



Revista
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 6 - NÚMERO 12 - DEZEMBRO - 2012

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



© 2012 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/](http://www.doaj.org/) E NO INDEXADOR EBSCO PUBLISHING: [HTTP://WWW.EBSCOHOST.COM/](http://www.ebscohost.com/)



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

DISPONÍVEL TAMBÉM EM

[HTTP://WWW.BENEDICTUSDESPINOZA.PRO.BR/228961/INDEX.HTML](http://www.benedictusdespinoza.pro.br/228961/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 6 - NÚMERO 12 - DEZEMBRO - 2012
FORTALEZA, CEARÁ**

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 6 - NÚMERO 12 - DEZEMBRO - 2012

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

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO GERAL

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

IMPRESSÃO/PRINTING

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@benedictusdespinoza.pro.br conatus@uece.br

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 6 - NÚMERO 12 - DEZEMBRO - 2012

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

José Jackson Coelho Sampaio

VICE-REITOR

Hidelbrando dos Santos Soares

PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

Jerfesson Teixeira de Souza

CENTRO DE HUMANIDADES

Leticia Adriana Pires Ferreira dos Santos (Diretora)

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

João Emiliano Fortaleza de Aquino (Coordenador)

EdUECE

Erasmio Miessa Ruiz (Diretor)

GT BENEDICTUS DE SPINOZA

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Coordenador)

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 6 - NÚMERO 12 - DEZEMBRO - 2012

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
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO
DANIEL FIGUEIREDO

CONSELHO EDITORIAL/EDITORIAL ADVISORS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 6 - NÚMERO 12 - DEZEMBRO - 2012
ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)
e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

EDITORIAL, p. 9

A NOÇÃO DE CONATUS NO BREVE TRATADO

ALEX LEITE, p. 11

O TENEBRISMO BARROCO DE SPINOZA:

UMA INTRODUÇÃO AO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO

BRUNO D'AMBROS, p. 15

UMA LEITURA SPINOZANA DA EDUCAÇÃO

COMO UM DOS ESFORÇOS CONATIVOS DO ESTADO

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

BRENA KÉSIA DA COSTA CHAGAS, p. 27

CUERPO Y SUSTANCIA EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA:

LA PERSPECTIVA DELEUZIANA

JOSÉ EZCURDIA, p. 33

LIBERDADE E NECESSIDADE EM BENEDICTUS DE SPINOZA

JOSÉ SOARES DAS CHAGAS, p. 45

LOCKE'S DISGUISED SPINOZISM [PART 2]

WIM KLEVER, p. 53

RESENHA: QUANDO O FILÓSOFO FALA DE ANJOS

HOMERO SANTIAGO, p. 75

CONTINUAÇÃO DOS PENSAMENTOS SOBRE O COMETA

PIERRE BAYLE

(TRADUÇÃO DE MARCELO DE SANT'ANNA ALVES PRIMO), p. 83

RESUMOS DOS ARTIGOS, p. 89

COMO PUBLICAR, p. 93

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

EDITORIAL

DEUS SIVE OMNIA DEI ATTRIBUTA SUNT ÆTERNA ¹.

BENEDICTUS DE SPINOZA

Neste segundo número do ano de 2012 de nossa **REVISTA CONATUS - FILOSOFIA DE SPINOZA**, estamos publicando seis artigos, uma resenha e uma tradução, sendo dois artigos internacionais: um do México e um da Holanda. Dos quatro artigos restantes, dois vieram do Ceará, um da Bahia e um de Santa Catarina. A Resenha veio de São paulo e a Tradução da Bahia. Como de praxe, os artigos foram dispostos em ordem alfabética pelo primeiro nome do autor.

Assim, iniciamos nosso número com o artigo de **ALEX LEITE**, que analisa a noção de *Conatus* no *Breve Tratado* de Spinoza.

No segundo artigo, **BRUNO D'AMBROS**, analisa a incidência de um possível “tenebrismo” no *Tratado Teológico-Político*. A noção de “tenebrismo”, importada do barroco, foi a maximização da técnica do *chiaro-scuro* utilizada pelos pintores barrocos, na qual os contrastes de luz eram exacerbados para que a forma da figura se diluísse com o conteúdo.

A seguir, no terceiro artigo, **FRANCISCA JULIANA BAROS SOUSA LIMA e BRENA KÉSIA DA COSTA CHAGAS**, descrevem a leitura de Spinoza para a educação, tomando por base a exposição dos principais conceitos políticos do referido filósofo, visando conceituar a educação como um dos esforços conativos do Estado.

No quarto artigo, **JOSÉ EZCURDIA**, objetivando desenvolver uma aproximação da leitura deleuziana da filosofia de Spinoza, analisa as noções de corpo e substância na Filosofia de Spinoza sob a perspectiva de Gilles Deleuze.

No quinto artigo, partindo do pressuposto de que o fundamento tradicional da liberdade divina assenta-se na pressuposição de que Deus, à semelhança do homem, possui essencialmente Entendimento e Vontade, **JOSÉ SOARES DAS CHAGAS**, descreve como Spinoza procurará minar tal alicerce despersonalizando o conceito de Ser absoluto, desligando a noção de liberdade dos seus antigos fundamentos e associando-a à suprema necessidade.

¹ Tradução: DEUS, OU SEJA, TODOS OS ATRIBUTOS DE DEUS SÃO ETERNOS. (**ÉTICA**, Parte I, Proposição XIX).

No sexto e último artigo, **WIM KLEVER**, expõe o spinozismo disfarçado de Locke, apresentando análises comparativas de textos dos dois pensadores.

A seguir, **HOMERO SANTIAGO** nos apresenta sua resenha sobre o livro de José Soares das Chagas, *ÉTICA E INTERPRETATIO EM SPINOZA: EMENDATIO DA SUPERSTIÇÃO TEOLÓGICO-POLÍTICA*, em processo de publicação pela Editora da Universidade Estadual do Ceará - EdUECE.

Encerramos este número com a tradução do texto de **PIERRE BAYLE**, *CONTINUAÇÃO DOS PENSAMENTOS SOBRE O COMETA* realizada pelo colega **MARCELO DE SANT'ANNA ALVES PRIMO**.

Aproveitamos para reiterar o convite a todos que se interessam pelo filósofo holandês, ou pelos temas por ele abordados, para que nos enviem seus textos para possível publicação em nossa revista, lembrando que os mesmos devem estar adequados às regras de publicação de nossa revista e também às novas regras da ortografia para a língua portuguesa.

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (Editor)

A Noção de *Conatus* no *Breve Tratado*

ALEX LEITE *

É através de uma noção que envolve o infinito¹ que a ideia de *conatus* aparece no *Breve Tratado*². Do que é infinito, Deus ou Natureza, deduz-se a impossibilidade de existir no mesmo ser “partes diversas limitadas” (KV I, I 9, p. 52), que possam corromper a sua própria natureza. “Nenhuma coisa quer sua própria corrupção. Toda corrupção provém de fora”, afirma Spinoza (KV I, I 9, nota 52, p. 52). Mas essa afirmação não se aplica à Natureza na sua totalidade; pois, a totalidade do real é inseparável da atividade que a produz; sendo assim, a incorruptibilidade do seu ser é evidente uma vez que não existe algo que possa negar a sua própria integridade.

Assim, podemos afirmar duas ideias. A primeira é que, a Natureza é produção absoluta de si mesma, e por isso não envolve nenhum elemento contrário ao processo produtivo que ela mesma engendra continuamente. Logo, o todo não pode se degenerar por impulso interno. E a segunda é o fato de que, embora as coisas resguardem a mesma incorruptibilidade interna, que é própria da Natureza, elas ao entrarem em relações incompatíveis são corrompidas.

Sabemos que dizer incorruptibilidade quer dizer que uma coisa jamais se degenera por disposição interna. O que reforça a ideia de que

a natureza de uma coisa é definida pela sua positividade própria uma vez que, primeiro: não pode se autoaniquilar; segundo: não pode mudar de natureza; e terceiro: não se submete a algo fora de si mesma (KV I, 9, p. 53).

Com relação aos dois primeiros argumentos os aplicamos às coisas de forma mediata³, porque, como já afirmamos, todas as coisas resguardam um vínculo com uma causa infinita; causa pela qual a coisa passa a existir e a se manter na existência (E I, P 24, C). Mas, com relação ao terceiro argumento, não podemos afirmar o mesmo; pois, na condição de coisa tudo depende de relações exteriores determinantes para existir. Claro, essa dependência não invalida os dois primeiros argumentos, pois, por exemplo, a nossa integridade, ou seja, a nossa disposição interna para continuar existindo, só pode ser ameaçada e destruída a partir da relação com algum corpo exterior, relação que nos supera em termos de potência. Como afirma Spinoza: “Porém se outros corpos atuam sobre o nosso tão violentamente que a proporção de movimento de 1 a 3 não pode permanecer, isto é a morte e o aniquilamento da mente enquanto é somente uma ideia, conhecimento, etc. deste corpo assim proporcionado em movimento e repouso” (KV II, Praef. XIV, nota 69, p. 90).

* Professor adjunto da UNEB, Salvador-BA.

¹ O tema sobre o infinito é apresentado por Spinoza na famosa *Carta 12*.

² Utilizaremos aqui as seguintes edições do *Breve Tratado*: 1) Espinosa, *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*; tradução e notas Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. 2) Spinoza, *Court traité*, texte établi par Filippo Mignini, traduction par Joël Ganault, Paris: PUF, 2009. 3) Spinoza, *Court traité*, notice par Madeleine Francès, Paris: Éditions Gallimard, 1954. Para as citações utilizaremos a edição da Autêntica Editora.

³ De forma mediata significa que o entendimento das ideias das coisas é mediado pela ideia de *conatus*. Ideia esta que é tanto abstraída de uma causa infinita quanto das coisas singulares. Porque uma ideia é compreendida por ela mesma e/ou através de outras. Por exemplo: a ideia de infinito pode ser compreendida pela ideia de Deus, e está última, por ela mesma, imediatamente – isso quando percebemos que a Natureza é uma produção imanente de seres. Seres que derivam das modificações dos atributos divinos. Por isso, percebemos, sem mediação, que o conceito de Deus envolve a ideia de produção contínua de si mesmo e em si mesmo.

Ora, sendo assim, a validade do terceiro argumento se dá porque a noção de dependência não pode deixar de ser aplicada aos seres existentes. No entanto, não é simplesmente pelo fato das coisas dependerem umas das outras que se evidencia um estado de sujeição contrário ao que quer a disposição interna de cada coisa considerada individualmente. Está submetido a algo fora de si faz parte da condição modal. Mas é próprio dessa condição não ser a causa da própria submissão; nem ainda de transformar sua natureza em algo que não esteja já nela mesma. Portanto, não é a simples condição de dependência que acrescenta aos seres um estado voluntário de sujeição. Como também não é o que acrescenta uma inclinação para a morte. É a forma da relação de dependência que determinará a integridade ou debilidade dos seres. A forma da relação pode, sem dúvida, causar uma sujeição forçada (não sem resistência) e a destruição de nosso ser⁴.

Ora, se a Natureza pensada na sua totalidade não envolve algo contrário a si mesma; as coisas quando submetidas às relações incompatíveis sofrem certas debilidades. Por isso, enquanto das modificações naturais da extensão somente derivam coisas vistas como positivities imanentes, das relações de dependências, dos modos finitos, percebemos as variações para mais ou para menos das potências finitas. Claro, podemos perceber que estas variações resultam dos choques e dos encontros entre potências.

E entender as variações por meio das modificações regulares naturais, permite-nos perceber o padecer de uma coisa (ou mesmo o nosso próprio padecer) a partir de uma perspectiva em que a força do entendimento supera as interpretações imaginativas, que a condição de padecimento imprime em nossa imaginação?

A teoria do *conatus* coloca-nos imediatamente em duas perspectivas diferentes. A primeira perspectiva é a da Natureza como produção

contínua de si mesma, e a segunda, das relações particulares entre as coisas. Da primeira, entendemos que a tendência de se conservar é idêntica ao estado atual da própria conservação, que se dá como produção incessante de coisas. Portanto, se dá como esforço, como tendência e como ação. Sendo essas três atividades simultâneas e idênticas uma vez que a integridade do *esforço* divino é absoluta e indivisível. E, para nós, a evidência do perseverar é a produção das condições exteriores pelas quais passamos a existir.

Na segunda perspectiva, a das relações modais, a tendência de conservação é tanto condição de manutenção das coisas individuais quanto do próprio aumento de potência. Pois, quando Spinoza afirma que “cada coisa tem em si mesma um *conatus* para se conservar em seu próprio estado e para melhorá-lo” (KV I, V 1, p. 75); a ideia de *conatus* aparece como o que mantém uma coisa em seu próprio ser, ao mesmo tempo que é o princípio pelo qual cada coisa aumenta sua própria potência de existir. O termo *melhorar* somente pode ter sentido em Spinoza como uma passagem para uma perfeição maior; como ele bem empregará na *Ética* ao definir a alegria como “a passagem de uma perfeição menor para uma maior” (E III, AD 2).

A tendência de conservação e o próprio trabalho interno de fortalecimento são as inclinações essenciais dos seres. Ora, sendo os seres partes da Natureza, eles são produzidos e mantidos de acordo com certos dispositivos que lhes são próprios. Esses dispositivos podem ser chamados de: *as providências da Natureza*.

A Natureza é a provisão exterior pelo qual os seres se conservam. E a relação entre os seres e a Natureza implica uma capacidade própria de autopreservação por parte dos seres. Essa capacidade particular refere-se ao todo individual de cada ser (KV I, V 2, p. 75).

Podemos afirmar a existência de uma relação dinâmica entre os seres e a Natureza? A resposta positiva a essa questão depende do sentido que a palavra *dinâmica* pode ganhar ao se pensar a relação entre os recursos provenientes da Natureza e o esforço próprio de cada ser ao se autoconstituir como um todo singular. Pois bem, a relação é dinâmica porque cada parte de um todo singular é um esforço próprio

⁴ Spinoza no *TIE* narra uma forma de relação com os bens humanos capaz de capturar o desejo de modo a submetê-lo a alguns fins imaginativos, que enfraquecem a nossa existência. É quando a imaginação ao invés de alimentar a dinâmica de uma alegria maior, torna-se refém de objetivos que debilitam a integridade do nosso ser. Cf. *TIE* 3.

relacionado às outras partes; sendo as partes elementos integradas ao todo produtivo da Natureza.

Concebemos, assim, a ideia de uma parte que é um esforço singular em relação ao conjunto total de onde ela provém. O exemplo de Spinoza ilustra essa ideia: “todos os membros do homem foram previstos e providos enquanto são partes do homem, o que é a *providência universal*; e a *particular* é o *conatus* que tem cada membro particular (como um todo, e não como uma parte do homem) para conservar e manter seu próprio bem-estar” (KV I, V 2, p. 75).

Portanto, o que primeiramente é visto como comum aos seres é o *esforço* integrado de seus membros particulares. Esse esforço é a afirmação da integridade dos seres em uma dada circunstância. Na verdade, a relação entre o todo da Natureza e o todo particular de cada ser é a afirmação tanto de um dinamismo interno particular, quanto da Natureza em seu dinamismo produtivo contínuo. Assim, para os seres particulares, o dinamismo da Natureza é o meio pelo qual eles existem e se mantêm. Como bem afirma Gilbert Boss no seu estudo sobre o *Breve Tratado*: “é o conjunto das circunstâncias e das causas que permitem a cada coisa existir e continuar a existir”⁵. Já Georges Canguilhem definirá esse *conjunto* através da história da noção de *meio*⁶.

De fato é num conjunto de relações que cada ser encontra as condições de manutenção da própria integridade; como também encontra o que causa a descontinuidade da sua existência. Entretanto, o dinamismo interno de cada ser é, simultaneamente, trabalho afinado às condições externas favoráveis à própria manutenção e superação das condições adversas. Sendo que a manutenção e superação são realizadas através das modificações necessárias do meio em que vivemos. Claro, uma coisa não é causa da própria existência e nem de sua continuidade; porém, uma vez que ela passa a existir, o que é próprio nela é o empenho constitutivo de condições

favoráveis à sua continuidade permanente. Porque todos os seres resguardam em si mesmos a inclinação de permanecer infinitamente.

Ora, os seres como modificações da própria Natureza realizam os movimentos constitutivos de si mesmos a partir de um todo, ou seja, a partir de um conjunto autossustentável. Entre esse todo e as partes não pode haver contradição, embora haja uma distinção essencial, isto é, o todo é sempre autossustentável, enquanto as partes se sustentam a partir de relações compatíveis no interior do conjunto. São os mesmos movimentos, que ora são percebidos como comuns aos seres e ora como particularidades presentes em cada ser na sua singularidade.

Sabemos que Spinoza afirmará que, “a coisa não tem poder para se conservar enquanto existe, tanto menos poderá produzir algo por si mesma” (KV II, XVI 4, nota 83, p. 123). Contudo, tal afirmação apenas procurará definir a condição modal sem a confundir com a noção de substância. Pois, marcar essa distinção é essencial uma vez que o conhecimento verdadeiro do modo que somos, por exemplo, implica entender as causas dos nossos desejos, dos nossos modos de viver e em que *medida* nós agimos conforme nossas inclinações internas.

“Contribuímos em certa medida” (KV II, XVIII 2, p. 127), para a realização de um meio favorável à permanência de nossa existência. E como potências particulares, agimos conforme o princípio do *conatus*. Princípio que nos inclina a afirmar uma capacidade produtiva comum tanto aos seres humanos quanto à Natureza inteira. Claro, pode-se afirmar que a *medida* de nossa contribuição está subsumida na potência infinita da Natureza, e que isso pode significar uma forma de dissolução das partes no todo. Entretanto, não podemos esquecer a distinção real entre esforço particular e universal já mencionada aqui.

O trabalho interno de um ser envolve uma série de atividades, que tende a cooperar com disposições compatíveis já presentes no meio em que ele existe. Essa conjunção de disposições coloca em evidência uma potência particular, que, unida ao todo, mostra-se como uma particularidade integrada ao conjunto. Portanto, não é como uma coisa diluída no todo que um ser se mostra, mas, sobretudo, como uma

⁵ Gilbert Boss, *L'enseignement de Spinoza – Commentaire du “Court Traité”*, Zürich: Éditions du Grand Midi, 1982, p. 42.

⁶ Georges Canguilhem, *O conhecimento da vida*, tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 139.

disposição interna para cooperar com a própria conservação do seu ser. Porque todo o ser, quando visto pela inclinação que lhe é própria, realiza seu próprio bem-estar. E as ações para tal feito são tão variadas quanto às necessidades de cada ser e as exigências das circunstâncias. E essa disposição é também um objeto do amor humano. Um amor que pode ser fortalecido pelas ações que geram efeitos compatíveis com a nossa própria natureza (KV II, XXVI 8, p. 152).



O TENEBRISMO BARROCO EM SPINOZA: UMA INTRODUÇÃO AO *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO*

BRUNO D'AMBROS ^{*}

TRÊS EIXOS DE ANÁLISE

Ao longo do *Tratado teológico-político* Spinoza vai trazendo à superfície vários assuntos que se interligam e perpassam a obra, fazendo do *TTP* um todo completo e coerente. Podemos agrupar todos estes assuntos esparsos em três grandes eixos de análise e dentro de cada grande eixo existe três subtemas internos próprios.

O primeiro grande eixo é relação antagônica entre teologia e filosofia. Neste primeiro grupo temos seis subtemas que Spinoza apresenta ao longo da obra abordando-os de forma antagônica: 1) método alegórico/método histórico; 2) imaginação/intelecção; 3) obediência/verdade.

O segundo grande eixo é a relação, também antagônica, entre o judaísmo e o cristianismo. Neste segundo grupo os seis subtemas antitéticos que perpassam a obra são: 1) profetas/apóstolos; 2) letra/espírito; 3) Moisés legislador/Cristo mestre.

O terceiro e último grande eixo é o eixo propriamente político, onde Spinoza aborda, mais especificamente entre os capítulos XVI e XX do *TTP* a relação idiosincrática, *ma non troppo*, entre a lei natural e a lei humana. Neste terceiro grupo os seis subtemas antinômicos são: 1) direito natural/direito civil; 2) indivíduo/Estado; 3) poder individual/poder coletivo.

Colocando de forma propedêutica estes nove subtemas dentro de seus três temas em forma de gráfico. Assim, temos:

EIXO 1		EIXO 2		EIXO 3	
TEOLOGIA	FILOSOFIA	JUDAÍSMO	CRISTIANISMO	LEI NATURAL	LEI HUMANA
MÉTODO ALEGÓRICO	MÉTODO HISTÓRICO	PROFETAS	APÓSTOLOS	PODER INDIVIDUAL	PODER COLETIVO
IMAGINAÇÃO	INTELECÇÃO	LETRA	ESPÍRITO	INDIVÍDUO	ESTADO
OBEDIÊNCIA	VERDADE	MOISÉS	CRISTO	DIREITO NATURAL	DIREITO CIVIL

Os temas dos dois primeiros eixos estão espalhados e embaralhados nos quinze primeiros capítulos do *TTP*, já os temas do terceiro eixo estão mais coesos agrupados nos cinco últimos

capítulos do *TTP*. O que fazemos aqui é organizar e reunir esta multiplicidade de temas dentro de três grandes temas gerais. Nossa tarefa, agora, será dissertar sobre cada um destes três grandes eixos com vistas a uma visão geral desta importante obra política.

