e manutenção do poder do Estado. Em princípio, apresenta as reflexões dos dois autores a respeito da gênese psicológica do medo, acompanhadas de suas implicações políticas. Para tal, recorre às demonstrações de ambos sobre o uso político do medo na formação do Estado teocrático hebreu e do Estado fascista alemão, respectivamente. A partir destas reflexões apresenta uma composição de considerações a respeito da produção da impotência e da servidão humanas por meio do medo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Espinosa. Benedictus. Reich. Wilhelm. Medo. Servidão.

**ABSTRACT**

This work exposes some ideas, formulated by Benedictus de Spinoza and Wilhelm Reich, on the role fear plays in the constitution and maintenance of State's power. To begin, it presents reflections from both authors on fear psychological genesis along with its political implications. To do so, it refers to their demonstration over the political use of fear in both the Hebrew theocratic and the German fascist State formation. From these reflections, presents a composition of considerations on the production of human impotence and slavery by the means of fear.

**KEYWORDS:** Spinoza. Benedictus. Reich. Wilhelm. Fear. Slavery.



**SPINOZA Y LA PAZ**

DIEGO TATIÁN

**RESUMEN**

Pensada en sentido spinozista, la paz – tanto civil como internacional y que al igual que la seguridad y la libertad es uno de los fines del estado político – no se construye contra el derecho natural sino con él y como resultado suyo; no implica su cancelación sino su redireccionamiento, su politización. Así concebida, la paz remite a una ontología política que desmantela tanto la idea del buen gobierno concebido en cuanto gobierno de un príncipe dotado de virtudes privadas, como la alienación en cualquier instancia puramente jurídica establecida merced a una lógica trascendente. El “arte de la concordia” necesario

devido ao carácter natural de las pasiones humanas que una filosofía de la paz no quimérica deberá tomar por punto de partida, se articula por consiguiente a una “ciencia de los afectos”, expresión que Spinoza opone a la denostación de los asuntos humanos propia del “odio teológico” y al *ars vituperandi* que anima la retórica del pecado.

**PALABRAS CLAVE:** Spinoza. Paz. Guerra. Virtud. Democracia.

#### RESUMO

Pensado no sentido spinozista, a paz – tanto civil como internacional e que igual à segurança e a liberdade é um dos fins do estado político – não se constrói contra o direito natural mas sim com ele e como seu resultado; não implica seu cancelamento e sim seu redirecionamento, sua politização. Assim concebida, a paz remete a uma ontologia política que desmantela tanto a ideia do bom governo concebido enquanto governo de um príncipe dotado de virtudes privadas, como a alienação em qualquer instância puramente jurídica estabelecida graças a uma lógica transcendente. A “arte da concórdia” necessária devido ao carácter natural das paixões humanas que uma filosofia da paz não quimérica deverá tomar por ponto de partida, se articula por conseguinte a uma “ciência dos afetos”, expressão que Spinoza opõe à difamação dos assuntos humanos própria do “ódio teológico” e a *ars vituperandi* que anima a retórica do pecado.

**PALAVRAS-CHAVE:** Spinoza. Paz. Guerra. Virtude. Democracia.



#### SOBRE A PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM BENEDICTUS SPINOZA

ÍRIS FÁTIMA DA SILVA

#### RESUMO

O presente texto se propõe a examinar a prova da existência de Deus em Benedictus Spinoza indagando a partir da definição de “*causa sui*” onde Spinoza concebe a natureza como existente, uma existência que está contida na essência. Na ontologia do jovem filósofo a *causa sui* é idêntica a concepção finita, não há diferenças no âmbito qualitativo. Para Spinoza, Deus é imanente – o entendimento divino (conhece e entende **tudo**). Não obstante, para Spinoza é significativa a diferença entre qualitativo e quantitativo, ou seja, o entendimento humano tem um alcance limitado, é finito. Todavia o entendimento divino é infinito, a diferença dar-se em termos quantitativo. Isto significa dizer que a *causa sui* ou a prova da existência de Deus estão intrinsecamente ligadas, se considerarmos que só o ser infinito tem em si a propriedade de ser *causa sui*, ou seja, só a própria “causa de si” pode provar a existência divina, apenas a *causa sui* diz que algo é a causa de si mesmo sem haver definido antes o que significa este algo, se ele existe por si, somente a propriedade de ser *causa sui* prova a sua existência.