^{*} Graduando em CIÊNCIAS SOCIAIS pelo CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS da UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA - UFSC.

A. O PRIMEIRO EIXO: FILOSOFIA E TEOLOGIA

O primeiro ponto que salta aos olhos de qualquer leitor do *TTP* é a distinção entre a teologia e a filosofia. Para Spinoza o campo da teologia deve ser separado da filosofia, ou seja, o falatório dos teologastros¹ não tem nada a ver com a verdade. Spinoza diz que “entre fé, ou teologia, e a filosofia não existe nenhuma relação nem nenhuma afinidade.” Esta é a primeira e principal tese do primeiro eixo. Desta separação advém todos os outros três pontos contrastantes ao longo dos quinze primeiros capítulos do *TTP*, a saber, os acima elencados. Há uma frase de Spinoza que resume todos estes pontos: “Nem a teologia tem de subordinar-se à razão, nem a razão à teologia, visto cada uma delas possuir o seu domínio próprio: a razão, como já dissemos, o domínio da verdade e do saber; a teologia, o domínio da piedade e da obediência.” (ESPINOSA, p. 228). Passemos, enfim, à análise de cada um dos contrastes do primeiro eixo.

O MÉTODO ALEGÓRICO E O MÉTODO HISTÓRICO

Convém, para entendermos porque Spinoza faz esta separação entre teologia e filosofia, algumas poucas palavras sobre a origem desta junção. Dentro do cristianismo esta ligação estreita entre a religião e o pensamento filosófico começou com o apóstolo Paulo e se prolongou no período da Patrística, com Agostinho, Justino, Tertuliano, Clemente de Alexandria, Orígenes, Gregório Nazianzeno, etc, e também na Escolástica com Tomás d’Aquino. Os primeiros padres da Igreja fizeram a mistura entre estes dois campos, a religião cristã e a filosofia, com três objetivos principais, a saber, justificar e explicitar a fé cristã para a plebe de excluídos do mundo greco-romano, convencer intelectualmente as camadas sociais mais elevadas e, por fim, para defenderem o cristianismo das chamadas heresias, por isso tais padres foram chamados de apologetas. Dentro do judaísmo não foi diferente, a ligação entre teologia e filosofia também se deu na religião hebraica com Simeon bar Yochai, Moses Maimonides, Yitzhak Saggi

¹ Termo ferino cunhado por Spinoza que pode significar tanto “comedores de Deus” como “quem tem por deus o estômago”, satirizando tanto católicos, protestantes e judeus.

Nehor etc. Esta ligação entre o pensamento e a religião faziam leituras alegóricas e, não raro literais, das Escrituras, chegando a conclusões absurdas que extrapolavam o campo religioso e iam para o campo político frequentemente. A política se tornou extensiva e dependente da religião, ou melhor, da hermenêutica escriturística de padres e rabinos. Então, no século XVI estoura a Reforma protestante, que criticava veementemente, dentro do cristianismo, a ligação espúria que acontecia entre a religião e a política. Porém a Reforma Protestante, ao contestar o poder temporal do papa, o fez ainda, através de justificativas bíblicas que seguiam o método alegórico de exegese. Ou seja, ela não foi na origem do problema, e por isso, a Reforma e a Contrarreforma chegam no século XVI digladiando interpretações. A Reforma e a Contrarreforma foram conflitos hermenêuticos que originaram conflitos políticos. Diogo Pires Aurélio, na introdução à sua tradução do *TTP*, diz que a “alegoria estabelece de imediato uma hierarquização pelo saber, a qual tenderá sempre a fazer-se acompanhar de uma hierarquização pelo poder.” (AURÉLIO, p. LXXII).

No assim chamado *século de ouro* da Holanda, houveram vários movimentos que estavam descontentes com os rumos que a Reforma havia tomado. Todos estes movimentos criticavam o teologismo e o falatório teológico erudito sobre Deus, herança da escolástica dentro das igrejas luteranas, anglicanas e reformadas. A Inglaterra teve o bispo anglicano Lewis Bayly (1565 – 1631), que escreveu o livro *A Prática da Piedade*, que foi o livro mais vendido na Holanda do seicentos; a Alemanha teve o pastor luterano Johann Arndt (1555 – 1621) que escreveu o livro *Verdadeiro cristianismo* (obra esta profundamente admirada por Friedrich Schleiermacher), e o teólogo luterano Philipp Jakob Spener (1635 – 1705) que escreveu o livro *Pia Desideria*.

Sabe-se que quando Spinoza assumiu com seu irmão mais novo Gabriel o comércio de seu pai, recém-falecido em 1654, ele teve contato com um círculo de comerciantes menonitas liberais, do qual faziam parte Simon de Vries, Jarrig Jelles e Pieter Balling. Estes menonitas, assim como muitos reformados no seicento, se reuniam em círculos de discussão bíblica. Estes círculos de reunião de reformados eram

chamados de *collegia pietatis* e foram fomentados pelo teólogo alemão supracitado Philipp Jakob Spener. Este descontentamento foi provocado pelas guerras religiosas e pelo falatório teológico que justificavam tais guerras. E foi a partir desta desilusão que surgiram os movimentos pietistas dentro das igrejas reformadas, os quais tentavam fugir das teologizações vãs.

Spinoza percebeu que o grande problema político de seu tempo era a junção entre teologia e filosofia que decorria de questões hermenêuticas e exegéticas sobre as Escrituras. Ele achou o âmago da ligação entre a religião e a política, a própria hermenêutica bíblica. Então ele escreve o *TTP* no intuito de desacoplar estes dois campos. Para tal intento ele vai ao cerne do problema e, como bom conhecedor das Escrituras, vai no documento fruto das divergências e faz uma crítica interna. Importante lição esta de Spinoza: uma crítica só pode ser feita de dentro, no interior da engrenagem, que, no caso, era a própria Escritura. Este foi um dos princípios de Lutero, a *Sola Scriptura*, a interpretação da Escritura por ela mesma, que Spinoza também adota: “Todo o conhecimento da Escritura deve, portanto, extrair-se unicamente dela mesma.” (ESPINOSA, p. 117). Nosso filósofo, além deste ponto hermenêutico, segue outro preceito luterano no que tange às escrituras, a livre interpretação individual em questões bíblicas e religiosas, a plena liberdade hermenêutica, quando diz que “se todos possuem o pleno direito de pensar livremente, mesmo em matéria religiosa, não podendo sequer conceber-se alguém que renuncie a esse direito, então todos são igualmente possuidores de pleno direito e da plena autoridade de julgar em matéria religiosa e, conseqüentemente, de a explicarem e interpretarem para si próprios.” (ESPINOSA, p. 137). O fastio de Spinoza contra o absurdo das hermenêuticas herdadas do medievo é tanto que ele fala que “os rabinos, de fato, deliram pura e simplesmente. E, quanto aos comentadores que eu li, ou sonham ou forjam explicações e acabam por corromper completamente a própria língua.” (ESPINOSA, p. 162).

Então, ao perceber que o problema político se fundava num problema hermenêutico, Spinoza propõe uma nova exegese e

hermenêutica que distanciem e justifiquem a separação entre a religião e a filosofia e, conseqüentemente, entre religião e política. Este novo método é o método histórico que se contrapõe ao método alegórico e é usado como arma de guerra contra a superstição, o medo e a tristeza infundidos pelos seus contemporâneos.

O método histórico é o método próprio do sábio, daquele que busca o conhecimento verdadeiro sobre as coisas. O século XVII é o século da Revolução Científica, termo este popularizado pelo historiador Alexandre Koyré, e o conhecimento se dissemina em bibliotecas, universidades, círculos de leitura, gráficas. Tudo é passível de conhecimento. E por quê não a própria Escritura? Para Spinoza “o método de interpretar a Escritura não difere em nada do método de interpretar a natureza.” (ESPINOSA, p. 115). E assim como se interpreta a natureza vendo suas modificações no tempo e no espaço, ou seja, utilizando a geografia e a história, assim também deve-se interpretar as Escrituras. Desta forma Spinoza é o ponto final da hermenêutica patrística e escolástica e o início de uma nova hermenêutica e exegese bíblicas em que a “filologia e história surgem, portanto, como elementos imprescindíveis para a compreensão do texto bíblico.” (AURÉLIO, p. LXXXIV). Separando a teologia da filosofia, a imaginação da inteligência, através de uma crítica interna dentro das próprias Escrituras pela recusa do método alegórico e da adoção de seu novo método histórico, Spinoza abre caminhos hermenêuticos mais objetivos, seguros e científicos (à maneira do século XVII) para se ler o texto.

Spinoza tocou no ponto central de todo o edifício que sustentava a política no seiscentos: a hermenêutica alegórica e, por vezes até literalista, que era a base dos absurdos interpretativos que justificavam as ligações tenebrosas entre o poder político e o poder religioso. É seu método histórico de exegese e hermenêutica que faz com que ele faça a polêmica afirmação para a época de que “[...] a palavra de Deus está errada, truncada, adulterada e incoerente consigo mesma, que só possuímos alguns fragmentos dela e, finalmente, que o documento do pacto firmado por Deus com

os judeus se perdeu.” (ESPINOSA, p. 196). Aquilo que a Reforma tentou fazer e fracassou, pois ainda continuava com a mesma exegese e hermenêutica da patrística e escolástica, Spinoza levou a cabo. Poderíamos talvez dizer que Spinoza foi um reformador radical e um iluminista moderado neste sentido.

IMAGEM E INTELLECTO

A segunda decorrência da separação entre teologia e filosofia, além dos métodos, é a distinção entre imaginação e intelecto, sendo o campo da imaginação o campo próprio da teologia e o campo da intelecto o campo próprio da filosofia. É neste sentido que Spinoza abre o *TTP* com a discussão em torno da profecia e dos profetas, pois eles não estão trabalhando com o registro da intelecto mas da imaginação, como diz o próprio filósofo: “[...] os profetas não perceberam a revelação divina senão através da imaginação, isto é, mediante palavras ou imagens, as quais ora eram reais, ora imaginárias.” (ESPINOSA, p. 30). Se a profecia e os profetas estão no registro imagético, então “[...] a profecia nunca torna os profetas mais sábios, antes os deixa com as suas opiniões preconcebidas, razão pela qual não somos obrigados a dar-lhes crédito em matérias puramente especulativas.” (ESPINOSA, p. 39).

Com esta crítica aos profetas e a profecia, Spinoza quer dizer que aquilo que os profetas falaram não tem valor para as decisões políticas presentes, mas tão somente para aquilo que é do campo moral. O campo da política deve ser racional e não imaginativo. Mas notemos que Spinoza não deprecia a *imaginatio*, que para ele é o primeiro gênero de conhecimento. A imaginação é aquele tipo de pensamento primeiro causado pela experiência imediata, que é a experiência vaga, como ele mesmo chama. A experiência imagética é aquele gênero de conhecimento consciente que, por ser imaginação, ou seja, fruto da imagem, é um conhecimento inadequado, mas nem por isso desprezível. Os profetas e as profecias do Antigo Testamento trabalham pelo campo da imagem e não do conhecimento adequado, por isso não podem servir para a política, pois o campo político deve ser outro. A política não pode

basear-se na imagem. Citemos aqui mais um trecho da introdução de Diogo Pires Aurélio ao *TTP*, onde ele explicita a positividade da imagem para Spinoza: “[...] a imaginação é parte integrante do homem, elemento constitutivo da sua essência enquanto modo finito. Porque, se o homem possuísse unicamente ideias adequadas, o seu entendimento coincidiria com o entendimento infinito, o seu ser diluir-se-ia na totalidade: afirmar-se como indivíduo é precisamente demarcar-se, já da totalidade, já da infinidade de outros seres. Enquanto parte do entendimento infinito, o entendimento humano é atividade pura cujo horizonte seria a coincidência com o todo de que faz parte. Attingir, porém, esse horizonte era negar-se como individualidade. A sua essência, por conseguinte, reside tanto na presença como na ausência de ideias adequadas.” (AURÉLIO, p. XCI).

A imaginação é própria do método alegórico e a intelecto é própria do método histórico. A hermenêutica escolástica, baseada em “frivolidades aristotélicas”, é um empecilho para uma boa e racional compreensão das Escrituras pois se funda na *imaginatio*. É preciso se guiar pela intelecto para se ter um Estado racional e não construído sobre fundamentos tênues. Cabe aqui uma questão contemporânea que versa sobre este ponto. Até que ponto nosso Estado moderno não é construído sobre um edifício imagético, imaginário, fantasmagórico? A imaginação se baseia em imagem, um conhecimento truncado, defasado. Em nossa sociedade do espetáculo, onde tudo é imagem, onde campanhas políticas são feitas sobre a imagem, onde fotos, vídeos e também sons são imagens usadas prolificamente pela política hodierna, não estaríamos nós ainda presos numa política baseada na imaginação-imagem? E visto que a imagem é própria do método alegórico usada como processo mental para a teologia, nosso Estado não seria, neste sentido, ainda um Estado teológico? E se assim for, seria de fato possível esta dissociação entre teologia e política? Não teríamos então uma espécie de liturgia da política? São questões que deixo abertas para reflexão dos leitores. Como pensar a política sem uma imagem, o que equivale espinosanamente se indagar pela possibilidade de um poder público

não imaginativo, mas intelectual. É possível? Se sim, como? E se sim, também, não estaria esta política sem imagem fadada à uma virtualidade, uma política sem rosto? E esta suposta política sem rosto, sem imagem, não estaria já presente nas micropolíticas pós-modernas, nos fenômenos sociais em rede, na virtualidade (do latim *virtú*, força, poder, virtude)? Ou seja, em ações políticas públicas feitas anonimamente, sem imagem, sem rosto? Ou, ao contrário, ainda há excesso de imaginação-imagem na política?

Sobre a distinção entre imaginação e intelecto já dissemos o suficiente. Passemos então para o terceiro ponto decorrente do primeiro eixo, a saber, a diferença entre a obediência e a verdade.

OBEDIÊNCIA E VERDADE

Após o intercurso dentro do texto, com uma nova hermenêutica em mãos, Spinoza mostra que a separação entre teologia e filosofia não só é possível como é salutar para a ética e para a política dos indivíduos e da sociedade. Com esse distanciamento as coisas ficam mais claras. O campo da teologia é o campo da piedade e o campo da filosofia é o campo do saber. E a piedade se mostra não na teoria, mas na prática. O campo da religião, portanto, é o campo da prática. E a prática na religião se mostra na ritualística exigida das cerimônias litúrgicas externas. Por isso as cerimônias litúrgicas da religião estão intimamente conectadas com a obediência a tais ritos: “O objetivo das cerimônias foi, portanto, fazer com que os homens nunca atuassem por deliberação própria, mas sim segundo as ordens de outrem, e reconhecessem, em todas as ações e em todos os pensamentos, que não eram donos de si mesmos e estavam, pelo contrário, inteiramente submetidos a normas impostas.” (ESPINOSA, p. 88). A teologia deveria ser o campo da prática e a filosofia o campo da teoria para Spinoza.

Este é um ponto em comum entre os pietistas e Spinoza: a consciência de que a liturgia está no campo daquilo que é externo e não diz nada sobre o interior das pessoas. O máximo que os rituais mostram é sobre a obediência externa das pessoas a determinado rito. Os rituais externos são do campo da teologia e não da

filosofia porque “os rituais nada adiantam para a beatitude.” (ESPINOSA, p. 88). A piedade prática que se mostra na obediência de rituais religiosos externos não conduz à beatitude. A beatitude se alcança no campo não daquilo que é externo ao homem, mas interno a ele próprio.

Os pietistas buscavam não teorizações teológicas transcendentais, mas, antes, uma prática condizente com suas crenças. Este foi um passo importante na construção do indivíduo moderno, sua interioridade subjetiva, que foi levada ao ápice durante o romantismo do novecentos. Spinoza diz ainda que “o mais perfeito e o que mais participa da suma felicidade é, necessariamente, aquele que ama acima de tudo o conhecimento intelectual de Deus,” ou seja, em outras palavras, o filósofo que se distingue do teólogo. O pietista nãoalaria em termos de “conhecimento intelectual” mas de interioridade, devocionalidade que, de certa maneira, não passam de uma intelectualização interior subjetiva de Deus. Entre Spinoza e os pietistas aparece uma recusa pela institucionalidade e exterioridade da religião. A religião, com Spinoza e os pietistas, não é mais da alçada do público e externo, mas do privado e interno. Seria forçoso demais dizer que Spinoza foi influenciado neste quesito pelo pietismo, visto que ele teve contato com os *collegia pietatis* tão comum no seiscentos? Seria Spinoza um simpatizante dos reformados pietistas?

A separação entre teologia e filosofia é a separação entre o método alegórico próprio da imaginação e o método histórico próprio da intelecto, como já demonstramos. A religião, portanto, é a prática da obediência imagética, onde o crente pratica livremente a sua crença obedecendo à liturgia. A liturgia, as cerimônias, os ritos, são exterioridades exigidas pela religião. E este é o objetivo central da liturgia: a exteriorização da imagem reconhecendo, pela obediências aos ritos, que estavam sujeitos a algo maior que eles próprios. A religião, portanto, seria a vitória da coletividade sobre os indivíduos. A exterioridade das cerimônias imagéticas litúrgicas praticadas pela religião durante o Barroco eram exuberantes: órgãos de tubos, adornos floreados, corais polifônicos e contrapontísticos complexos (como as cantatas

de Johann Sebastian Bach na Alemanha), suntuosidade arquitetônica, excessos de formas, curvas, cores e contrastes como no Maneirismo, no Tenebrismo e na arte barroca eclesiástica em geral; tudo era imaginação-imagem alegórica que exigia e provocava obediência perante a grandeza de Deus. Deus era o grande inacessível e complicado inatingível. Spinoza diz que “[...] as cerimônias serviam para manter e consolidar o Estado dos hebreus.” (ESPINOSA, p. 85).

Esta era a função das imagens, da liturgia, dos ritos, das cerimônias para os hebreus e, também, para os cristãos posteriormente. Spinoza percebeu sagazmente que o Estado Barroco acoplou tais liturgias para si mesmo no intuito de consolidar-se também, de instigar à obediência.² Spinoza foi um iconoclasta tanto em questões religiosas como em questões políticas. Ele queria destruir as imagens, os ídolos, as superstições que exigiam sacrifícios e obediência irrestrita. Diz Spinoza, sobre os religiosos, que “[...] de tão santos pretendem ser, eles convertam a religião em superstição e comecem até a adorar simulacros e imagens [ídolos], isto é, papel e tinta, como se fossem a palavra de Deus.” (ESPINOSA, p. 197).

Mas a verdade não está nas imagens, nos ídolos, nos frutos da imaginação servil. Obediência é exterior. A verdade é interior. O que ele nos fala é da necessidade de jogarmos fora as exterioridades e voltarmos para o interior, nosso intelecto. E a política não deve ter a ver com a imaginação-imagem, alegorias provocantes de obediência. Não. A política deve ser guiada pela verdade intelectual, pela racionalidade inteligente interior. As cerimônias políticas pomposas seriam resquícios desta aliança entre religião e Estado? Imagens que exigem obediência? Bezerras de ouro que exigem adoração? Os ídolos são aquilo que Spinoza quer combater na religião e também na política. Spinoza é subversivo.

² Esta é a questão abordada mais recentemente pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, em seu livro “O reino e a glória” onde ele aborda uma história da ritualística do poder e do direito, fazendo, na esteira de Foucault, uma “arqueologia política da liturgia e do protocolo”. Cf: AGAMBEN, Giorgio. O reino e a glória. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011. 328 pgs.

A política não é o campo da obediência aos ídolos, às imagens, mas da desobediência provocada pela verdade, o campo da liberdade: “A teologia e a filosofia são reinos separados: a última é verdade e sabedoria, a primeira é piedade e obediência. Disso resulta que a aplicação da teologia às questões políticas tem como consequência desenvolver o espírito de submissão em detrimento do espírito de liberdade.” (CHÂTELET, p. 52). A política é ação de indivíduos pensantes e não de uma massa amorfa e sem nome, imagética barroca. A política, hoje, não continua sendo um campo imaginário que exige obediência, nivelando a todos como coletividade passiva; um Estado-ídolo? A religião pode ser o campo da passividade, mas a política de Spinoza parece não ser; ao contrário, parece ser o campo da atividade, da ação, da sublevação.