**PALAVRAS-CHAVE:** Spinoza. Deus. *Causa sui*. Existência.

#### ABSTRACT

This text proposes to examine the evidence of God in Benedictus Spinoza inquiring from the definition of “*sui question*” where Spinoza conceives of nature as existing in an existence that is contained in the essence. Ontology in the case of the young philosopher *sui* is identical to design finite, there are differences within qualitative. For Spinoza, God is immanent - the divine understanding (know and understand everything). However, for Spinoza is a significant difference between quantitative and qualitative, ie, the human understanding is of limited scope, is finite. However understanding the divine is infinite, the difference to be in quantitative terms. This means that the cause *sui* or proof of the existence of God are inextricably linked, considering that only be infinite is in the ownership

question to be sui, ie only the actual “cause of itself” can prove the existence divine, just the question sui says something is the cause of itself without defined before which means that something, if it exists by itself, only the ownership question to be sui proof of its existence.

**KEYWORDS:** Spinoza. God. *Causa sui*. Existence.



## RELIGIÃO E POLÍTICA: O NÚCLEO COMUM

LEON FARHI NETO

### RESUMO

As diversas religiões e a política operam de modo semelhante. Na gênese de seus mecanismos de poder, capturam as potências individuais de seus membros, requerem obediência, prometem a salvação e, por isso mesmo, entram frequentemente em conflito, umas com as outras. Neste artigo, discute-se como Spinoza, no *Tractatus theologico-politicus*, para evitar a dissolução da sociedade, propõe uma conjunção teológico-política. Uma religião minimalista, mas universal, baseada unicamente sobre sete dogmas de fé, deve ocupar o centro da política, para garantir a obediência e as razões da obtemperação dos sujeitos. Os sete dogmas de fé, considerados por Spinoza como pertinentes ao âmbito da opinião, não seriam propriamente nem falsos nem verdadeiros, mas algo como uma projeção da verdade sobre o domínio da imaginação.

**PALAVRAS-CHAVE:** Spinoza. *Felicitas*. *Imperium*. Lei. Teologia. *Vera religio*.

### ABSTRACT

The different religions and politics operate in similar mode. In the process of constituting their mechanisms of power, they capture the individual power of their members, require obedience, promise salvation and, therefore, often get into conflict with each other. In this article, it is considered how Spinoza in his *Tractatus theologico-politicus*, in order to prevent society from internal dissolution, proposes a theological-political conjunction. A minimalist, but universal religion, based solely on seven dogmas of faith, should occupy the centre of politics, in order to guarantee obedience and to offer reasons for acquiescence by the subjects. The seven dogmas of faith, considered by Spinoza as pertinent to the sphere of opinion, are properly neither true nor false, but they represent something like a projection of the truth on the domain of the imagination.

**KEYWORDS:** Spinoza. *Felicitas*. *Imperium*. Law. Theology. *Vera religio*.



## A FELICIDADE EM LEIBNIZ E ESPINOSA

MARCOS FERREIRA DE PAULA

### RESUMO

Tanto para Leibniz quanto para Espinosa, toda a nossa felicidade depende do objeto ao qual aderimos por amor. Não podemos ser realmente felizes, se o objeto que amamos é limitado e perecível. Há que ser, então, infinito e eterno. Deus, portanto. Mas, se é assim, as diferentes concepções metafísicas desses dois grandes filósofos resultarão em concepções distintas de felicidade. Pois o *objeto* mesmo de que depende nossa felicidade é diferente, em um e em outro filósofo. Em Espinosa, a felicidade está vinculada a um Deus que age apenas pela *necessidade* de sua própria natureza, que é autoprodução necessária de si mesmo,

que atua apenas pelas leis da causalidade eficiente imanente. Em Leibniz, ela depende de um Deus que é, de um lado, o Arquiteto do mundo da causalidade eficiente (o “Mundo Natural”, da necessidade física e da “causalidade mecânica” dos corpos), mas, de outro lado, o Monarca ou Príncipe do mundo da causalidade final (o “Mundo Moral”, dos espíritos e da vontade, mundo que é, aliás, o campo próprio onde se dá e é possível uma felicidade humana). Este texto trata brevemente das consequências dessas duas diferentes visões metafísicas do mundo para a noção de felicidade.

**Palavras-chaves:** Felicidade. Metafísica. Moral. Causalidade. Eternidade.

#### ABSTRACT

For both Leibniz and for Espinosa, all our happiness depends on the object of which joined by love. We can not be really happy if the object that we love is limited and perish. He must be, then, infinite and eternal. God therefore. But if so, the different conceptions of these two great metaphysical philosophers result in different conceptions of happiness. Because the object to which depends our happiness is different, in the two cases. In Espinosa, the happiness is bound to a God who acts only by the necessity of its nature, it is necessary autoproduction itself, which acts only by the laws of efficient causality immanent. In Leibniz, it depends on a God who is, on one hand, the Architect of the world of efficient causality (the “natural world”, the physical need and the “mechanical causality” of the bodies), but in addition, the Monarch or Prince of the world of final causality (the World Moral, of the spirit and the will, that world is also the field itself where it is possible an human happiness). This text deals briefly whit the consequences of these two different metaphysical visions of the world to the concept of happiness.