B. O SEGUNDO EIXO: JUDAÍSMO E CRISTIANISMO

Ao longo de todo o *TTP* Spinoza faz várias comparações de descontinuidades entre pontos que pertencem à esfera do judaísmo e pontos que pertencem à esfera do cristianismo. Percebe-se uma certa preferência de Spinoza pelo cristianismo, contudo por um cristianismo que não é o católico nem o reformado. O “cristianismo” spinozano é um cristianismo racional, sem liturgias, instituições ou exterioridades de qualquer forma. Não seria o verdadeiro cristianismo dos subsolos históricos da Igreja, que por muito tempo foram considerados hereges? Não seria o cristianismo verdadeiro que nem a Reforma, muito menos a Contrarreforma quis resgatar mas não obteve sucesso? Nossa hipótese, talvez exagerada, é de que Spinoza seria um reformador intelectual do cristianismo, trazendo um cristianismo das luzes, que se identificava muito mais com um Cristo interior do que um Cristo exterior.

PROFETAS E APÓSTOLOS

O primeiro *tenebrismo* deste segundo eixo é o contraste entre os profetas do Antigo Testamento e os apóstolos do Novo Testamento. Quando aos profetas e profecias os capítulos onde ele aborda-os mais uniformemente são o I e o II; quanto aos apóstolos suas afirmações estão espalhadas ao longo de toda a obra.

O judaísmo foi uma religião específica de um povo eleito. Portanto, foi uma religião nacional particular. Como toda religião ele também teve seus profetas. Visto que o judaísmo foi uma religião nacional, portanto particularista, seus profetas também tiveram um caráter nacional e particular. Ou seja, aquilo que foi falado e escrito pelos profetas estava restrito às situações nacionais e históricas particulares, não tendo validade universal. É neste sentido que compreende-se Spinoza quando ele escreve que “a autoridade dos profetas só tem algum peso no que diz respeito à vida prática e à verdadeira virtude.” Ou seja, impossível extrair leis universais contemporâneas a partir dos ditos proféticos. Se o que os profetas falaram tem ainda alguma validade, esta validade está tão somente no campo da prática da fé.

A principal característica dos profetas é que eles são dotados de “uma capacidade mais viva de imaginar” (ESPINOSA, p.32). Ou seja, os profetas estão neste primeiro gênero de conhecimento, inadequado, que é a imaginação. E a imaginação é pura imagem. A certeza dos profetas, diz Spinoza, estava baseada em três fundamentos: 1) imaginação, 2) significação e 3) desejo de justiça. As palavras dos profetas, bem como toda a antiga aliança, é imperfeita, por isso “a profecia nunca torna os profetas mais sábios, antes os deixa com as suas opiniões preconcebidas, razão pela qual não somos obrigados a dar-lhes crédito em matérias puramente especulativas.” (ESPINOSA, p.39).

Já o cristianismo, diferentemente do judaísmo, tem um caráter universalista, católico, pois “os apóstolos não pregavam como os profetas” (ESPINOSA, p.189) e “os apóstolos, pelo contrário, foram chamados para pregar a todas as nações e convertê-las à religião” (ESPINOSA, p.190) e “eles pregaram como doutores e não como profetas” (ESPINOSA, p. 190).

LETRA E ESPÍRITO

Esta diferença entre a letra e o espírito perpassa o *TTP* e está baseada na seguinte frase do apóstolo Paulo: “Evidentemente, sois uma carta de Cristo, entregue ao nosso ministério, escrita não com tinta, mas com o Espírito de Deus vivo, não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, nos

corações! Tal é a certeza que temos, graças a Cristo, diante de Deus. Não como se fôssemos dotados de capacidade que pudéssemos atribuir a nós mesmo, mas é de Deus que vem a nossa capacidade. Foi ele quem nos tornou aptos para sermos ministros de uma Aliança nova, não da letra, e sim do Espírito, pois a letra mata, mas o Espírito comunica a vida.”³ Basicamente o que está dito aqui é que a Antiga Aliança estava baseada na pura letra da lei mosaica exterior e que a Nova Aliança está baseada no Espírito do Evangelho interior cristão.

O cristianismo traz a ideia de que só a lei exterior judaica, as imagens que instigam à obediência não bastam, é preciso um “espírito” interior que motive realmente e ativamente as pessoas. Esta é a liberdade cristã, uma liberdade autônoma, em que o próprio indivíduo é apto para deliberar por si mesmo, em que o indivíduo é guiado por sua própria consciência, a consciência de que só um mandamento exterior e arbitrário não basta para se justificar, pois torna o indivíduo passivo diante das coisas; mas é necessário um “espírito” interior e deliberado, pois só aí o indivíduo é ativo em suas ações, porque “a letra mata e o espírito vivifica.”

Esta ideia de que a exterioridade dos ritos religiosos não leva à “suprema beatitude” permeia o *TTP*. Acrescentaríamos hoje que a exterioridade das liturgias políticas não leva a esta felicidade superior pode ser bem aplicada hodiernamente também. Deveríamos ir além das formas e contornos exteriores das coisas políticas e penetrar no âmago delas.

É neste ponto que entra a discussão mais importante do segundo eixo, que caracteriza Moisés e Cristo e firma a diferença essencial entre o judaísmo e o cristianismo, a saber, a antítese entre obediência e liberdade e entre a letra e o espírito. Na antiga lei, de Moisés, era-se obrigado a fazer todas as minúcias que a lei exigia, o que representava um grande peso de prescrições infundáveis sobre alimentação, relacionamento, comportamento, liturgia, oblações e muitos outros pormenores que os judeus levavam estritamente à sério. E estas leis mosaicas não tinham nada de espiritual ou místico, por assim dizer, eram apenas leis cívicas, como leis de qualquer outra nação. Diz Spinoza no prefácio

³ Segunda Carta de Paulo aos Coríntios, 2:3-6.

do *TTP*: “[...] concluí que as leis reveladas por Deus a Moisés não eram senão o direito particular do Estado hebraico.” (ESPINOSA, p.11). Já a nova lei, de Cristo, não obrigava a nada, e não era exterior, mas interior. Enquanto profetas acusavam o não cumprimento das leis exteriores os apóstolos proclamam que “o verbo eterno de Deus, o seu pacto e a verdadeira religião estão inscritos pela mão divina no coração dos homens, isto é, na mente do homem.” (ESPINOSA, p.196).

Este é o ponto: a lei de Cristo se inscreve não mais em tábuas ou pedras, mas nos corações das pessoas, ou seja, a lei não é mais externa mas interna. E esta lei interna, Spinoza deixa transparecer isto no *TTP*, é a verdadeira liberdade. Spinoza diz que Deus enviou a todas as nações “o seu Cristo para que as libertasse da servidão da lei e para que não mais fizessem o bem por imperativo da lei mas por firme decisão da vontade.” (ESPINOSA, p. 62). A lei de Moisés cobrada pelos profetas é pura letra externa, o que levava às pessoas à obediência forçada; mas a lei de Cristo pregada pelos apóstolos é puro espírito interno, o que deveria levar as pessoas à liberdade de obedecer ou não. A escolha livre interna foi a novidade cristã (em relação à antiga ética trágica) e Spinoza é partidário desta liberdade. A verdadeira liberdade acontece dentro das pessoas e não fora. Todo seu projeto ético foi escrito para corroborar esta tese, diga-se de passagem, cristã e, porque não, estoíca e epicurista. Para o pensador holandês “[...] só o entendimento prescreve leis aos sábios [...]” (ESPINOSA, p. 77). Spinoza rejeita totalmente o legalismo judaico e proclama a independência da vontade e inteligência do filósofo.

MOISÉS E CRISTO

Spinoza, como leitor das Escrituras, tem claro que a diferença entre o judaísmo e o cristianismo não é somente entre os profetas e os apóstolos, mas entre as duas figuras que guiam tanto o Antigo Testamento como o Novo Testamento, a saber, Moisés e Cristo respectivamente. Moisés é reduzido por Spinoza ao epíteto de legislador. Já Cristo é chamado de mestre, o que em minha opinião configuraria por si só uma simpatia de Spinoza, senão pelo cristianismo, pelo menos por Jesus.

Moisés é identificado por Spinoza como um legislador, um líder político e, conseqüentemente, suas palavras e leis tem um caráter somente prático concernente à obediência civil e à felicidade contingente e não tem de ser levadas em consideração para o alcance da suprema beatitude: “Na verdade, nos cinco livros que vulgarmente se atribuem a Moisés, não se promete, como já dissemos, outra coisa para além dessa felicidade contingente, quer dizer, honras, fama, vitórias, riquezas, prazeres e saúde.” (ESPINOSA, p. 81). Isso se dá porque a Lei não tem caráter salvífico, que conduza à perenidade. Spinoza confessa que a Lei mosaica, e por extensão toda lei, é contingente, local, particular, submetida à vicissitudes do tempo e espaço: “Moisés, por exemplo, não ensina os judeus como um doutor ou como um profeta a não matar e a não roubar: ordena-lhes como um legislador e como um príncipe.” (ESPINOSA, p. 82).

Já sobre Cristo, Spinoza não o relaciona tem maneira alguma com um profeta ou legislador político, com coisas contingentes. Cristo está relacionado à perenidade das coisas mais altas, da suprema beatitude: “Cristo, como já disse, foi enviado, não para manter um Estado e instituir leis, mas somente para ensinar a lei universal. Onde, facilmente se compreende, Cristo não revogou de forma alguma a lei de Moisés, porquanto não pretendeu introduzir na sociedade nenhuma lei nova nem procurou outra coisa que não fosse dar ensinamentos morais e separá-los das leis do Estado.”

Por trás do *tenebrismo* Moisés/Cristo está a oposição entre aquilo que é contingente e necessário ou particular e universal. Moisés é um legislador nacional, particular, de um povo, de uma dada cultura; por isso suas leis não têm e não devem ter caráter universal. Cristo é mestre universal, não de um povo, mas de todos os povos; o que ele falou tem pretensões universalistas. Portanto toda pretensão de universalizar a mensagem mosaica ou particularizar a mensagem cristã é erro. Isso de fato foi feito. A mensagem mosaica foi universalizada por setores do judaísmo e a mensagem cristã foi particularizada por setores do cristianismo, criando-se um “reino de Deus” terreno (Roma), com “administradores” deste

reino (a hierarquia eclesiástica), com súditos deste reino (os fiéis) e com leis próprias (o direito canônico). Cristo, ao ver de Spinoza, está além destas querelas.

C. O TERCEIRO EIXO: LEI NATURAL E LEI HUMANA

Chegamos ao cume do *TTP*, os cinco capítulos finais, do XVI ao XX, onde Spinoza trata propriamente da política. Após fazer um longo preâmbulo sobre questões teológicas, fazendo a devida separação entre teologia e filosofia e entre o judaísmo e o cristianismo,⁴ Spinoza parte para o seu objetivo que é mostrar que “o fim último do Estado não é dominar nem subjugar os homens pelo medo e submetê-los a direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança.” (ESPINOSA, p. 302). Indubitavelmente estes capítulos são os mais belos na história do pensamento político ocidental, onde há a perfeita conciliação entre um pensamento político idealista e um pensamento político realista. Diz o tradutor para o português do *TTP* que “O que há de mais original no projeto espinosista é precisamente o considerar a política como uma instância que pode garantir as condições para o homem se libertar, para a razão se exprimir, e não como uma instância produtora da liberdade e tradutora da razão.” (AURÉLIO, p. XXIII).

Visto que “o medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição.” (ESPINOSA, p. 6), torna-se necessário combater tudo aquilo que origina e conserva o medo, e uma das coisas é a relação da religião com a política, pois a origem da subserviência dos homens está do medo deles mesmos às imagens-ídolos. Diz Spinoza que “[...] os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo; todas essas coisas que já alguma vez foram objeto de um fútil culto religioso não são mais do que fantasmas e delírios de um caráter amedrontado e triste [...]” (ESPINOSA, p. 7). Portanto o objetivo do Estado é livrar as pessoas dos seus medos para que elas vivam

⁴ O resumo do primeiro e segundo eixo encontra-se na seguinte passagem: “[...] nem a teologia tem de subordinar-se à razão, nem a razão à teologia, visto cada uma delas possuir o seu próprio domínio: a razão, como já dissemos, o domínio da verdade e do saber; a teologia, o domínio da piedade e da obediência.” (ESPINOSA, p. 228).

seguras. Findo o medo, finda-se a insegurança. Tese oposta à de Hobbes, para quem o Estado deve, de fato, causar respeito e medo.

A antítese de *tenebrismo* que guia o terceiro eixo é entre a lei natural e a lei humana. Em termos sociológicos, e não jurídicos, poderíamos chamar estas antíteses, sem perda de significado original, respectivamente de natureza e cultura. A lei natural seria o estado de natureza e a lei humana o estado de cultura. Em termos gerais o que Spinoza está dizendo é que no estado de cultura não se perde o estado de natureza. Ou seja, a cultura não é ruptura com a natureza. A produção cultural é continuidade e unidade com o estado de natureza. Tese antirrosseauniana e antirromântica certamente, para quem o estado sócio-cultural era nocivo para o indivíduo, corrompendo-o e, por isso, seria necessário uma volta à natureza. Para Spinoza não há possibilidade de um retorno à natureza, ou seja, uma ausência de produção política (visto que a política é produção cultural e, portanto, social), porque já se está no estado natural.

PODER INDIVIDUAL E PODER COLETIVO

O ponto de partida para a política espinosana é o *conatus*. O *conatus*, como já é bem sabido no meio espinosano, é uma lei natural inscrita na natureza humana⁵ que mantém o indivíduo vivo, um certo “instinto” vital, por assim dizer, ou, em termos mais propriamente espinosanos é “o desejo de permanecer em si mesmo”, que não significa necessariamente autoconservação, mas também não significa autoexpansão. Em termos nietzschianos poderíamos chamar o *conatus* de “vontade de potência”. Isso quer dizer que todo indivíduo quer viver, e para continuar vivendo ele tende a se expandir para se autoconservar. O que equivale dizer que todo indivíduo tem vontade de poder. O *conatus* é essa força interna natural. O *conatus* é o poder individual de cada pessoa. Portanto, resumindo, todo indivíduo se caracteriza pelo *conatus* porque “o homem, na medida em que é parte da natureza, constitui uma parte da potência desta [...]” (ESPINOSA, p. 67). Ou seja,

⁵ “Espinosa aceita que há leis inscritas na natureza dos homens. Tais leis, porém, não as considera como leis morais, mas sim como leis físicas a que se subordina a atuação de todos os indivíduos.” (AURÉLIO, p. CVII).

o homem não está distanciado da natureza, ao contrário, ele é parte da natureza, é uma extensão intensa dela. Portanto aqui se vê que a produção social e política humana não é ruptura com a produção natural. A cultura é continuação da natureza. Essa é a base que Spinoza lança mão para começar a falar de política.

Por isso Spinoza vai ser o primeiro filósofo a relacionar poder com direito: tem direito quem tem poder. Somente esta afirmação pode deixar qualquer humanista antropocêntrico de cabelo em pé. No entanto essa é uma constatação de Spinoza, a saber, que “[...] cada indivíduo tem pleno direito a tudo o que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua exata potência.” (ESPINOSA, p. 234). Mais uma vez, tem direito quem tem poder.

Mas se é assim, as pessoas que tem mais poder não estão sujeitas a dominar e oprimir aquelas que tem menos poder? Sim, estão. Mas então, como fazer com que o poder não esteja detido nas mãos de uma parcela? Para Spinoza isso não importa muito, não o interessa saber nas mãos de quantos estará o poder, se nas mãos de um (monarquia), de poucos (aristocracia) ou de muitos (democracia). Importa que quem detenha mais poder seja hábil o bastante para convencer os outros de que é assim. Diz Spinoza: “[...] o poder, ou está colegiavelmente nas mãos de toda a sociedade, se isso for possível, de modo que cada um obedeça a si mesmo e não aos seus semelhantes, ou então, se estiver nas mãos de uns tantos ou até de um só, este terá de possuir algo de superior ao que é comum na natureza humana ou ao menos esforçar-se o possível para que o vulgo se convença de que é assim.” (ESPINOSA, p. 86). Quando Spinoza fala isso ele está na mais realista tradição política maquiavélica.

Mas Spinoza, por ser partidário da natureza (e para ele não há natureza boa ou má porque a natureza é “natural”, ou seja, ela é como é) crê que a melhor forma de direcionar o poder é nas mãos de muitos, ou seja, a democracia. A democracia seria a melhor forma de governo porque ela está mais próxima do estado de natureza (ESPINOSA, p.308). O poder individual é controlado pelo poder coletivo. Só desta forma não haveria a opressão de um tirano sobre os demais.

DIREITO NATURAL E DIREITO CIVIL

O direito está fundado no desejo e no poder e não na razão, diz Spinoza. Para ele “o direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência.” (ESPINOSA, p.235). Ou seja, é o desejo de poder que guia o direito. Espinosa é consciente de que, em campo sócio-jurídico-político, ou seja no campo das produções culturais, o contínua guiando os indivíduos é o desejo e o poder. Este é o direito natural. Este direito faz com que ninguém esteja submetido ao poder de outro. Cada um é responsável por si mesmo. Diz Espinosa, mui claramente: “[...] o direito natural do indivíduo, que vai até onde for o seu desejo e o seu poder, sem que ninguém esteja, com base em tal direito, obrigado a viver a mando de outrem e sendo, em vez disso, cada um o responsável pela sua própria liberdade.” (ESPINOSA, p.13).

Até onde vai este direito natural? Vai até onde forem as potencialidades e capacidades humanas. A potência humana vai até onde encontrar resistências externas. Enquanto não houverem coerções e movimentos centrípetos o poder de cada um sempre se alarga em movimento centrífugo ao infinito. Não pode-se dizer que isso seja bom ou mau, isto é factual. É natural, ou seja, de alguma forma é divino, em termos espinozistas. “O direito da natureza estende-se até onde se estende a sua potência, pois a potência da natureza é a própria potência de Deus, o qual tem pleno direito a tudo.” (ESPINOSA, p. 234).

Este poder, o direito natural, a força, a *virtú*, é intransponível, irrenunciável. E mesmo que isto aconteça, não acontece efetivamente, somente teoricamente, pois é impossível controlar e ter poder completamente sobre outrem, a menos que os homens se tornem máquinas racionais, neste caso todos seriam obedientes e servis. Mas a subserviência é terrível. Nada mais medíocre que encontrar seres subservientes, que acatam tudo, aceitam tudo, obedecem a tudo. Contudo, mesmo nestas pessoas, ainda que elas não saibam, tal subserviência ainda é expressão de alguma potência, de modo que não há subserviência total. Diz Espinosa: “Ninguém, com efeito, pode

alguma vez transferir para outrem o seu poder e, conseqüentemente, o seu direito, a ponto de renunciar a ser um homem.” (ESPINOSA, p. 250).

Um Estado perfeito (o que não existiu nem certamente existirá na realidade) seria um Estado com completo controle de seus cidadãos. Este não seria precisamente o desejo do Estado contemporâneo? Pessoas obedientes e subservientes, totalmente apáticas, gregárias? Podemos pensar aqui em temas como a biopolítica de Foucault, ou a questão do totalitarismo e Hannah Arendt ou mesmo nas questões políticas em Agamben. Os vários meandros da burocracia estatal são maneiras de todos se controlarem mutuamente, transferindo o poder individual constantemente para um outro, numa cadeia infundável. “Há, por conseguinte, que reconhecer que o indivíduo reserva para si uma boa parte do seu direito.” (ESPINOSA, p. 251).

Portanto a tese contratualista, de que as pessoas transferem em um contrato, seus direitos e poderes para uma instância maior do que os próprios indivíduos não se sustentaria em Espinosa. Diz ele que: “Jamais os homens renunciaram ao seu próprio direito e transferiram para outrem o seu poder em termos de tal maneira definitivos que aqueles que receberam das suas mãos o direito e o poder deixassem de os temer e que o Estado não estivesse mais ameaçado pelos cidadãos, ainda que privados do seu direito, do que pelos inimigos.” (ESPINOSA, p. 251).

O Estado age justamente naquilo que é o mais próprio e singular nos indivíduos, o seu desejo. O controle do desejo pelo Estado é preciso para que aja a possibilidade do nascimento da vida, caso o contrário a sociedade seria dominada por pessoas incontroláveis e insubmissas que dariam vazam a todos os seus desejo. No entanto esse controle do desejo tem limites, pois “a vontade de um homem não pode estar completamente sujeita a jurisdição alheia, porquanto ninguém pode transferir para outrem, nem ser coagido a tanto, o seu direito natural ou a sua faculdade de raciocinar livremente e ajuizar sobre qualquer coisa.” (ESPINOSA, p. 300).

INDIVÍDUO E SOCIEDADE/ESTADO

Todo o *TTP* se sustenta nesta antítese moderna entre um indivíduo singular e uma sociedade plural e um Estado/Governo uno que não deve ser dissociado da própria sociedade. Este Estado, que “não pode subsistir sem leis a que todos estejam sujeitos” (ESPINOSA, p. 55), esta vinculado intimamente à sociedade, pois nunca há transferência completa da potência e direito individual de cada um, de modo que Estado e sociedade não se separam na política de Spinoza. Se houvesse tal transferência haveria a possibilidade da tirania, um Estado-governo que gerenciasse o desejo humano. Mas o Estado não pode e não consegue nunca controlar o desejo, por mais que isso seja bom para o bem comum.

Para que não haja arbitrariedade há as leis. Spinoza tem consciência de que a lei “[...] restringe a potência humana” (ESPINOSA, p. 67). A sociedade, para Spinoza, é fundada sobre leis de forma a formar um só corpo, dar coesão e unidade para a pluralidade de desejos e forças contrastantes. Diz Spinoza que “tanto a razão como a experiência ensinam que não há processo mais seguro para atingir tais fins do que fundar uma sociedade com leis fixas, ocupar uma determinada região do mundo e congregar as forças de todos para formas como que um só corpo, o corpo da sociedade.” (ESPINOSA, p.53)

O Estado, que em Spinoza não se desvincula da sociedade, tem como objetivo a liberdade, “mas uma liberdade entendida como salvaguarda do sábio e do ignorante, da razão e das paixões. Só nessa medida ele é conforme à natureza, garantindo a segurança e a diversidade.” (AURÉLIO, p. CXIII). Ou seja, há a necessidade de um controle da potência individual por uma instância superior aos indivíduos para que a sociedade não seja guiada somente por seus desejos de poder. No entanto a finalidade do Estado não deve ser o controle do desejo das pessoas, de sua potência. Se assim for, as pessoas se transformarão em seres autômatos e controlados, tutelados por um Estado paternal. Spinoza diz que o objetivo principal do Estado é favorecer as pessoas a serem racionais e desejantes, desta forma há liberdade. Com segurança para exercerem a

razão e o desejo as pessoas são livres e não viveriam em medo constante, nem com medo de outros indivíduos nem com medo do Estado. Diz Spinoza, em um trecho central: “O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos: é fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim do Estado, portanto, é a liberdade.”

A GUIA DE CONCLUSÃO

Vimos, ao longo deste texto, a riqueza de temas a serem explorados ainda no *TTP*. Os grandes eixos do *TTP* – teologia/filosofia, judaísmo/cristianismo e lei natural/lei humana – são eixos que certamente vão além de somente nove temas. Há vários outros contrastes importantes, contudo, devido ao pouco espaço que se tem aqui, decidimos por reduzi-los a nove visto o caráter propedêutico deste artigo.

Esperamos que este artigo seja somente um incentivo para futuros leitores se apaixonarem também pelo texto e por Spinoza. É necessário uma dose de *pathos* para que se consiga extrair o máximo de um texto e pensador. As principais coisas estão no campo do não-dito, daquilo que se esconde nas entrelinhas, que escapa aos olhos, que se afugenta do leitor. Busquemos sempre ir além da mera leitura formal e fechada de textos e fazermos uma leitura criativa e inventiva. Um texto sempre pode ir além daquilo que ele diz. Contudo cuidemos para que não extrapole os limites impostos por ele mesmo.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória.** Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

AURÉLIO, Diogo Pires. *Introdução.* In: ESPINOSA, Baruch de. **Tratado teológico-político.** Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CHÂTELET, François. **História das idéias políticas.** Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado teológico-político.** Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.



UMA LEITURA SPINOZANA DA EDUCAÇÃO COMO UM DOS ESFORÇOS CONATIVOS DO ESTADO

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA *

BRENA KÉSIA DA COSTA CHAGAS **

INTRODUÇÃO

Falar em educação não é simplesmente explicar sobre os processos de desenvolvimento das capacidades intelectuais e morais do discente em ambientes educativos, mas construir também as possíveis conexões entre as diversas áreas do conhecimento na tentativa de compreender melhor a amplitude de temas e questões levantadas quando se fala da relação entre educador e educando. Nesse sentido, priorizaremos o fio condutor que une Educação e Filosofia.

Para tanto, focalizaremos em um pensamento singular elaborado no século XVII pelo filósofo Benedictus de Spinoza (1632 – 1677). Apesar do referido autor não ter discutido sobre educação podemos a partir de seus escritos realizar uma série de inferências com apoio de comentadores importantes acerca do tema (a relação entre a Filosofia de Spinoza e a Educação) como é o caso da pesquisadora Juliana Merçon¹.

Merçon utiliza o arcabouço teórico deixado por Spinoza para entender melhor as questões educacionais, em especial o papel da educação no Estado, quer dizer o papel da educação diante da esfera política. É importante salientar, que a pesquisadora, Juliana Merçon, utiliza em seus textos, em sua maioria, substantivos do gênero feminino em uma tentativa de fazer um resgate da importância da

mulher no cenário filosófico. Orientaremos nossa pesquisa, no sentido de desnudar o papel da educação frente à esfera política à luz da Filosofia de Spinoza.

SPINOZA E A EDUCAÇÃO

A filosofia de Benedictus de Spinoza (1632 – 1677) tem sido interpretada de diversas maneiras pelos estudiosos. Apesar de Spinoza não ter falado diretamente sobre educação podemos inferir argumentos para tal reflexão com base nas suas ideias sobre política e ética que constituem campos diretamente relacionados com a formação do indivíduo. Um dos primeiros estudos dirigidos completamente a essa temática foi escrito por William Rabenort, obra esta chamada de “Spinoza as educator” (1911), que em suma apresenta-se como uma longa exposição da Filosofia de Spinoza trazendo em seu entorno algumas relações com a educação.

Também encontramos alguns anos depois publicações como “La pedagogia di Spinoza” (1933) de Adolfo Ravà que é um estudo mais direcionado a relação entre a Educação e a Filosofia de Spinoza, mas ainda se constitui como um estudo conciso dessa temática. Atualmente encontramos uma maior gama de artigos sobre o tema², além de produções acadêmicas³ visando em sua maioria, investigar os indícios encontrados nas obras de Spinoza, a fim de reinterpretá-los e inseri-los numa discussão sobre o processo educativo na contemporaneidade.

* DISCENTE DO CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA - CMAF da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e participante do GRUPO DE PESQUISA A QUESTÃO DA LIBERDADE NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA.

** DISCENTE DO CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA - CMAF da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e participante do GRUPO DE PESQUISA A QUESTÃO DA LIBERDADE NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA.

¹ Professora do Instituto de Investigaciones Educativas, Universidad Veracruzana, México.

² Cf. OLIVEIRA, *Espinosa: um pedagogo da alegria? Iãôáüüéá*, São João del-Rei, n. 2, p. 45-55, 2000.

³ Cf. BRAGA, Gisele Pandolfo. *Vivências de uma prática pedagógica integral na perspectiva espinosana*. Trabalho acadêmico: Dissertação. Porto Alegre, 2006; OLIVEIRA, Fernando Bonadia de. *O lugar da educação na Filosofia de Espinosa*. Trabalho acadêmico: Dissertação. Campinas, 2008.

Entre esses estudos, encontramos a obra “Aprendizado ético – afetivo: uma leitura spinozana da educação” da pesquisadora Juliana Merçon. É sobre essa obra que nos deteremos a realizar uma análise mais acurada, contudo utilizaremos referências das próprias obras de Spinoza, em especial, a saber: *Ética*⁴ e o *Tratado Político*⁵.

Em resumo, Juliana Merçon empreende uma tentativa de produção de novos sentidos no âmbito da educação utilizando como arcabouço teórico os conceitos encontrados na obra de Spinoza. Essa tentativa de produção de novos sentidos já se encontra no próprio título da obra, “Aprendizado ético – afetivo: uma leitura spinozana da educação”, a qual pensa o “aprendizado afetivo” como uma “arte do encontro” que envolve um processo de aprendizagem que se relaciona ao aumento ou a diminuição das potências de agir de um indivíduo. Nesse sentido, a educação é encarada como um esforço empreendido pelo Estado que tem por objetivo maior, o aumento do “conatus” desse corpo político. Passemos a exposição desses conceitos.

CONATUS

Para compreendermos melhor o que significa a “arte do encontro”, torna-se necessário o esclarecimento de conceitos encontrados na Filosofia de Spinoza. *Conatus*, na filosofia de Spinoza, apresenta-se como um esforço de um ser para preservar-se em sua existência. Há várias formas de se interpretar o que Spinoza definiu como *conatus*, ou seja, o que definiu como esse “esforço por perseverar em seu ser”. Primeiramente pode-se entender que o *conatus* seja a tentativa de continuar na existência, um

esforço pela sobrevivência. Por outro lado, este esforço assemelha-se a uma busca por um aumento da sua perfeição, ou seja, um aumento contínuo da sua potência. Este aumento da perfeição, ou da potência, se dá quando o indivíduo é afetado de alegria.

Segundo Spinoza, “a alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior” (E3, Definições dos Afetos, Def3), assim, “o esforço relativo ao *conatus* pode ser visto como um esforço em nos tornarmos cada vez mais alegres, o que implica em sempre buscarmos aquilo que nos é útil, ou seja, que convém à nossa natureza”⁶. Quando este se refere a um modo finito representa a sua própria essência. Quer dizer, a essência do homem, em Spinoza, está relacionada ao seu próprio *conatus*, em seu esforço para perseverar na existência⁷. Nesse sentido, a potência ou o *conatus*, além de representar a autoconservação de uma essência singular (homem) pode representar também a autopreservação de um Estado, uma vez que, segundo Spinoza, o Estado pode ser considerado como um indivíduo, é o que chamamos de corpo social, que terá um direito natural, uma potência de agir e de pensar e um *conatus* próprio. Tudo isso será resultado da soma do direito natural, da potência de agir e de pensar e do *conatus* dos indivíduos daquele Estado.

Spinoza para ampliar suas noções sobre *conatus* ou potência, na terceira parte da *Ética*, desenvolve uma teoria sobre os afetos e afecções, a partir da naturalização dos mesmos. O afeto (*affectus*) é uma afecção (*affectio*) do corpo que aumenta ou diminui sua potência de agir⁸, isto é, uma variação contínua do *conatus*. Existem afetos passivos (paixões) e ativos (ações). Nos afetos passivos (paixões) o corpo é afetado de modo que o mesmo somente é causa parcial, inadequada, ou seja, ele não possui um conhecimento adequado daquilo que o afetou. Enquanto que por afetos ativos (ações) entendemos que o corpo é afetado de modo que o mesmo é causa adequada de tal afecção. Entende-se por causa adequada aquele afeto que é claro e distintamente explicado unicamente pelo indivíduo que o recebe. Por sua vez, por causa

⁴ Para as citações da obra de Benedictus de Spinoza utilizaremos a sigla E quando nos referirmos a “*Ética*”. Quanto às subdivisões da referida obra apontaremos a parte citada em algarismo arábico seguido de outras indicações, a saber: definições (Def.); demonstrações (D); axiomas (Ax); proposições (P); introduções (Int.); prefácios (Pref.); corolários (C); explicações (Exp.); Postulados (Post.) e escólios (S).

⁵ Para as citações da obra de Benedictus de Spinoza utilizaremos a sigla TP quando nos referirmos ao “*Tratado Político*”. Quanto às subdivisões da referida obra apontaremos a parte citada em algarismo romano em referência ao capítulo da obra, seguida em arábico do número do parágrafo.

⁶ PEREIRA, 2008, p. 74.

⁷ E3P.3.

⁸ E3 Def. 3.

inadequada entende-se um afeto que só parcialmente é explicado pelo indivíduo que o sofre.

A EDUCAÇÃO COMO UM DOS ESFORÇOS CONATIVOS DO ESTADO

A partir da exposição resumida dos conceitos supracitados encontrados na Filosofia de Spinoza, tornar-se-á mais clara a exposição de Juliana Merçon na terceira parte de seu estudo que se dedica a pensar o aprendizado afetivo como “um esforço conativo do corpo social”⁹. Seguindo esse fio condutor a educação na obra de Merçon é o esforço conativo da coletividade política. Quer dizer, as instituições educacionais atuam como promotoras de encontros que visam à atualização do que seja mais útil ao Estado. Ao mesmo tempo em que nos prepara com seus afetos alegres ao desenvolvimento de nossas capacidades de pensar e agir.

O que Juliana Merçon denomina como “arte do encontro” é saber ter os encontros certos. Esses encontros ou, como Spinoza denomina, *occursus* nada mais são do que o contato com outras coisas, ou na linguagem spinozista, eu tenho um encontro quando sou afetado por algo. São esses encontros que irão gerar as misturas de corpos. Há misturas que são nocivas, e outras boas, isso se dá tanto no nível do corpo, quanto no nível da mente. Quando se tem um bom encontro o *conatus* do indivíduo é aumentado, ao contrário, quando se tem um mau encontro, esse *conatus* é diminuído. Quando o *conatus* de um indivíduo é aumentado ou diminuído, conseqüentemente a potência de pensar e a potência de agir também são aumentadas ou diminuídas.

Trazendo essa discussão para a produção de conhecimentos podemos dizer que para Spinoza, o conhecimento adequado é aquele que se dá quando se tem noções comuns das coisas, dessa forma a tristeza impede que se forme uma noção que seja comum ao corpo afetante e ao corpo afetado, pois “o corpo que nos afeta de tristeza somente nos afeta de tristeza na medida em que ele nos afeta sob uma relação que não convém a nossa”¹⁰. Contrariamente, a alegria aumenta nossa potência de agir e pensar, o que

não significa que já se tenha noções comuns. Isto significa que o corpo afetante está compondo o afetado, dessa forma haverá uma indução à formação de uma noção que seja comum ao afetante e ao afetado:

[...] os afetos de alegria são como se estivéssemos em um trampolim, eles nos fazem passar através de alguma coisa que nós nunca passaríamos se somente houvesse tristezas. Ele nos solicita formar a idéia do que é comum ao corpo afetante e ao corpo afetado. Isso pode falhar, mas pode lograr-se e eu torno-me inteligente.¹¹

Para isso é necessário promover encontros que nos convenham, que não sejam tristes, mas também não excedam o poder de ser afetado:

O mais belo é viver sobre as bordas, no limite do seu próprio poder de ser afetado, com a condição de que esse seja o limite alegre, pois há o limite da alegria e o limite da tristeza; mas tudo o que excede o seu poder de ser afetado é feio.¹²

Mas antes de explicarmos mais detidamente esta noção é importante sabermos que o contrato social que tornou possível a fundação do Estado não representa uma alienação completa do direito natural, pois esse direito basicamente é o próprio esforço em continuar perseverando em sua existência. Esse contrato não é realizado de modo a beneficiar uma terceira parte, o soberano, como é em Hobbes, mas em beneficiar o agregado de partes que compõe o Estado chamado, por Spinoza, no “Tratado Político”, de *multitude*¹³.

A partir da fundação do Estado civil, a moral se constitui como um sistema regulador de noções prescritivas acerca do bem e do mal. A moral, como sistema regulador, fundamenta os poderes educativos em vistas ao bem da coletividade. “A educação figura como instituição que encarna o papel formativo do Estado”¹⁴. A partir da promoção de encontros, a educação, em linhas gerais, busca promover a harmonia e ajuda mútua entre os seus membros de forma, a partir de suas regras, constituir um viver comum.

De acordo com Merçon (2009), quando a educação se comporta como promotora de

⁹ MERÇON, 2009, p. 101.

¹⁰ DELEUZE, 2009, p. 44.

¹¹ DELEUZE, 2009, p. 48, 49.

¹² DELEUZE, 2009, p. 50.

¹³ TP III, 2

¹⁴ MERÇON, 2009, p. 120.

encontros a fim de promover a atualização do bem comum ela encarna a posição de juíza na escolha daquilo que nos é útil ou daquilo que desenvolve nossas capacidades de pensar e agir. A moral nesse momento é imprescindível nessa tomada de posição da educação frente aos seus educandos. A moral, de fato, constitui-se, de acordo com Juliana Merçon, como um dos poderes da educação

[...] um poder que estabelece o útil através da generalização das noções de bem e mal, que julga, proíbe, recompensa, castiga, classifica as pessoas como justas ou injustas, de acordo com suas normas, as quais são fabricadas por uma espécie de mistificação, distanciada da compreensão dos afetos como determinações na ordem da natureza.¹⁵

Segue-se que esse ato de seguir as prescrições tidas como úteis e que visam o bem comum, ditadas pela educação, chamaremos, de acordo com Merçon, por obediência. Spinoza diz que a obediência não é contrária a razão, explanação essa que podemos encontrar no “Tratado Político”:

Quanto mais um homem vive sob a conduta da Razão, isto é, segundo o §11 do capítulo precedente, mais livre é, mais constantemente observará as leis da cidade e se conformará às injunções do soberano de que é súdito. [...] Podemos, portanto, concluir que ninguém agirá nunca contrariamente às prescrições da Razão ao fazer o que, segundo a lei da cidade, deve fazer.¹⁶

Visando os processos educacionais, a obediência dos educandos não os transformariam em servos, quer dizer seres privados de liberdade. Segue-se que a nossa potência de agir encarada de maneira singular é frágil perante as forças externas e ao incorporá-las em um corpo político, tal incorporação é concretizada pela obediência. A obediência não representa um dano a esse indivíduo e sim um benefício, não sendo, portanto avessa a razão e muito menos não representaria uma servidão.

Em meio ao processo educativo a obediência não priva a liberdade dos discentes, pois aquela cria conexões causais que imitam a razão com vistas ao bem coletivo, e posteriormente mesma é extinguida através da apreensão de suas

determinações pelas próprias potências de agir e de pensar dos discentes. É importante ressaltar que o “fim da educação não é fazer com que as educandas usem a razão, mas, sim, fazer com que tenham a liberdade para expandir e usar a razão”¹⁷. Assim, a educação, nessa perspectiva não anseia que seus membros façam uso de suas potências de agir e de pensar, de forma plena, mas articula encontros, mesmo que esses sejam baseados na obediência, que instigam o desenvolvimento das potências de pensar e de agir dos educandos.

CONCLUSÃO

Podemos concluir a partir do que foi exposto, partindo do sistema spinozista, que a educação prioriza a “arte do encontro”, uma vez que fosse apreendida a “arte dos encontros adequados” passaríamos a ter mais potência de agir e de pensar, além de termos uma maior probabilidade de formar noções comuns das coisas, isto é, ao aprendermos a ter bons encontros, conseqüentemente aumentaríamos nossa capacidade de aprendizado, uma vez que isto potencializaria meios e instrumentos que motivem o exercício do pensar. Para que isto ocorra é necessário que o Estado se posicione como autoridade que visa o bem comum de todos os cidadãos e estabeleça regras morais, pois estas são imprescindíveis no processo de educação. No entanto, estas regras morais não devem ferir a liberdade dos indivíduos, apenas manter a ordem.

Em perspectiva análoga Moraes (2003), no seu artigo “O Recuo da teoria”, afirma que é necessária uma reestruturação socioeconômica, uma vez que isso repercute na educação, já que o processo de reestruturação vai exigir uma procura por conhecimento e informação sendo a educação um ponto central nessa nova mudança. Moraes (2003) afirma que “o discurso é claro: é preciso, agora, elaborar uma nova pedagogia, um projeto educativo de outra natureza, e assegurar o desenvolvimento de competências, valor agregado a um processo que, todavia, não é o mesmo para todos”¹⁸.



¹⁵ MERÇON, 2009, p. 126.

¹⁶ TP III, 6.

¹⁷ MERÇON, 2009, p. 139.

¹⁸ MORAES, 2003, p. 152

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SPINOZA, Benedictus de. **Ética / Tradução e notas de Tomaz Tadeu.** Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. **Pensamentos Metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Tratado Político; Correspondências (Coleção: Os Pensadores).** São Paulo: Nova Cultural, 1989.

DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978 - 1981).** Fortaleza: EdUECE, 2009.

MERÇON, Juliana. **Aprendizado ético - afetivo: uma leitura spinozana da educação.** São Paulo: Alínea, 2009.

MORAES, Maria Célia Marcondes de (Org.). **Iluminismo às avessas: produção de conhecimentos e políticas de formação docente.** Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

PEREIRA, Rafael R. **O Conatus de Spinoza: Auto-Conservação ou Liberdade?** Cadernos Espinosanos / Estudos Sobre o século XVII, São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 1996-2008, p. 74.

RAMOND, Charles. **Vocabulário de Espinosa.** São Paulo: Martins Fontes, 2010.



CUERPO Y SUSTANCIA EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA: LA PERSPECTIVA DELEUZIANA

JOSÉ EZCURDIA *

Es sabido por todos aquellos que se han acercado a la filosofía de Deleuze que la doctrina de Spinoza se constituye como uno de sus ascendentes intelectuales fundamentales. En este sentido, Deleuze, al revisar la doctrina spinoziana, realiza una doble operación: a la vez que traza algunos de los horizontes teóricos fundamentales en los que se desarrolla su doctrina, articula una imagen peculiar de pensamiento spinoziano, una imagen deleuziana de la filosofía de Spinoza. ¿De qué manera Deleuze asimila a Spinoza otorgándole un sostén interior a su propio pensamiento? ¿Qué Spinoza recupera Deleuze para fundar su propia filosofía?