**KEYWORDS:** Happiness. Metaphysics. Morality. Causality. Eternit.



#### SPINOZA E O INFINITO – A POSIÇÃO DO PROBLEMA

MAURÍCIO ROCHA

#### RESUMO

O problema do Infinito engaja todos os saberes da época clássica: quando se trata da Criação e da Perfeição divinas; dos laços entre infinitude e finitude, visando conceder um lugar que seja próprio às criaturas. Tornando problema cosmológico, ao se romperem os quadros finitistas da física geocêntrica, a ideia do Infinito põe em causa os saberes científicos, o discurso teológico, as condutas e o destino humanos, e a própria Natureza. Diante de um universo aberto, eis a vertigem. Ao conceber um infinito positivo e atual, Spinoza não recua abismado, não cai em desespero, nem supõe a incompreensibilidade desse conceito que define e divide as filosofias do século XVII. Considerando o finito como *habitado* pelo Infinito, Spinoza leva a imanência ao extremo, afirmando a presença do Infinito no finito. O final da carta 12 nos leva à abertura da Parte I da *Ética*, pois a *causa sui* nos situa nesse movimento de imediato: pensamos *no interior do infinito*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Infinito. Infinito positivo. Finito. Imanência. *Causa sui*.

#### ABSTRACT

The problem of the infinite involves all knowledge from classic times, when dealing with divine creation as perfection, the links between infinitude and finitude aiming to grant a place that is proper to the creatures. Becoming a cosmological problem by bursting the finitist landscapes from the geocentric physics, the idea of infinite puts to cause the scientific knowledge, the theological speech, the human behaviors and destination and nature properly. Facing an open universe vertigo lands. When conceiving the positive and current

infinite, Spinoza does not withdraw scared, does not fall into desperation nor assume the incomprehension of this concept that defines and divides the philosophies of century XVII. Considering de finite as inhabited by the infinite, Spinoza takes immanence to its extremity, affirming the presence of the infinite in the finite. Letter 12 end's takes us to the opening part of the Part I from the *Ethics*, since *causa sui* puts us in that immediate movement: we think about the **interior of the infinite**.

**KEYWORDS:** Infinite. Positive infinite. Finite. Immanence. *Causa sui*.



## DEUS, NATUREZA E SUBSTÂNCIA: ESTUDOS SOBRE SPINOZA E A ESCOLÁSTICA

NASTASSJA SARAMAGO DE ARAUJO PUGLIESE

### RESUMO

O trabalho consiste em uma análise das relações entre Spinoza e a Escolástica no âmbito da discussão entre nominalistas e realistas. O interesse é esboçar ou mesmo listar alguns elementos que podem contribuir para os estudos do pensamento de Spinoza sobre a linguagem.

**Palavras-chave:** Escolástica. Spinoza. Linguagem. Nominalismo. Realismo.

### ABSTRACT

The paper consists in a study of the relations between Spinoza and Scholastic inserted on the discussion amongst nominalists and realists. The aim here is to delineate or at least list a few elements that may contribute to the study of spinoz's thought on language.

**KEYWORDS:** Scholastic. Spinoza. Language. Nominalisme. Realism.



# 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 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 artigos ou resenhas originais, ou 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 citados a fonte e 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 15 de maio**

Para o segundo número do ano: **Até o dia 15 de outubro**

## PROCESSO DE SUBMISSÃO

Os textos devem ser enviados à revista **Conatus** exclusivamente pelos e-mails seguintes: (**gt\_spinoza@terra.com.br** ou **conatus@uece.br**), em anexo no formato .doc, .TXT ou .RTF (mas não .PDF). As submissões serão enviadas pelo Editor, após análise prévia pela COMISSÃO EDITORIAL, aos membros do CONSELHO EDITORIAL, que irão ler, podendo recomendar a sua publicação, com correções ou não, ou a sua rejeição.

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 times new-roman ou Garamond, tamanho **12** para o corpo do texto, **11** para as citações de mais de três linhas e **10** para as notas de rodapé (**UTILIZAR OS RECURSOS DO PRÓPRIO WORD**). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em **1,25** 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: \_\_\_\_\_. **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://www.benedictusdespinoza.pro.br/4939/15139.html>>. Acesso em: 30 ago. 2009.

#### 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, GARAMOND, PCORNAMENTS E SIGNS  
MT, IMPRESSA EM PAPEL RECICLADO 75 g/m<sup>2</sup> da  
RIPASA ® PARA A EDUECE, O CMAF E O GT  
BENEDICTUS DE SPINOZA EM OUTUBRO DE 2009.

**Tiragem:**  
**300 Exemplares**