Spinoza en la *Ética* establece una doctrina del conocimiento del tercer género o amor intelectual a Dios, en la que el conocimiento intuitivo de Dios o la sustancia en tanto causa inmanente, no se concibe sólo como el vínculo inmediato del hombre con su principio, sino también como la afirmación de ese principio en el hombre. La sustancia, en tanto causa inmanente, se expresa en su efecto, a saber, el hombre mismo, en tanto éste se vincula a la sustancia misma justo a partir del conocimiento del tercer género.

Spinoza apunta en la *Ética*:

El amor intelectual del alma a Dios, es el amor mismo de Dios con el que Dios se ama sí mismo, no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana, considerada bajo la especie de la eternidad, esto es, el amor intelectual del alma a Dios es una parte del amor infinito con el que Dios se ama a sí mismo. (Spinoza, *Ética*, V, Prop. XXXVI).

De igual modo subraya:

Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación y beatitud: en un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios a los hombres. (Spinoza, *Ética*, V, Prop. XXXVI, Esc.).

Para Spinoza el conocimiento del tercer género no equivale a una negación del hombre en la sustancia, sino en la afirmación de la sustancia en el hombre. La sustancia spinoziana, al aparecer como causa inmanente y expresiva, hace del hombre que se vincula a la misma a partir del conocimiento del tercer género, ámbito de su afirmación. El conocimiento del tercer género Spinoza no se constituye como una vía negativa que se resuelva en una abolición del conato del hombre en la sustancia, sino como promoción de la sustancia misma en el hombre mismo que afirma su propia potencia.

¿La *sciencia intuitiva* spinoziana, deja una huella importante en la filosofía deleuziana? ¿De qué manera Deleuze asimila la doctrina spinoziana del tercer género de conocimiento?

Avancemos una primera hipótesis: el vaivén entre el pensamiento y el ser en el que se articula la intuición en Deleuze, es justo una impronta del spinozismo en su filosofía, pues la propia intuición sobre una forma que se concibe como causa inmanente –el plano de inmanencia deleuziano–, no puede resolverse sino como principio genético interior del pensamiento mismo.

Deleuze apunta al respecto:

Lo que define el movimiento infinito es un vaivén, porque no va hacia un destino sin volver ya sobre sí, puesto que la aguja es también el polo. Si “volverse hacia” es el movimiento del pensamiento hacia lo verdadero ¿cómo no iba lo verdadero a

* Doctor en FILOSOFÍA por la UNIVERSIDAD DE BARCELONA.
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA. UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO.

volverse también hacia el pensamiento? ¿Y cómo no iba él mismo a alejarse del pensamiento cuando éste se aleja de él? No se trata no obstante de una fusión, sino de una reversibilidad, de un intercambio inmediato, perpetuo, instantáneo, de un relámpago. El movimiento infinito es doble, y tan sólo hay una leve inclinación de uno a otro. En este sentido se dice, que pensar y ser son una única y misma cosa, o, mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento, sin ser también materia del ser. (Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 42).

Ser y pensar son para Deleuze dos momentos interiores entre sí que ganan su forma en el movimiento reversible de la intuición: el pensamiento, al ir hacia el ser, se concibe como una afirmación del ser en el pensar. La intuición se constituye como un retorno que es una ida, como un vínculo del pensamiento a su fuente – el propio plano de inmanencia– que se resuelve como afirmación de la fuente en el pensamiento.

Pareciese que la intuición spinoziana, en tanto amor intelectual a Dios que se determina como principio de la producción a afectos dichas que se traducen en la afirmación del conato del hombre, es el motor de la articulación de la deleuziana teoría de una intuición que en su vaivén hace del ser el fundamento tanto del pensar como creación de conceptos¹, como de la vida filosófica como producción de afectos activos. ¿Es justa esta caracterización de la doctrina deleuziana?

Deleuze mismo apunta la centralidad de la teoría spinoziana de la intuición en la vertebración de una teoría de la intuición en tanto fundamento de la filosofía como creación de conceptos y de la vida filosófica como el ejercicio de una libertad que se afirma en la producción de afectos puros o activos:

Quien sabia plenamente que la inmenencia sólo pertenecía a sí misma, y que por lo tanto

¹ Cfr., Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, La Cuarenta, 2008, p. 53: “La “verdad” para el pensamiento es su valor, aquello que él vale, aquello que le importa, lo que le concierne. O si se quiere, la verdad como valor es “aquello hacia lo que el pensamiento se vuelve” como bien dice Deleuze. Y aquello hacia lo cual el pensamiento se vuelve, aquello que él debe hacer o hace cuando él es él mismo, es inventar, crear conceptos”.

era un plano recorrido por los movimientos del infinito, rebosante de ordenandas intensivas, era Spinoza. Por eso es el príncipe de los filósofos. Tal vez el único que no pactó con la trascendencia, que le dio caza por doquier. Hizo el movimiento infinito, y le confirió al pensamiento velocidades infinitas en el tercer tipo de conocimiento, en el último libro de la *Ética*. Alcanzó en él velocidades inauditas, atajos fulminantes que ya sólo cabe hablar de música, de tornado, de vientos y de cuerdas. Encontró la única libertad en la inmanencia. Llevó a buen puerto la filosofía, porque cumplió su supuesto prefilosófico. No se trata de que la inmanencia se refiera a la sustancia y a los modos spinozistas, sin que, al contrario, son los conceptos spinozistas de sustancia y de modos los que se refieren tanto al plano de inmanencia como a su presupuesto. (Deleuze, *Op. cit.*, p. 51).

La libertad desde la perspectiva de Deleuze como producción de afectos activas y la filosofía como creación de conceptos, tienen como común denominador una intuición que se determina como resorte expresivo de la vida o plano de inmanencia. Es según Deleuze el vaivén en el que se cifra el conocimiento intuitivo, el principio de la reversibilidad entre ser y pensar que hace posible la filosofía y el ejercicio de una vida filosófica. Deleuze a la vez que nos brinda una imagen productiva del conocimiento del tercer género en la doctrina de Spinoza, nos ofrece las claves para llevar adelante la recta comprensión de la intuición en su propia filosofía.

Ahora bien, para Spinoza el conocimiento del tercer género no se concibe sino como una aprehensión de la Idea Dios, en tanto síntesis de Dios como absoluto poder de pensar y absoluto poder de existir, es decir, en tanto una *Natura naturada* que comprende la forma misma de Dios que se realiza al expresarse en ilimitados atributos infinitos y perfectos, que expresan su absoluta perfección.

La propia perfección de Dios, al suponer la Idea de sí, implica el conocimiento que Dios tiene de sí en tanto se conoce como su propia causa, y por ello también un amor que aparece como la afirmación de su propia forma. El Dios de Spinoza, la Naturaleza, es amor, en tanto éste satisface la forma misma de Dios como absoluto poder de pensar y absoluto poder de existir, que

tiene su principio en la Idea por la cual Dios mismo o la sustancia se conocen como causa de sí.

Spinoza señala al respecto:

La potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es, todo lo que se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios en el mismo orden y con la misma conexión, de la Idea de Dios. (Spinoza, *Ética*, II, Prop. VII, Cor.).

Asimismo apunta:

Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito.

Dios es absolutamente infinito, esto es, la naturaleza de Dios goza de una perfección infinita, y ello acompañada por la idea de sí mismo, esto es, por la idea de su propia causa, y eso es lo que en el Corolario de la Prop. 32 de esta parte hemos dicho que es el amor intelectual. (Spinoza, *Ética*, V, Prop. XXXV y Dem.).

Para Spinoza, la sustancia, en tanto causa inmanente, se encuentra presente en sus efectos, y sus efectos, al incardinarse en la Idea de Dios, nutren la absoluta existencia y el absoluto pensamiento por los que la sustancia se causa, se conoce y sí ama a sí misma, determinándose como tal: tanto el pensamiento como la extensión se constituyen como vías que a la vez que expresan la forma de la sustancia, conducen a la Idea de Dios, en la cual Dios o la sustancia misma, a la vez que se conoce, se ama así misma, afirmando su absoluta perfección.²

En este sentido, el conocimiento del tercer género, al tener como objeto la Idea de Dios, se

² León Hebreo, del platonismo renovado por el Renacimiento, extrae una concepción del mundo basado en el amor como fuerza cósmica. Spinoza orientó su teoría de los valores en la de León Hebreo; la combinación del concepto de una razón universal con la teoría de las ideas de Platón, sobre la que se funda la teoría del conocimiento de León Hebreo, la desarrolla Spinoza en su teoría de la razón infinita y de las esencias [...] Spinoza toma, en concepto y en fórmula, la teoría de León Hebreo de la fusión del amor de Dios y el conocimiento de Dios en el amor intelectual del espíritu hacia Dios. Si Maimónides le ofrece a Spinoza el primer esquema de la teoría escolástica del ser, León Hebreo le proporciona el mito de un mundo dinámico adecuado al nuevo sentido de la vida de su época. (Gebhardt, 1940: 31).

realiza a través del conocimiento del propio cuerpo, pues éste, en tanto modo del atributo de la extensión, en última instancia conduce a la Idea misma en la que Dios da cumplimiento a su forma como absoluto poder de existir y absoluto poder de pensar. El cuerpo para Spinoza no es de ninguna manera una forma atravesada por una insuficiencia ontológica. Por el contrario, éste, al expresar a la sustancia como causa inmanente, conduce tanto al atributo de la extensión, como a la Idea de Dios, en la que Dios mismo se conoce como causa de sí y se ama a sí mismo.

Spinoza, en una primera instancia señala en la *Ética*:

El alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, las imágenes de las cosas, se refieran a Dios (Spinoza, *Ética*, V, proa. XIV).

En Dios, sin embargo, se da necesariamente una idea que expresa la esencia de este o de aquel cuerpo humano bajo la especie de la eternidad. (Spinoza, *Ética*, V, prop. XXII).

El cuerpo es para Spinoza ámbito expresivo de Dios, en tanto Dios mismo es su causa inmanente. El cuerpo conduce a Dios, pues desde la perspectiva del conocimiento del tercer género expresa inmediatamente a la Idea de Dios, en la que sustancia satisface su forma como causa de sí. Las afecciones del cuerpo, al tornarse activas gracias al ejercicio de la intuición, se constituyen como una puerta a Dios o lo infinito que en el cuerpo mismo afirma su carácter activo.

Spinoza descalifica toda perspectiva filosófica de corte platónico en la que la noción de trascendencia escamotee al cuerpo una densidad ontológica efectiva, y cancele su nexo inmediato con su principio inmanente, dado precisamente a partir del conocimiento del tercer género. El cuerpo es momento fundamental de la epistemología spinoziana, pues se constituye como ámbito de la aprehensión de la Idea que da contenido al Entendimiento Infinito de Dios y la Idea de Dios, en el que se resuelve la *Natura naturada*:

Spinoza suscribe en la *Ética*:

Nuestra alma, en cuanto se conoce y conoce su cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que es en Dios y se concibe por Dios (Spinoza, *Ética*, V, prop. XXX).

De igual modo apunta:

Demostración: El que tiene un cuerpo apto para obrar muchas cosas, es muy poco dominado por los afectos que son malos, esto es, por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza; y, por tanto, tiene la postetad de ordenar y encadenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento, y, por consiguiente, de hacer que todas las afecciones del cuerpo se refieran a la idea de Dios; por lo que ocurrirá que sea afectado de amor a Dios, amor que debe ocupar o constituir la mayor par del alma; y por ende, tiene un alma cuya mayor parte es eterna. (Spinoza, *Ética*, V, prop. XXXIX, Dem).

Para Spinoza el conocimiento del tercer género viene a culminar el ejercicio del conocimiento del segundo género, pues la producción de afecciones activas que suscita el conocimiento racional, desemboca justo en el amor intelectual a Dios, en tanto amor del hombre a Dios, que es amor de Dios al hombre. El cuerpo es para Spinoza un diapasón que al vibrar en la frecuencia de la Idea de Dios, hace efectiva la afección activa de un amor que es el contenido del conocimiento intelectual de Dios.

En este contexto cabe señalar que el conocimiento del tercer género, el propio amor intelectual a Dios, justo en tanto amor del hombre a Dios como amor de Dios al hombre, se realiza como amor del hombre por el hombre, pues este amor expresa el amor que Dios tiene de sí, no en tanto *Natura naturante*, sino en tanto *Natura naturada*. Dios, al ser idéntico a la Naturaleza, no puede tener como objeto de su amor más que al hombre en tanto Naturaleza. El amor del hombre por el hombre, satisface la forma misma del amor de Dios en tanto causa inmanente.

Estos planteamientos se hace expresos cuando Spinoza apunta que el hombre no es el lobo del hombre, sino que el hombre es para el hombre un Dios, en tanto encuentra en éste a la vez la fuente y el objeto de un amor, que satisface a cabalidad el incremento de su propia potencia. Así, el Individuo Superior spinoziano, toda vez que se compone por hombres que concuerdan en grado máximo, hacen efectiva una naturaleza común, que no es más que Dios mismo o la sustancia como causa inmanente que se expresa en ellos. Conocimiento racional o del segundo

género, y conocimiento del tercero, se encabalgan en la formación del propio Individuo Superior que expresa tanto vínculo del hombre con su principio inmanente, como la afirmación de ese principio en el hombre.³

Spinoza señala al respecto:

En efecto, si, por ejemplo, dos individuos, enteramente de la misma naturaleza, se unen uno al otro, componen un individuo dos veces más potente que cada uno por separado. Nada, pues, más útil al hombre que el hombre; los hombres, digo, no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan como una sola alma y un solo cuerpo y se esfuercen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez lo útil común a todos [...] (Spinoza, *Ética*, IV, Prop. XVIII, Esc.).

De igual modo apunta:

No se da en el orden natural de las cosas nada singular que sea más útil al hombre que el hombre que vive según la guía de la razón. Pues lo más útil para el hombre es lo que concuerda en grado máximo con su naturaleza, esto es, el hombre [...].

Lo que acabamos de mostrar también lo atestigua diariamente la experiencia con tantos y tan claros testimonios, que casi en todos anda la sentencia: el hombre es para el hombre un Dios. (Spinoza, *Ética*, IV, Prop. XXXV, Cor, I y Esc.).

La formación del Individuo Superior es para Spinoza expresión de un hombre que hace efectiva su libertad en la afirmación del afecto activo del amor que es la propia vida como causa inmanente que en el hombre encuentra su ámbito de realización.⁴ Spinoza, a partir de la nociones

³ Cuando los hombres siguen el itinerario que Spinoza indica, ellos se salvan, porque ellos viven en y por el entendimiento infinito de Dios. Se produce entonces una unión de conciencias, un acuerdo de entendimientos en el entendimiento infinito de Dios, que hace pensar en eso que los teólogos cristianos llaman la 'comunidad de los santos'. (Zac, *La idea de vida en la filosofía de Spinoza*, p. 191).

⁴ "El entendimiento infinito de Dios es como Cristo, 'Hijo eterno de Dios', porque no se le podría separar. Él es la sabiduría universal, porque él es el conocimiento adecuado de Dios mismo y de todo lo que de él se deriva y, al mismo tiempo, fuente de vida y comunión" (Zac, *La idea de vida en la filosofía de Spinoza*, p. 191).

de amor intelectual a Dios y cuerpo, establece una ética en la que la producción de afectos activos se resuelve como la producción de un cuerpo y un entendimiento colectivos que incrementan la potencia de todos aquellos individuos finitos que lo componen. El Individuo Superior spinoziano es un gran cuerpo atravesado por la Idea de Dios, esto es, por el amor en el que Dios se constituye como tal, en tanto se afirma en el hombre: Inmanencia, cuerpo y amor intelectual a Dios, se encabalgan en la formación del Individuo Superior, en tanto horizonte de la cabal afirmación del propio conato del hombre.⁵

La ética spinoziana, de esta manera, tiene una importante dimensión política, pues la formación del individuo superior no se hace posible sino por la promoción de afectos activos que van a contracorriente de aquellas afectos pasivos y tristes que tienen su resorte en una metafísica de la trascendencia que implica una separación del hombre respecto de su principio vital. Spinoza combate todo régimen político que al valerse del argumento de la trascendencia toda vez que atiza sendas pasiones tristes que minan la propia afirmación conato del hombre, se constituyen como resorte de una moral heterónoma que asegura la pasiva inserción del individuo en un orden social alienante y esclavizante. Spinoza denuncia el uso del argumento mismo de la trascendencia como pilar de un orden social fundado en el miedo y la ciega obediencia. Para Spinoza, las cosas no valen porque participen de una esencia trascendente, sino porque expresan la forma del hombre como conato, como una esencia que se

determina por su tendencia a permanecer en el ser. El cuerpo para Spinoza es el horizonte en el que tiene lugar el ejercicio de la libertad, pues es en éste donde se verifica la promoción de las afectos activos que expresan la forma de la sustancia como causa inmanente. El cuerpo no ha de ser objeto de ningún martirologio u autonegación que fuese sinónimo de virtud por asegurar la participación del alma en un principio trascendente. Por el contrario, éste es el ámbito efectivo donde se esclarece la forma de la sustancia como vida, y de la virtud misma como afirmación de la vida.

Deleuze apunta en el *Tratado Teológico-Político*:

Pero si el gran secreto del régimen monárquico y su principal interés consisten en engañar a los hombres, disfrazando bajo el hermoso nombre de religión el temor que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo que creen luchar por su salvación cuando pugnan por su esclavitud, y que lo más glorioso le parezca ser el dar la sangre y la vida por servir el orgullo de un tirano. (Spinoza, *Tratado teológico-político*, Int, 8, 9, 10).

En la *Ética* señala:

Nada, ciertamente, sino un sombría y triste superstición, prohíbe deleitarse. Pues, ¿por qué ha de ser más decoroso saciar el hambre y la sed, que desechar la melancolía? Tal es mi norma y tal es mi convicción. Ninguna divinidad, ni nadie sino un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni computaremos como virtud las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas semejantes que son signos de un ánimo impotente; sino que, al contrario, cuanto mayor es la alegría por la cual somos afectados, tanto mayor es la perfección a la que pasamos. (*Ética*, IV, Prop. XLV, Esc.).

Para Spinoza la virtud se concibe como la producción de afectos dichosos que de ningún modo responden a las exigencias morales que planeta un orden social vertebrado por la metafísica de la trascendencia. Nuestro autor denuncia una servidumbre voluntaria que es uno de los mecanismos morales por los que se sostienen aquellos regímenes políticos de carácter opresor. Para nuestro autor la afirmación del cuerpo se constituye como motor del incremento de la propia potencia. Éste no ha

⁵ Spinoza asienta estas ideas en E, II, Def 7: "Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular." Asimismo apunta en *El tratado de la reforma del entendimiento*, p. 8: Este es pues, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza [el conocimiento de la unión del alma con toda la Naturaleza] y a procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y mi deseo.

de ser negado a partir de la refleja promoción de afecciones pasivas que son el triste cimiento de un orden social en el que el hombre mismo ve negada su propia potencia de existir y su capacidad misma de obrar.⁶

Spinoza lleva adelante una crítica a la metafísica de la trascendencia y a todos sus instrumentos lógicos y teológicos –eminencia, participación, caída, causa final, redención, juicio final etc.– con el objeto de dar cuenta de la arquitectura interior de una moral heterónoma en la que diversas afecciones pasivas –culpa, miedo, por ejemplo– producto justo de la concepción de la separación del hombre respecto de su principio vital, precipitan la ciega sumisión del hombre al orden social que lo esclaviza.

¿Cuál es la postura que al respecto sostiene Deleuze? ¿Cómo asimila Deleuze la doctrina spinoziana del cuerpo? ¿El cuerpo y la intuición, se constituyen como figuras capitales de la reflexión deleuziana?

Deleuze reconoce en Spinoza el filósofo que de una vez por todas instaura la dimensión de la inmanencia como fundamento de la reflexión filosófica y de la vida ética. Spinoza, al asimilar y radicalizar el concepto de univocidad de Duns Escoto y el panteísmo bruniano, establece una noción de inmanencia que corta de tajo todo rastro de trascendencia. En este sentido, Deleuze apunta que Spinoza es el *Cristo de los filósofos*, pues establece una identidad entre la sustancia y la naturaleza, entre la naturaleza y el hombre, que se constituye como punto de partida de toda reflexión filosófica y moral.

Deleuze señala al respecto:

Tal vez sea éste el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar EL plano de

inmanencia, sino poder de manifiesto que está ahí, no pensado en cada plano. Pensarlo de este modo, como el afuera y el adentro del pensamiento, al afuera no exterior o el adentro no interior. Lo que no puede ser pensado y no obstante debe ser pensado fue pensado una vez, como Cristo, que se encarnó una vez, para mostrar esta vez la posibilidad de lo imposible. Por ello Spinoza es el Cristo de los filósofos, y los filósofos más grandes no son más que apóstoles, que se alejan y se acercan de este misterio. Mostró, estableció, pensó el plano de inmanencia “mejor”, es decir el más puro, el que no se entrega a lo trascendente ni vuelve a conferir trascendencia, el que inspira menos ilusiones, menos malos sentimiento y percepciones erróneas... (Deleuze, Gilles., *Ibidem*, p. 62).

Deleuze ve en la encarnación cristiana cierto paralelo con la noción de inmanencia, pues ambas nociones suponen una identidad entre las dimensiones de la conciencia y la materia. La inmanencia, como la encarnación, implican una radical identificación de la vida y la naturaleza, de la psique y el cuerpo, que otorga una decisiva centralidad al cuerpo mismo en la determinación tanto de lo real, como del problema de la libertad. Para Deleuze Spinoza es el ‘Cristo de los filósofos’, pues identifica la Idea y la Materia, cortando de tajo todo rastro de trascendencia. La inmanencia spinoziana es para Deleuze una suerte de encarnación panteísta que se constituye como una perspectiva fundamental de su propia doctrina. El plano de inmanencia deleuziano se funda en una lectura de la noción de sustancia spinoziana, en tanto una materia como fuente de afectos que se concibe como cuerpo vivo.⁷

⁶ Cfr. Kaminsky, Gregorio, *La política de las pasiones*, p. 158: “La filosofía de Spinoza es subversiva [...] porque su analítica de las pasiones supo poner al desnudo y asestar un certero ataque a los mecanismos y procedimientos político-imaginarios (ilusiones, supersticiones, mitos, creencias, ideologías) del sojuzgamiento inmanente de los hombres por los hombres mismos [...] Representantes de la hipocresía y del cinismo políticos, de la soberbia y el egoísmo económicos y de la redención salvadora pseudoreligiosa, todos estos ideólogos de las pasiones tristes, son los que supieron torcer las vidas para que los hombres luchan por la esclavitud como si fuera por su libertad, cuestión protagónica en su *Tratado teológico-político* y en su *Tratado político*”.

⁷ Cfr., Michael Hardt, *Deleuze, un aprendizaje filosófico*, p. 22: “La investigación de la naturaleza del poder le permite a Deleuze dar sustancia al discurso materialista y elevar la teoría de la práctica al nivel de la ontología. El fundamento del ser reside pues, tanto en el plano corporal como en el mental, en la compleja dinámica de la conducta, en las interacciones superficiales de los cuerpos.” De igual modo Cfr. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 172 en torno a la génesis de las nociones de inmanencia y expresión, en el contexto de la filosofía cristiana medieval y del renacimiento: “Y sin embargo es cierto que esa tendencia expresionista [en el Renacimiento] no se realiza plenamente. Es el cristianismo el que la favorece, por su teoría del Verbo, y sobretodo por sus exigencias ontológicas que hacen del primer [CONTINÚA]

Estos planteamientos se hacen patentes cuando Deleuze señala justo la concepción spinoziana de inmanencia como fundamento de las concepciones bergsonianas de materia y memoria. La materia y la memoria en Bergson no obstante guardan una diferencia de naturaleza, también guardan una diferencia de grado, pues se determinan como polos de un plexo de imágenes –el propio plano de inmanencia, la duración, la vida– que les da consistencia y realidad. La materia viva bergsoniana, la materia como conciencia virtual, es una concepción que ha decir de Deleuze sólo se hace posible en el marco de la spinoziana noción de inmanencia, que acoge en su seno la posibilidad de comprender la forma del cuerpo en su estatuto ontológico efectivo como ámbito expresivo y constitutivo de la sustancia como causa inmanente.

Deleuze apunta al respecto:

Este plano tiende hacia nosotros sus dos facetas, la amplitud y el pensamiento, o más exactamente sus dos potencias, potencia de ser y potencia de pensar. Spinoza es el vértigo de la inmanencia, del que tantos filósofos tratan de escapar en vano. ¿Estando alguna vez maduros para una inspiración spinozista? Le sucedió una vez a Bergson, en una ocasión: el inicio de *Materia y memoria* traza un plano que corta el caos, a la vez movimiento infinito de una materia que no cesa de propagarse e imagen de un pensamiento que no deja de propagar por doquier una conciencia pura en derecho (no es la inmanencia la que pertenece a la conciencia, sino a la inversa) (Deleuze, Gilles., *Ibidem*, p. 52).

Para Deleuze, Bergson hace patente la determinación spinoziana de la materia y el cuerpo como ámbito expresivo de la sustancia. El cuerpo vivo, la materia como conciencia virtual, el organismo que esclarece las imágenes en las que se constituye, son la sustancia misma como causa inmanente, que encuentra su dominio de afirmación. Deleuze, al establecer la

filiación spinoziana-bergsoniana de su propia doctrina, traza un horizonte de comprensión de la doctrina de Spinoza como un materialismo y un vitalismo, en el que el cuerpo se identifica con la forma misma de la sustancia como causa inmanente.

Para Deleuze el cuerpo, toda vez que es fuente de afecciones activas que afirman su principio inmanente, se sustrae al ‘juicio de Dios’, impulsando un proceso de desestratificación que implica su liberación de una ‘subjetivación’ y ‘significación’ que equivale precisamente a su sujeción a una moral heterónoma que se despliega, digámoslo a la manera spinoziana, como servidumbre voluntaria. En este sentido, el cuerpo, apunta Deleuze, al desestratificarse, deviene ‘Cuerpo sin Órganos’, pues se retrotrae al vida misma que es su principio, posibilitando su reconfiguración según el horizonte creativo y productivo que implica la producción de afecciones activas. Las nociones artaudianas de CsO y ‘juicio de Dios’ son retomada por Deleuze para dar cuenta de la forma de un cuerpo que toda vez que emprende un retorno a la sustancia viva que es su principio inmanente, expresa la potencia de ese principio en la producción de afecciones activas que escapan a toda maquinaria psicosocial esclavizante y alienante que mine la potencia creativa del hombre mismo y extraiga de éste la energía y el trabajo útil para asegurar su sostenimiento.

Deleuze apunta al respecto.

El organismo ya es eso: el juicio de Dios del que se aprovechan los médicos y del que obtienen su poder. El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil. (Deleuze, ¿Cómo hacerse un Cuerpo sin Órganos? en *Mil mesetas*, Pre-textos, p. 164).

De igual modo subraya:

El CsO es el campo de inmanencia del deseo, el plan de consistencia propio del deseo (justo donde el deseo se define como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia externa, carencia que vendría a socavarlo, placer que vendría a colmarlo).

[CONTINUACIÓN DE LA NOTA 7] principio un Ser [y no un Uno trascendente]. Pero es él quien la rechaza, por la exigencia aún más poderosa de mantener la trascendencia del ser divino. También se ve siempre la acusación de inmanencia y panteísmo amenazar a los filósofos, y a los filósofos preocuparse ante todo de escapar de esta acusación”.

Cada vez que el deseo es traicionado, maldecido, arrancado de su campo de inmanencia, ahí hay un sacerdote. El sacerdote ha lanzado la triple maldición sobre el deseo: la de la ley negativa, la de la regla extrínseca, la del ideal trascendente. (Deleuze, *Op. cit.*, p. 159).

Para Deleuze el cuerpo vivo, al expresar el plano de inmanencia que es su fundamento, impulsa un movimiento de desestratificación que lo libera de toda afección pasiva y refleja en el que se hace efectivo el 'Juicio de Dios', en tanto mecanismo de 'subjetivación' y 'significación' en el que se condensa la moral esclava. La construcción del 'CsO' es para Deleuze el retorno a un plano de inmanencia que es el motor interior de la construcción de aquellas afecciones activas donde radica una 'reterritorialización' donde radica el ejercicio de un 'agenciamiento' o forma de existencia libre.

Las nociones de 'CsO' y 'Juicio de Dios', aunque tienen un origen artaudiano, son interpretadas desde la matriz spinoziana que anima el pensamiento de Deleuze. Así, los atributos mismos se constituyen como las intensidades, los flujos y los afectos que recorren el cuerpo; y la sustancia misma, el CsO, aparece como la vida que es su principio inmanente. De este modo, la *Ética* de Spinoza aparece como el texto que da cuenta de la forma de una materia viva, a saber, la sustancia que se expresa en sus atributos, y que en los cuerpos finitos hace patente su forma como intensidad y afirmación.

Deleuze señala en *Mil mesetas*:

Finalmente, ¿no sería la *Ética* el gran libro sobre el CsO? Los atributos son los tipos o géneros del CsO, sustancias, potencias, intensidades. Cero como matrices productivas. Los modos son todo lo que pasa: las ondas y vibraciones, las migraciones, umbrales y gradientes, las intensidades producidas bajo tal o tal tipo sustancial a través de la matriz. (Deleuze, *Ibidem*, p. 159).

La *Ética* de Spinoza es para Deleuze una cartografía de lo real, en la medida que sus diferentes niveles conceptuales –sustancia, atributos y modos– se articulan en una relación inmanente y expresiva que a la vez que da cuenta del carácter intensivo y dinámico de la sustancia misma, hace patente su identidad con la propia

forma de los modos en tanto conato que se articulan en un grado de potencia determinado. La *Ética* de Spinoza es para Deleuze un libro mayor de la biblioteca filosófica por hacer de la noción de inmanencia la condición ineludible de una praxis ético-filosófica en la que la activa producción de afecciones dichas, se constituye como corazón del ejercicio de la libertad.⁸

Para Deleuze la ontología de Spinoza es el marco idóneo para hacer inteligible la noción de CsO, en la medida en que el atributo de la extensión expresa la forma de la sustancia justo como afirmación, es decir, como una forma intensiva, que se determina como fuente de los afectos en los que el cuerpo mismo se constituye como tal. De esta forma, la intuición se determina necesariamente como un régimen de experiencia que coincide con la apertura del cuerpo al atributo del cual es modo, y a la sustancia que se determina como su causa inmanente. La construcción del CsO, el conocimiento intuitivo, aparece como la recepción y la producción de las imágenes y los afectos puros en los que se determina la spinoziana Idea que vertebrata la Naturaleza viva.

Deleuze lee a Artaud en clave Spinoziana, encontrando los recursos conceptuales para fundar su propia doctrina.

Deleuze afirma en *¿Cómo hacerse un CsO?*:

Relectura de Heliogábalo y de los Tarahumaras. Pues Heliogábalo es Spinoza, y Spinoza, Heliogábalo resucitado. Y los Tarahumaras es la experimentación, el peyote. Spinoza, Heliogábalo y la experimentación tienen la misma fórmula: la anarquía y la unidad son una y la misma cosa, no la unidad de lo Uno, sino una unidad más extraña que sólo se dice de lo múltiple. Precisamente lo que los dos libros de Artaud expresan: la multiplicidad

⁸ Cfr., Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, p. 119: Uno se encuentra como arrastrado a la razón de la expresión, hacia su centro invisible y productor, ahí donde la realidad de la distinción entre el contenido y la expresión (cuerpo y signos) ya no es pertinente, allí donde se elabora la potencia de la conjugación y la desterritorialización. Nos encontramos en el corazón mismo de la sustancia de Spinoza, pero concebida como la matriz intensiva donde surgen y se producen las intensidades, es decir, aquello que Deleuze en *El Anti-Edipo* llamó el cuerpo sin órganos, "el continuo ininterrumpido del CsO".

de fusión, la fusibilidad como cero infinito, plan de consistencia. Materia en la que no hay dioses. (Deleuze, *Ibidem*, p. 163).

Para Deleuze la construcción del CsO se constituye como el despliegue de un conocimiento intelectual que hace efectivo el vínculo de la conciencia con su principio inmanente, en tanto una sustancia que se constituye como causa de sí y que atraviesa los propios modos en los que se expresa, haciéndolos parte de su propio movimiento autoproducido. El CsO es para Deleuze la materia viva que informa al cuerpo del hombre con una conciencia actual que brota en su seno. La concepción deleuziana del plano de inmanencia como un uno-múltiple dinámico que es fuente de la afirmación de un agenciamiento o forma de vida libre, encuentra su raíz una lectura de la *Ética* de Spinoza atenta al análisis de los rendimientos ontológicos y éticos de la noción de sustancia como causa inmanente.⁹

Deleuze hace expresas estos planteamientos al retomar la pluma de Lovecraft, quien con un arte magistral describe el ascenso y la involución de la conciencia hacia su principio genético, precisamente a partir de una profundización de la experiencia misma del cuerpo en tanto CsO:

En términos grandiosos y simplificados trata Lovecraft de enunciar esta última palabra de la brujería: “Las Olas aumentaron su potencia y descubrieron a Carter la entidad multiforme cuyo fragmento actual sólo era un ínfima parte. Le enseñaron que cada figura en el espacio sólo es el resultado de la intersección, por un plano de una figura correspondiente y de mayor dimensión, de la misma manera que un cuadrado es la sección de un cubo y un círculo la sección de la esfera. De igual modo, el cubo y la esfera figuras de tres dimensiones son la sección de formas correspondientes de 4 dimensiones que los hombres sólo conocen a través de sus conjeturas o sus sueños. A su vez, estas figuras de cuatro dimensiones son las sección de

formas de 5 dimensiones y así sucesivamente, hasta llegar a las alturas inaccesibles y vertiginosas de la infinitud arquetipo...” (Deleuze, ‘Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible’, en *Ibidem*, p. 256).

Para Deleuze la intuición se concibe como una aprehensión inmediata de la propia sustancia o plano de inmanencia como una totalidad abierta y procesual, como un uno-múltiple que se afirma como una intensidad autoproducida. Lovecraft le brinda a Deleuze el lenguaje para describir la experiencia de una intuición por la que la conciencia se ve atravesada por el abanico intensivo en el que se constituye la vida, su principio inmanente.

Ahora bien, Deleuze subraya que el vínculo de la conciencia con el plano de inmanencia, se determina, como hemos anticipado, como un vaivén entre el pensamiento y el ser, que implica la afirmación de la vida en la conciencia. En este sentido, la construcción del CsO es no sólo un retorno de la conciencia a su principio genético, sino también la afirmación de ese principio en la conciencia, que se resuelve como la promoción de un afecto puro –el amor– que implica no sólo la negación del ‘Juicio de Dios’ y la posibilidad de llevar a cabo una supresión todo proceso de estratificación, sino de establecer una relación intersubjetiva novedosa y productiva. La construcción del CsO se afirma como el desmontaje de la servidumbre voluntaria y todo proceso de subjetivación y significación, que impidan el reconocimiento del otro, como un objeto amable.

La figura del individuo superior fundado en el amor del doctrina spinoziana, encuentra un eco en la forma de un *devenir amoroso*, que corona la reflexión deleuziana.

Deleuze señala al respecto:

Sólo a través de la pared del significante podremos hacer pasar las líneas de significancia que anulan todo recuerdo, toda referencia, toda posible significación, y toda posible interpretación previa. Sólo en el agujero negro de la conciencia y de la pasión subjetivas podremos descubrir las partículas capturadas, alterada, transformadas, que hay que relanzar para un amor vivo, no subjetivo, en el que cada uno se conecta con los espacios desconocidos del otro sin entrar en ellos ni

⁹ Cfr., Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, p. 51. Hemos visto que la filosofía deleuziana puede ser llamada “filosofía de lo múltiple”. Aún así, lo que importa es comprender cómo puede pensarse concretamente lo múltiple, cómo lo múltiple se hace en el pensamiento. Es preciso partir de lo que está en el centro del pensamiento deleuziano: la idea de inmanencia y de medio.

conquistarlos, [...].(Deleuze, 'Año cero, rostridad', *Ibidem*, p. 193).

Deleuze, al igual que Spinoza, encuentra en la producción del afecto puro del amor, la culminación del ejercicio intuitivo en el que se articula el vínculo de la conciencia con su principio inmanente y la afirmación de ese principio en la conciencia. El amor es el motor para relanzar la formación del orden social no bajo una estructura 'molar' o jerárquica, sino 'molecular' y 'rizomática', constituida por innumerables 'buenos encuentros'. La experiencia del afecto puro del amor es para Deleuze el corolario en el que se resuelve la construcción del CsO en tanto resorte de un agenciamiento o forma de existencia libre que se ha desembarazado de todas aquellas afecciones tristes en los que se articula una conciencia estratificada: el encuentro amoroso con el otro, viene a cerrar las consideraciones éticas deleuzianas y las reflexiones deleuzianas sobre Spinoza.

La relación entre Deleuze y Spinoza es compleja. Numerosas son las consideraciones que realiza Deleuze sobre Spinoza a lo largo de su obra. Spinoza se constituye como una ascendente intelectual fundamental en la determinación de la doctrina de Deleuze y, al mismo tiempo, Deleuze nos brinda una lectura de Spinoza acorde a la orientación de su filosofía. ¿Podría ser de otra manera?¹⁰ El Spinoza materialista, el Spinoza vitalista y el Spinoza místico se trenzan como elementos fundamentales en la comprensión de la propia doctrina de Deleuze. El arco vitalista Spinoza-Bergson que Deleuze mismo traza para sostener su filosofía lanza un reto a una Modernidad demasiado conforme con la primacía de la representación, en detrimento de la consideración de cuerpo: ¿El hombre Occidental podrá rasgar el velo mismo de la representación para acceder a las intensidades y al sentido que anidan en su cuerpo mismo? ¿El hombre Occidental podrá conjurar

la nada, la esclavitud y los horrores que crecen entre la vida y su conciencia? ¿La filosofía tendrá los tamaños para colocar de una vez por todas al propio cuerpo en el centro de su reflexión? La noción de cuerpo es central en la doctrina de Spinoza y Deleuze. Evidentemente ésta ha de resultar también una preocupación fundamental de la filosofía contemporánea que encara un orden político-social cada vez más ajeno a nuestros cuerpos y a la experiencia del amor que anida en su seno.



¹⁰ Cfr., Michael Hardt, *Deleuze, un aprendizaje filosófico*, p. 31: El viaje de Deleuze a través de la historia de la filosofía adquiere una forma peculiar. Aun cuando sus monografías sirven como excelentes introducciones, nunca nos proporcionan una condensación general de la obra de un determinado filósofo; Deleuze prefiere en cambio seleccionar aspectos específicos del pensamiento del filósofo en cuestión que hagan una contribución positiva a su propio proyecto en determinado punto.

BIBLIOGRAFÍA

Deleuze Gilles y Guattari Felix, *El Anti-Edito, Capitalismo y Esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 2009.

Deleuze, Gilles *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2009.

Deleuze Gilles y Guattari Felix, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 2010.

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Mario Muchnik, 1996.

Gebhardt, Carl, *Spinoza*, Ed. Losada, 1963.

Hardt, Michael, *Deleuze: un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

Kaminsky Gregorio, *Spinoza: La política de las pasiones*, Gedisa, Barcelona, 1990.

Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, La cuarenta, 2008.

Spinoza *Ética*, México, FCE, 1958.

Spinoza *Tratado teológico-político*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1990.

Zac, Sylvain, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.



LIBERDADE E NECESSIDADE EM BENEDICTUS DE SPINOZA *

JOSÉ SOARES DAS CHAGAS **

BRÁS CUBA: - Viver somente, não te peço mais nada. Quem me pos no coração este amor da vida, senão tu? E, se eu amo, por que te há de golpear a ti mesma, matando-me?

NATUREZA: Porque já não preciso de ti. Não importa ao tempo o minuto que passa, mas o minuto que vem. O minuto que vem é forte, jucundo, supõe trazer em si a eternidade, e traz a morte, e perece como o outro, mas o tempo subsiste. Egoísmo, dizes tu? Sim, egoísmo, não tenho outra lei. Egoísmo, conservação. A onça mata o novilho porque o raciocínio da onça é que ela deve viver, e se o novilho é tenro tanto melhor: eis o estatuto universal. Sobe e olha!

MACHADO DE ASSIS

I. O FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DA TRADIÇÃO

Tradicionalmente, a liberdade de Deus é concebida como a capacidade que ele possui de não fazer aquilo que se encontra sob a sua potência. Segundo Spinoza, tal concepção é por demais absurda, porquanto suprime a necessidade da natureza do ente perfeitíssimo. Como sempre é em ato, ele não poderia conceber as coisas de outra maneira; ou seja, a sua essência obsta que pensemos, sem atentar contra o lume natural, que tudo pudesse decorrer de uma maneira diversa da que é atualmente. Defender o contrário disso é o mesmo que afirmar que, sendo todo poderoso, pudesse fazer com que um triângulo não possuísse três ângulos, ou que pudesse fazer um círculo quadrado. Ora, não existe nada mais absurdo do que tais suposições.

Todos estes contrassensos procedem de uma visão antropomórfica do Ser absoluto. Deus

é enquadrado nas categorias humanas, com a ressalva de que a ele só se pode atribuir aquilo que há de mais sublime e em um grau absoluto. Com efeito, sendo o intelecto e a vontade aquilo pelos quais o homem se pode colocar acima dos outros seres, animados e inanimados, nada mais justo do que atribuir àquele que tudo criou, um *intelecto sumo* e uma *vontade suma* (E1P17)¹.

E, embora tendo uma inteligência maximamente perfeita, mesmo assim não produz tudo aquilo que concebe como verdadeiro, uma vez que se assim o fizesse, estaria esgotando o seu poder e não poder-se-ia dizer dele, que é onipotente e possui uma vontade absoluta, pela qual se torna totalmente indiferente à ordem criada; em outras palavras, como o Criador é um soberano absoluto que faz as coisas como lhe apraz, tudo o que existe e opera de determinada forma, poderia ser e agir de modo diferente; e se não o é assim é porque simplesmente ele não quis e decretou que fosse se um outro modo.

Para Spinoza, está assaz claro que a perfeição de Deus não se estabelece pela indiferença para com a ordem das coisas.² Pelo

¹ Utilizaremos, no corpo do nosso trabalho, a tradução da *Ética* de Joaquim de Carvalho, presente nos pensadores; e, nas notas de roda-pé, a edição latina de Gebhardt (vide referências bibliográficas). Lançaremos mão das seguintes siglas para citações internas da *Ética*: a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), Proposições (P), Prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S), e Apêndices (AP), com seus respectivos números.

² Para os filósofos cristãos, como Santo Agostinho, a liberdade está ligada à finalidade projetada pelo Deus-criador para todos os seres. Cada coisa existente foi posta na natureza para exercer alguma função inerente à sua necessidade, ocupando assim um lugar na hierarquia dos seres que obedecem à lei eterna. O homem, entretanto, é dotado de uma vontade livre ou de livre-arbítrio, pelo qual pode se tornar **[CONTINUA]**

* Trabalho apresentado em forma de comunicação, no XIV ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA - ANPOF, Out/2010.

** Mestre em ÉTICA FUNDAMENTAL e FILOSOFIA SOCIAL e POLÍTICA, pelo CURSO DE Mestrado Acadêmico em Filosofia - CMAF da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e membro do GT-BENEDICTUS DE SPINOZA.

contrário, a sua suma potência é melhor compreendida quanto mais o concebemos pela razão, quero dizer, quanto mais atentamos para a sua essência e entendemos que dela seguem-se necessariamente tudo o que se pode conceber sem nenhuma contradição.³

Neste sentido, ele não é considerado onipotente por poder fazer com que as coisas fossem diferentes do que elas são, mas exatamente porque elas são do jeito que são, é que podemos asseverar que tudo encontra sua razão de ser nele e por ele, da mesma forma que da definição de uma figura geométrica decorrem necessariamente algumas propriedades.

[...] Tenho, porém, para mim que mostrei assaz claramente [...] que do sumo poder de Deus, ou, por outras palavras, da sua natureza infinita, dimanam necessariamente, ou resulta sempre com a mesma necessidade, uma

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 2] indiferente a esta ordem ou decidir-se contrariamente a ela; subordinando, por suas ações, bens superiores a inferiores. Esta seria, assim, a orientação moral: “[...] De onde vem praticarmos o mal?” [...]. Se não me engano tal como a nossa argumentação mostrou, o mal moral tem sua origem no *livre-arbítrio* de nossa vontade [...]”: SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1975 (Patrística), pp. 68-69 (Grifos nossos).

³ Por aceitar a contingência da vontade é que Santo Agostinho irá se deparar com o problema da conciliação de um Deus antropomórfico (bom e criador) com a existência do mal. A onisciência no ato criador não torna tudo o que venha a ser e acontecer necessário (inclusive o mal)? Como desculpar Deus? Para uma questão advinda da aceitação de um princípio antropomórfico, recorre-se a analogias: a necessidade em que ocorrerão os acontecimentos é a mesma a que as coisas do passado estão submetidas (por não poder ser diferente do que foi); e, como Deus é eterno, vive no eterno presente; então seria forçoso concluir que o futuro e o passado são indiferentes. Assim, da mesma forma como uma pessoa pode lembrar do que houve, sem por isso ser objeto de condenação, de igual modo o criador, ao saber do mal que se sucederá ao livre-arbítrio dado ao homem, não poderá ser culpado por nada (Cf. SANTO AGOSTINHO. Op. Cit., p. 157). Para um aprofundamento desta questão da Teodicéia, indicamos: AQUINO, Jefferson Alves de. Leibniz e a Teodicéia: o problema do mal e da liberdade humana. *Philosophica*, 28, Lisboa, 2006, pp. 49-66. Nela, o autor irá delinear os traços antecedentes da problemática do mal, antes de Leibniz cunhar o termo que iria doravante designar esta questão da filosofia clássica, a saber, Teodicéia.

infinidade de coisas numa infinidade de modos, isto é, tudo; do mesmo modo que da natureza do triângulo resulta de toda a eternidade e para a eternidade que seus três ângulos são iguais a dois retos. Pelo que a onipotência de Deus tem estado em ato desde toda a eternidade e em ato permanecerá para a eternidade. Destarte, a onipotência de Deus é estabelecida de uma maneira muito mais perfeita, pelo menos ao meu parecer.⁴

A antropomorfização de Deus⁵, pela qual se pretende salvaguardar a sua suprema perfeição é basicamente feita de duas formas diversas. A primeira, o modelo de Descartes,⁶ consiste no que viemos discorrendo, a saber, considerá-lo como um ente de vontade absoluta e arbitrária (E1P17 S; E1P33 S2). É como se ele fosse um monarca absolutista (a la Luis XIV, o rei sol!), cujo querer, uma vez voltado para algum objeto do desejo, torna-se lei universal. O argumento a favor dessa maneira de conceber a divindade, ao invés de estabelecer a sua vontade absoluta, faz o contrário: mostra a impotência dele.

Ora, se ser onipotente é o mesmo que poder fazer tudo o que se quer, então quando

⁴ “[...] Verum ego me satis clare ostendisse puto [...], a summa Dei potentia, sive infinita natura infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi, eodem modo, ac ex natura trianguli ab æterno, & in æternum sequitur, ejus tres angulos æquari duobus rectis. Quare Dei omnipotentia actu ab æterno fuit, & in æternum in eadem actualitate manebit”: E1P17 S

⁵ A questão da conciliação do livre-arbítrio e da existência do mal com um Deus criador *ex nihilo* será uma constante durante toda a Idade Média até a escolástica com a qual Espinosa irá se confrontar, de maneira que indicamos como leitura para uma compreensão mais global desta problemática: GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. (Paidéia).

⁶ A identificação da liberdade de Deus, entendida como Vontade absoluta (e, portanto, *indiferente*), na filosofia de Descartes, é feita primorosamente por Charles Appuhn (nas notas referentes à E1P33S2). Ele observa que esta noção está menos distante de Espinosa do que a de uma vontade subordinada a uma finalidade (*sub ratione bonis*): “No julgamento de Spinoza, os finalistas destruíram inteiramente a liberdade de Deus; Descartes é somente inconseqüente na sua maneira de conceber”: SPINOZA, Benedictus de. *Éthique*. Texte Latin, traduction Nouvelle avec notice et notes par Charles Appuhn. Paris: J. Vrin, 1983. (Bibliothèque des texts philosophiques, p. 409).

tudo estivesse criado não se poderia fazer *nada* mais; e assim, uma vez todas as coisas estivessem estabelecidas, deveriam aqueles que considerassem as maravilhas do criador, forçosamente concluir que aquele que *tudo* fez, não tem poder para fazer mais *nada*.

Aferrados à sua crença e procurando se safar deste paradoxo, afirmam que, mesmo podendo criar muitas coisas apenas criou algumas; pelo que se quisesse poderia ter suprimido as coisas que presentemente são, por outras que não são; ou, o que dá no mesmo, poderia vir a fazer àquilo que a sua vontade simplesmente não quis, bastando para isso que mudasse de opinião. Ora, dizer que Deus possui uma vontade absoluta é o mesmo que introduzir no seu conceito, algo que lhe repugna, a saber, a impotência; pois, não trazendo à existência tudo o que o seu entendimento concebe, mostra-se limitado por sua própria natureza.

A outra maneira de falar analogamente de Deus pode ser resumida por esta expressão “*Deum omnia sub ratione boni agere*” (Literalmente, “Deus em tudo sob a razão do bem age”); na qual *boni* designa um fim externo ao criador. É como se ele fosse um legislador supremo, que age segundo uma norma ou modelo pré-estabelecido. Sendo sumamente perfeito, ele sempre persegue o melhor; e, por isso, a sua ação estará sempre condicionada a uma causa externa à sua potência; uma vez que, ao criar, a sua vontade, sendo diferente do entendimento, se deixa aconselhar pela razão, que, aparentemente, desvela algo fixo exterior à sua natureza. Desta maneira, acabam por também introduzir a impotência no conceito do ente perfeitíssimo, submetendo-o ao destino (E1P33S2).

Assim, todas as aporias da tradição filosófica no concernente à liberdade são resultados da personalização de Deus, a qual pressupõe o *Entendimento* e a *Vontade* como propriedades essenciais dele e, conseqüentemente, a associação entre Liberdade e possibilidade de escolha; de maneira que para realizar uma desconstrução destas bases tradicionais, Spinoza empreende, ao longo das proposições 17, 31, 32 e 33 da I parte da *Ética* uma verdadeira despersonalização do princípio primeiro.

II. A DESPERSONALIZAÇÃO DE DEUS EM SPINOZA

Todo o esforço de Spinoza, quanto à questão da liberdade, consistirá em buscar desvencilhar a essência da produção divina da vontade absoluta e mostrar que tanto esta, como o entendimento não são mais do que sequência da essência divina. Assim, se põe por terra qualquer tipo de analogia entre o processo da ação humana – ligado às circunstâncias, nas quais se está circunscrito, e à sua deliberação, fruto do discernimento e da ponderação – com a autoprodução divina. Ironicamente⁷ o nosso filósofo estabelece esta distinção assinalando o abismo entre a *vontade* e o *entendimento* divinos, de um lado, e a natureza humana, de outro.

[...] se o intelecto e a vontade pertencem à essência eterna de Deus, cumpre que se entenda por um e outro destes atributos, coisa na verdade diferente do que é costume entender-se vulgarmente. Com efeito o entendimento e a vontade que constituiriam a essência de Deus deveriam diferir sem fim do nosso intelecto e da nossa vontade, e não poderiam ter de comum com eles senão o nome, tal qual o que há de comum entre o Cão, constelação celeste, e o cão animal que ladra.⁸

⁷ O antropomorfismo de Deus, presente na tradição é desconstruído decisivamente na E1P17S, onde Espinosa recusa qualquer espécie de assemelhação do Entendimento divino com o humano. Argumenta o filósofo que, sendo o primeiro infinito, ao por as coisas na existência é, obviamente, anterior ou simultâneo ao produto de sua ação; enquanto o segundo, sendo finito, representa o mundo e, por isso mesmo, é posterior ao que conhece, de maneira que (conclui) à semelhança se dá apenas quanto ao nome, como é o caso do *cão* (animal que ladra) e o *cão* (constelação celeste). Esta mesma passagem inspirou o texto de KOYRÉ, Alexandre (O cão constelação celeste, e o cão animal que late. In: *Estudos da história do pensamento filosófico*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, p. 70), que a certa altura afirma: “[...] esta passagem como expressão da recusa decidida de qualquer espécie de analogia entre Deus e o homem, como afirmação de sua heterogeneidade absoluta e como constatação da impossibilidade de aplicar a Deus qualquer dos conceitos que se aplicam ao homem”.

⁸ “[...] si ad aeternam Dei essentiam, intellectus scilicet, & voluntas pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est, quam quod vulgo solent homines. Nam intellectus, & voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostrointellectu, [Continua]

Se porventura supuséssemos que o intelecto pertence à natureza divina, tal qual à humana, mesmo assim deveríamos fazer a ressalva de que, sendo Deus anterior às afecções, o seu *Entendimento* não poderia ser posterior nem simultâneo as coisas. Com efeito, tudo o que este concebe ou abrange é causado, e como no efeito não há a mesma natureza da causa, um é totalmente diverso do outro. Exemplificando, Spinoza diz que um homem pode ser a causa de um de seu gênero, entretanto não o pode ser da sua essência; pois se a existência de um é suprimida a do outro poderá continuar a persistir, mas se se anula a essência humana, então não se pode conceber nem a causa, nem o efeito; e tanto um como o outro deixariam de existir. Portanto, o *intelecto* e a *vontade* humanos diferem de Deus tanto na essência, como na existência.

A bem da verdade, o *intelecto* e a *vontade* não constituem a essência de Deus. Nas proposições XXX e XXXI da I parte da *Ética*, se demonstra que o entendimento quer ele seja finito ou infinito, não é nada mais do que sequência da causalidade da Substância única. A razão disso é simples. Trata-se de compreender o que seja a ideia verdadeira, que segundo o nosso filósofo é aquilo cuja representação formal está adequada ao ideato, ou seja, deve existir na Natureza. Ora, dizer isso significa dizer que ela possui uma existência posterior ao seu conteúdo, uma vez que fora do intelecto o que existe é Deus e as suas afecções; e, por isso mesmo, não pode ser causa de si, já que é produzida.

Neste sentido, o *intelecto* não pode ser em ato nada mais que certo modo de pensar, como é o amor e a apetição; e não o pensamento absoluto, de cuja realidade infinita procede como um modo ou certa e determinada afecção. Tal inferência nos mostra que este ente não pode ser referido a *Natureza naturada*, mas apenas a *Natureza naturante*.

De igual modo, a *vontade* não pode ser chamada causa livre, segundo é demonstrado na proposição XXXII, da também primeira parte da *Ética*. O motivo de tal assertiva consiste em

[Continuação da Nota 8] & voluntate, toto coelo differre deberent, nec in ulla re, præterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, & canis, animal latrans”: E1P17S.

considerar que, à semelhança do *intelecto*, ela é apenas um modo de pensar; ou seja, um efeito finito ou infinito.

No caso da hipótese da *Vontade* ser finita, então cada volição terá como motor outra causa de natureza semelhante, conforme a E1P28, que estabelece que certo ente particular não pode ser causado senão por outro modo finito. Sendo de outra maneira, infinito, a sua razão de ser, conforme a E1P23, deverá ser buscada em certa afecção de algum atributo de Deus, *imediatamente* produzida. De tal sorte que tanto em uma, como em outra situação, o *intelecto* e a *vontade* são causa primeira da Natureza, não podendo, portanto, ser a razão da liberdade e da produção de Deus. Na verdade, eles são apenas modos de importância secundária, no plano ontológico, como o são também (em se tratando das afecções do atributo Extensão) o movimento e o repouso.

[...] Com efeito, a vontade, como tudo o mais, carece de uma causa pela qual seja determinada a existir e a agir de certo modo. E, embora de uma vontade dada, ou de um intelecto dado, resulte uma infinidade de coisas, nem por isso, contudo, se pode dizer que Deus age pela liberdade de sua vontade, como se não pode dizer, tendo em vista que do movimento e do repouso resultam certas coisas (e com efeito deles resulta também uma infinidade delas), que Deus age pela liberdade do movimento e do repouso. Por conseguinte, a vontade não pertence mais a natureza de Deus do que as restantes coisas naturais, e está para a natureza divina na mesma relação que o movimento, o repouso e tudo o mais que mostramos resultar necessariamente da mesma natureza está determinado por esta a existir e a agir de certo modo.⁹

⁹ “[...] Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad existendum, & operandum certo modo determinetur. Et, quamvis ex data voluntate, sive intellectu infinita sequantur, non tamen propterea Deus magis dici potest ex libertate voluntatis agere, quam propter ea, quæ ex motu, & quiete sequuntur (infinita enim ex his etiam sequuntur), dici potest ex libertate motus, & quietis agere. Quare voluntas ad Dei naturam non magis pertinet, quam reliqua naturalia; sed ad ipsam eodem modo sese habet, ut motus, & quies, & omnia reliqua, quæ ostendimus ex necessitate divinæ naturæ sequi, & ab eadem ad existendum, & operandum certo modo determinari”: E1P32C2.

A despersonalização da causa primeira, retirando-lhe a *vontade* e o *intelecto* como propriedades essenciais, subverte o sentido de liberdade. Como já havia enunciado na definição 7 (sete), da primeira parte da *Ética*, não se pode dizer livre o que é coagido por uma causa externa, mas sim o que é necessário ou o que existe por si mesmo. “Diz-se livre o que existe pela necessidade de sua natureza e por si só é determinado a agir; dir-se-á necessário, ou mais propriamente, coagido, o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira (ratione).¹⁰ Ora, se assim o é, então somente se pode chamar livre a Deus, porque de tudo o que há (Substância e Modos) somente ele “[...] age [...] segundo as leis de sua natureza, sem ser constrangido por ninguém”.¹¹ Isso implica no fato de que todas as coisas são decorrentes da necessidade de sua natureza e, portanto, todas as coisas que existem (embora não sejam por si mesmas necessárias), por procederem e serem no ser absolutamente determinado, são por outrem necessárias.

Entretanto, os modos ou a *Natureza naturante* são necessários de um modo diverso da substância. Deus é livre porque é essencialmente necessário; ou, por outras palavras, porque não existe nada fora dele que o force a ser o que é. Já o que decorre de sua natureza infinita é necessário, no sentido de que possui uma causa determinada e externa, que lhe *coage* a ser como é.

Nesse sentido, pode-se tranquilamente asseverar que, em Spinoza, a Liberdade não é oposta à necessidade,¹² como o era para

Descartes e os da Escola; mas à *coação* ou ao *constrangimento*. Ora, se Deus não é livre por causa da sua capacidade de escolher, mas por ser absolutamente necessário, e se tudo decorre de sua natureza, então só nos resta concluir que nada há de *contingente* no mundo.

A bem da verdade, o que se diz possível é apenas aquilo do qual ignoramos a causa e, portanto, a *contingência* não existe senão como carência do nosso conhecimento finito (E1P33S1), que nem sempre é capaz de apreender a ordem e a necessidade das causas. Tal ignorância é o que nos faz pensar que somos livres porque somos impulsionados por nossa *vontade* e que a Natureza persegue *fins* estabelecidos por livre decreto do criador.

CONCLUSÃO

A concepção de um Deus *imane* traz em seu bojo uma desvinculação da liberdade do

[Continuação da Nota 12] que sucede [...] é necessário. [...] Tal é a solução de Spinoza para o problema das relações entre necessidade e liberdade e na qual os termos da antítese ficam conciliados. Mas esta solução spinozana tem limites porque, afinal, o que é conhecimento do suposto homem livre com respeito à ignorância da mesma por parte do escravo? Esta liberdade não passa de sujeição ou escravidão voluntária e consciente”. Ao nosso ver, este autor não consegue perceber que Espinosa vai muito além do nível psicológico, pois, uma vez que se conhece a necessidade das paixões, a pessoa é capaz de por ordem nelas e se tornar causa adequada. Além do mais, a teoria política advinda da ontologia imane parte da constatação de que a tirania se serve das paixões tristes, mormente a do medo; e que, então, para superar este estado de coisas o conhecimento é um passo decisivo. Um outro manual que traz uma ideia diferente da liberdade em Espinosa é o de MARCHIONNI, Antonio (*Ética: a arte do bom*). Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 142). Concebe ele que o universo (a natureza) não pode ser mudada, mas não é isenta de ser melhorada: “o que fazer ante a necessidade cósmica? Cruzar os braços ou melhorá-la? Spinoza responde: podemos melhorar a nossa situação dirigindo e melhorando as *paixões*, que são elementos do cosmo. Esta é a única coisa que a inteligência humana pode fazer, pois a ordem cósmica não é acabada nem estática: ela é passível de melhoria e correção”. Para uma palavra mais abalizada sobre o assunto, ver: FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. O conceito de liberdade na *Ética* de Spinoza. *Philosophica*. Lisboa, n. 27, 2006, pp. 157-173.

¹⁰ “Ea res libera dicitur, quæ ex sola suæ naturæ necessitate existit, & a se sola ad agendum determinatur: *Necessaria* autem, vel potius *coacta*, quæ ab alio determinatur ad existendum, & operandum certa, ac determinata ratione”: E1D7.

¹¹ “Deus ex solis suæ naturæ legibus, & a nemine coactus agit”: E1P17.

¹² VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez (*Ética*. 30 ed. Trad. João Dell’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 128) considera Espinosa um pensador que concilia dialeticamente a necessidade com o seu oposto. A liberdade, assim entendida por ele, consiste em se reconhecer como um efeito determinado por causas naturais. Para ele, o nosso filósofo possui o mérito de não cair no determinismo, mas possui o limite de reduzir o sábio a um “escravo consciente” de sua situação ontológica: “[...] ser livre é ter consciência da necessidade ou compreender que tudo o [Continua]

âmbito da vontade,¹³ dita pela tradição cartesiana e escolástica como indeterminada. Ser livre não é possuir uma vontade absoluta, mas ser *autodeterminado*. Assim, a liberdade se associa a *necessidade*, deixando de lado, como mera fantasia, a noção de *livre-arbítrio*. Ora, os homens se julgam livres porque estão cômnicos¹⁴ de suas volições, ou por saberem que desejam; e, por poderem escolher entre o leque de opções que se lhe perfilha, em cada situação, pensam possuir uma vontade indeterminada. Mero engano, pois

do nada não pode provir nenhuma coisa e, por isso, se dada tendência surgir no interior de alguém e lhe provocar certa deliberação é porque algo (do qual o “agente” não é cômncio) lhe determinou a tal. E, além do mais (como já parcialmente mostramos), a contingência não existe enquanto Ser, mas apenas enquanto privação do nosso entendimento.

¹³ Excluindo o papel fundamental da vontade, como faculdade autônoma, e negando a contingência no mundo (como positividade ontológica), Espinosa assume um rumo filosófico totalmente diverso de Descartes. BROCHARD, Victor (*Do erro*. Tradução de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso e Jean-Marie Breton. Fortaleza: EDUECE, 2006, p. 101) radicaliza em sua interpretação acerca desse ponto fulcral do espinosismo, chegando a afirmar que só há liberdade em Deus: “No fundo, toda esta argumentação contra Descartes apóia-se sobre a demonstração pela qual Spinoza acredita ter provado que não há nenhuma liberdade, nenhuma contingência neste mundo. Esta proposição resulta, pois, rigorosamente da definição da substância; mas, talvez, por outro lado, seria justo dizer que, apesar da ordem dos teoremas, ele dá esta definição da substância por que ela exclui a liberdade. A ideia-mãe do sistema, o postulado fundamental é a negação da liberdade”.

¹⁴ Na interpretação de DELEUZE, Gilles (*Espinosa filosofia prática*. Paris: PUF, 1981, p. 29), a moral esta associada à ilusão da “consciência”, que desconhece as causas naturais e toma os seus efeitos como fins; e a dos “valores” (sobretudo os de “Bem/Mal”), que atribui as relações de composição, resultantes dos “encontros”, uma realidade transcendente. Para ele, Espinosa seria, assim, uma “amoral” e o seu sistema comportaria apenas uma *Ética*, pautada no conhecimento imanente do corpo e do que o potencializa; em oposição a uma *moral*, que não é nada mais do que um “sistema de julgamento” das ações e fenômenos naturais, a partir da projeção moral da ignorância da natureza desejante do homem: “Eis, pois, o que é a *Ética*, isto é, uma tipologia dos modos da existência imanentes, substitui a moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentos. A moral é o julgamento de Deus, o sistema de *julgamento*. A oposição dos valores (Bem/Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (Bom/Mal). A ilusão dos valores se confunde com a ilusão da consciência: porque a consciência é essencialmente ignorante, porque ignora a ordem das coisas e das leis, das relações e de suas composições, porque se contenta em esperar e recolher o efeito, desconhece toda a natureza”.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Jefferson Alves de. *Leibniz e a teodicéia: o problema do mal e da liberdade humana*. **Philosophica**, 28, Lisboa: Departamento de Filosofia/Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2006.

ESPINOSA, Baruch. **Ética**. 2 ed. Tradução e notas de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

BROCHARD, Victor. **Do erro**. Tradução Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso e Jean-Marie Breton. Fortaleza: EdUECE, 2006. (*Argentum Nostrum*).

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

FRAGOSO, Emanuel A. da Rocha. O Conceito de liberdade na *Ética* de Espinosa. **Philosophica** Lisboa: Departamento de Filosofia/Faculdade de Letras, N. 27, 2006.

GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KOYRÉ, Alexandre. O cão constelação celeste, e o cão animal que late. In: **Estudos do pensamento filosófico**. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

MARCHIONNI, Antonio. **Ética: a arte do bom**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. 3. ed. Trad. João Dell' Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

SPINOZA, Benedictus de. **Éthique**. Texte latin, traduction nouvelle avec notice et notes par Charles Appuhn. Paris: J. Vrin, 1983. (*Bibliothèque des textes philosophiques*).

_____. **Opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925.



LOCKE'S DISGUISED SPINOZISM [PART 2] *

WIM KLEVER * *

As I remarked already in my 'Slocke' one cannot find in the drafts A and B (1671) an analogy or equivalent of Locke's forceful starting point of *Essay* 4.¹ It first appears in *Essay* 1.2.15 ("In *ideas thus* got, the mind discovers that some agree and others differ, probably as soon as it has any use of memory") and 1.2.16 ("upon the first occasion that shall make him put together those ideas in the mind and observe whether they agree or disagree"). The word '*together*' in this quote may be seen as a resonance of '*simul*' in Spinoza's 2/29s. Spinoza's distinction between external and internal sensation finds its place in Locke's own recapitulation of the antecedent expositions in his chapter 2.11 OF DISCERNING AND OTHER OPERATIONS OF THE MIND, where he starts § 15, like Spinoza did in 2/29s, with a retrospect. "And thus I have given a short and, I think true *history of the first beginnings of human knowledge*, whence the mind has its first objects, and by what steps it makes its progress to the laying in and storing up those ideas out of which is to be framed all the knowledge it is capable of". The distinction mentioned above follows in § 17: "I pretend not to teach, but to inquire; and therefore cannot but confess here again that *external and internal sensation* are the only passages that I can find of knowledge to the understanding. These alone, as far as I can discover, are the windows by which light is let into this *dark room* ... These are my guesses".

I dare assert apodictically that the opening statements of *Essay* 4 were not drawn from his own brain or products from his own invention. They were also not guesses, as may be concluded from the fact that they were further on in the *Essay* more than ten times reaffirmed without any hesitation or doubt. Locke leans heavily on Spinoza's shoulders without confessing it. *Ethica* 2/29s was the clue that opened his eyes widely. In the history of philosophy there is no other precedent apart from Spinoza's text. Yet in his correspondence with Stillingfleet Locke insists on the originality of his definition of knowledge. In the second letter he affirms: "Nobody that I ever met with had in their writings particularly set down wherein the act of knowing precisely consisted".² In the third letter he states quite specifically that Descartes did not, as he himself did, "place certainty in the perception of agreement or disagreement of ideas".³ But as we already remarked in our introduction: in the public polemics with bishop Stillingfleet he had something to win with the denial of any trace of Spinozism in his works. His best defense was to maintain his philosophical virginity.

When did Locke start writing the *Essay*? Formerly Locke scholars said unanimously that it was in 1671, the date of two extant drafts about human intellect. But G. A. J. Rogers, co-editor of those drafts, has recently successfully defended that this must have been when Locke was back again in England after his stay in France, in the years 1680-1681.⁴ His argument can be reinforced

* Publication authorized by the author.

* * Emeritus Professor ERASMUS UNIVERSITY ROTTERDAM.

¹ Cf. P. H. Nidditch and G. A. J. Rogers (eds), *Drafts A and B* (Oxford 1990). R. Aaron writes in his *John Locke* (Oxford 1937): "Now it is a highly interesting point that the opening chapters of Book IV have no counterpart in the drafts of 1671" (p. 87).

² *Works* o.c. vol. IX, p. 143.

³ *Ib.* p. 362. Also H.A.S. Shankula ("Locke, Descartes, and the Science of Nature", *Journal of the History of Ideas* 41 (1980), p. 459-477) rejects the Cartesian origin of Locke's solution.

⁴ See his "Introduction" to G. A. J. Rogers (ed.) *Locke's Philosophy. Content and Context* (Oxford 1994) p.9-12. The basis of his argument is the analysis of Letter 1266 (De Beer, o.c.).

by what Locke wrote to Edward Clarke on 21/31 December 1686 from Amsterdam, when he sent to his friend the “fourth and last book of (his) scattered thoughts concerning the *Understanding*”. He added the following remark to it: “Of what use it may be to any other I cannot tell, but, if I flatter not myself, it has been of great help to [our first enquiry], and the search of knowledge ever since has been in my thoughts, *which is now five or six years. For so long ago is it* since some friends upon an accidental discourse [started me] upon this enquiry, which I am not sorry for.⁵ And if it has cost me some pains in thinking, it has rewarded me by the light I imagine I have received from it, as well as by the pleasure of discovering certain truths, which to me at least were new”⁶ 1680 as the birth year of the *Essay* fits well to the current view that Locke, after returning from France, first wrote the *Two Treatises of Government*, a thing most urgent on account of the political situation in England, and then proceeded to the epistemological project. Without the *Opera Posthuma* (1677) the start of Locke’s career as a senior philosopher and his inexhaustible energy in the production of so many treatises in a short period are not explainable.⁷ The most plausible hypothesis seems to be that Locke began the writing of his treatise in 1682, his last year in London, continued this work in his Dutch years and finished it in December 1686 in Amsterdam. The immeasurable impact, which the *Ethica* had on the progress of Locke’s philosophizing, is comparable to its influence, in particular also 2/29s, on a couple of Dutch followers of Spinoza. So was Johannes Duijkerius in his *Vervolg van ‘t leven van Philopater* (1697) not less than Locke addicted to a radical form of empiricism, in which adequate ideas are thought to rise up automatically from the affections of our body by objects.⁸ And Herman Boerhaave, the famous Leiden professor of medicine, wrote in his often reprinted *Institutiones Medicae* (1707), that we are not self responsible for our thoughts and that “you contemplating the identity or diversity of your sensitive ideas, are forced (*cogaris*) to think that they are one when they are one and that they are different when they are different”.⁹

Returning now to the *Essay* we discover that Locke also takes over, in a reversed order of numbering, Spinoza’s most famous and very typical distinction between *three kinds of knowledge*.¹⁰ In the next frame the relevant, but dispersed, text fragments are collected that, again, will convince the reader of Locke’s being the faithful student. Each item on one side has some relation to one or more items on the other side.

Modi percipiendi: 1) perception from hear say / perception from vague experience, 2) perception in which the essence is concluded from another thing, 3) when the essence of the thing is perceived directly or as coming forth from its proximate cause / intuitive (*intuitive*) and *doing nothing* (*nullam operationem facientes*) (TIE § 24). The best mode of perceiving ...

Of the degrees /kinds / sorts of our knowledge (*Essay* 4.2.2 & 14). 1) Sometimes the mind perceives the *agreement or disagreement of two ideas immediately by themselves, without any intervention of any other*. And this I think we may call *intuitive knowledge*... This kind ... is the clearest and most certain, that human frailty is capable of... is irresistible and, like

⁵ My italics.

⁶ Letter 886 in De Beer, *Correspondence*, o.c. In his edition of Locke, *Selected Correspondence* (Oxford 2002) Marc Goldie remarks to this passage in a footnote: “Probably an error for ‘fifteen or sixteen’. Locke began the *Essay* in 1671”. It seems rather improbable that the mentioning of five or six years would be an error, since Locke accentuates and reaffirms the mentioned period by saying ‘for so long ago is it...’ and adds moreover that the discovered truths were ‘new’ for him!

⁷ That Spinoza’s works are also the source of inspiration for the TTG and the *Epistola de Tolerantia* will be shown later.

⁸ Amsterdam 1697.

⁹ O.c. § 586. See quote in Wim Klever, *Boerhaave ‘sequax Spinozae’* (Vrijstad 2006), p.72. Boerhaave continues: “Exinde conficio, iudicium non esse actionem voluntatis, ad sensum vel largientis vel renuentis, quae Cartesii est definitio”.

¹⁰ Spinoza inherited this distinction from his master Franciscus van den Enden, who wrote: “First and above all people have to be taught their threefold knowledge (driederley kennissen), namely belief, rational persuasion and clear knowledge”. See his *Free Political Propositions and Considerations of State* (1665). *Introduced, presented, translated and commented on by Wim Klever* (Vrijstad 2007) p. 196.

in order to know correctly the differences, agreements and repugnancies (*oppugnancias*) of things. (§25) But the things I have so far been able to know by this kind of knowledge have been *very few* (**perpauca fuerunt**) (§ 22). *Tria genera cognitionis*: 1) from particular things represented to our intellect mutilated, confused and without order ... / from signs e.g. from the fact that we remember certain things through having read or heard certain words and form certain ideas of them similar to those through which we imagine things. Both of these ways of regarding things I shall call hereafter knowledge of the first kind, *opinion* (*opinio*) or *imagination* (*imaginatio*). 2) from the fact that we have common notions and adequate ideas of the properties of things ... And I shall call this *reason* (*ratio*) or knowledge of the second kind.¹¹ 3) Besides these two kinds of knowledge there is a third ... which we shall call *intuitive knowledge* (*scientia intuitiva*). Now this kind of knowing proceeds from an adequate idea of the formal essence of certain attributes of God to the adequate knowledge of the essence of things (*Ethica* 2/40s2). And so I shall *treat* of the nature and force of the emotions, and the power of the mind over them in the same manner as I treated of God and the mind in the previous parts, and I shall regard *human actions* and appetites exactly as if I were dealing with lines, planes, and bodies (*Ethica*, preface to part 3).

bright sunshine, forces itself immediately to be perceived. *It is on this intuition that depends all the certainty and evidence of all our knowledge.* 2) The next degree of knowledge is where the mind perceives the agreement or disagreement of any ideas, but *not immediately*.... That is what we call *reasoning* ... Where the agreement or disagreement is by this means (of intervening ideas) plainly and clearly perceived, it is called *demonstration*... Demonstrative certainty ... is not the privilege of the ideas of number, extension, and figure alone (9)¹² 3) These two, viz. intuition and demonstration, are the degrees of our knowledge; whatever comes short of one of these, with what assurance soever embraced, is but *faith or opinion, but not knowledge*, at least in all general truths.¹³ There is, indeed, another perception of the mind, employed *about the particular existence of finite beings without us*, which, going beyond bare probability and yet not reaching perfectly to either of the foregoing degrees of certainty, passes under the name of knowledge ... *Three degrees of knowledge, viz. intuitive, demonstrative and sensitive* (14) But ideas which, by reason of their *obscurity* or otherwise, are *confused* cannot produce any clear or distinct knowledge (15). Some *few* of the primary qualities have a necessary dependence and visible connexion one with another, as figure necessarily supposes extension, receiving or communicating motion by impulse supposes solidity.¹⁴ But though these and perhaps some others of our ideas have, yet there are *so few* of them that have *visible* connexion one with another, that we can by intuition or demonstration discover the co-existence of **very few** of the qualities that are to be found in substances (4.314).

¹¹ Spinoza gives an example of this knowledge by *ratiocination* from Euclid's *Elementa*, the method of finding the fourth proportional "from a common property of proportionals".

¹² Locke, of course, implicitly refers to the method of the *Ethica more geometrico demonstrata*, which deals not with numbers. See also *Essay* 4.3.18 ("*Morality* (being) *amongst the sciences capable of demonstration*, wherein I doubt not from self-evident propositions, by necessary consequences as incontestable as those in mathematics, the measures of right and wrong might be made out to anyone that will apply himself with the same indifferency and attention to the one as he does to the other of these sciences") and 3.11.16 ("Upon this ground it is that I am bold to think that *morality* is as *capable of demonstration*, as well as mathematics; since the precise real essence of things moral words stand for may be perfectly known, and so the congruity or incongruity of the things themselves be certainly discovered, in which consists perfect knowledge").

¹³ It is interesting that Locke has 'faith or opinion' for Spinoza's 'opinion or imagination'. Spinoza would certainly not object to this qualification, because according to him *all* kinds of perception, also his first kind, make us '*indubie*' (without doubting) affirm or deny. Cf. Locke's '*assurance*' in this context.. In 4.4.1-4 Locke also embraces Spinoza's technical term '*imaginatio*', since he uses it in that chapter four times and forgets his own equivalents.

¹⁴ The examples show that the co-perceived common 'things' need not be atomic primary properties but include also various primary principles. Where Spinoza takes an illustration from Euclid, Locke gives two ethical cases: "where there is no property there is no injustice is a proposition as certain as any demonstration in Euclid", and "no government allows absolute liberty" (*Essay* 4.3.18). Mind that further on in this same paragraph he does not shun the word '*ethics*' !

The last quote on the left side, betraying Spinoza's intention to practice only the method of rational demonstration in his ethics, has brought Locke, who had the *Ethica* lying on the top of his desk, now in its third part. And, yes, again we find without delay two counterparts.

The body cannot determine the mind to think, nor the mind the body to motion, nor to rest, nor to any other state (if there be any other). [...] That which determines the mind to think is a mode of thinking and not ... a body....Again, the motion and rest of a body must arise from another body, which also was determined to motion or rest by another body [...] (*Ethica* 3/2&d)

As the ideas of sensible secondary qualities, which we have in our minds can by us be no way deduced from bodily causes, nor any correspondence or connexion be found between them and those primary qualities which (experience shows us) produce them in us, so, on the other side, the operation of our minds upon our bodies is as inconceivable. How any thought should produce a motion in body is as remote from the nature of our ideas, as how any body should produce any thought in the mind (*Essay* 4.3.28).

Locke excludes with Spinoza any intercausality between hypothetically substantial minds and bodies in man. He had already pleaded, like Spinoza, for the unity of mind and body in his strong anti-cartesian chapter *Essay* 2.1.¹⁵ Also in the context of 4.3 he maintains the unity: "We ['men', not: 'our souls', wk] have the ideas of matter and thinking, but possibly shall never be able to know whether any *mere material* being thinks or no" (4.3.6). In that case thinking would be a power of 'fitly disposed' matter itself. The Cartesian theory about a divinely operated connection between two substances in man is not explicitly rejected here, but considered only a theoretical and even implausible alternative, because Locke does "see no contradiction" in the first, the Spinozistic, alternative. Both, however, claim certainty in *attributing* in exactly the same way the production of motions only to bodies and of thoughts only to thoughts. That 'mere matter' would be responsible for 'mere thoughts' or the reversed, 'mere thoughts' for 'mere matter', is "outside the reach of our knowledge". The conclusion, therefore, is that phenomena like pleasure and pain, "in some bodies *themselves* after a certain manner modified and moved", must be the effect and manifestation of the one and the same thing: "thinking extended matter".¹⁶ It cannot be doubted that Locke's sympathy lies on the side of Spinoza's reformed Cartesianism. They cherished a common explanation of human behavior.

Locke found himself also on Spinoza's line where he underlined the limitations of our natural science, i.e. the *impossibility of knowing perfectly concrete phenomena* of whatever kind. Again, the only method to convince a reader of this shared theory will be to put two ranges of text fragments next to each other.

Experience does not teach us the essences of things (Letter 10, 1663). Hence it follows that the human mind, whenever it perceives a thing in the common order of nature, has no adequate knowledge of itself, nor of its body, *nor of external bodies, but only a confused and mutilated knowledge thereof*... It does not perceive its [own] body save through the ideas of its modifications, *through which alone also it perceives other bodies* (*Ethica* 2/29c). As to knowing the actual manner of this coherence, i.e. the way in which each part of Nature accords with the whole

Whatever therefore be the secret and abstract nature of substance in general, all the ideas we have of particular distinct sorts of substances, are nothing but several combinations of simple ideas, co-existing in such, though unknown, cause of their union as makes the whole subsist of itself (*Essay* 2.3.6). Nor indeed can we rank and sort things ... by their real essences because we know them not ... It is evident the internal constitution, whereon their properties depend, is unknown to us (3.6.9). [...] since we, having but some few superficial ideas

¹⁵ See above.

¹⁶ Cf. *Ethica* 2/7s: "Sic modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa".

and the manner of its coherence with other parts, I made it clear in my previous letter that this is *beyond my knowledge* (Letter 32). One can never have adequate knowledge (*comprobare*) by chemical or any other experiments, but only by demonstration and by calculating. For it is by reason and calculation that we divide bodies to infinity, and consequently also the forces required to produce them (Letter 6). The general consideration of fate and the concatenation of causes would aid us very little in forming and arranging our ideas *concerning particular things*. Let us add that as to the actual co-ordination and concatenation of things, that is how things are ordained and linked together, we are *completely ignorant* (*plane ignorare*) (TTP 4/4). It would be impossible for human weakness to grasp the series of singular, changeable things, not only because there are innumerable many of them, but also because of the infinite circumstances in one and the same thing, any of which can be the cause of its existence or nonexistence (TIE § 100). If we attend to *the analogy of the whole nature* (CM 2/8/7). From the analogy of the universe (Letter 2).

of things, discovered to us only by the senses from without or by the mind reflecting on what it experiments in itself within, have no knowledge beyond that, much less of the internal constitution and true nature of things, being destitute of faculties to attain it (2.23.32). Therefore I am apt to doubt that, how far soever human industry may advance useful and experimental philosophy in physical things, scientific [philosophy] will still be out of our reach ... We are *not capable of scientific knowledge*, nor shall ever be able to discover general, instructive, unquestionable truths *concerning them* [particular things, wk] (4.3.25). We can go no further than particular experience informs us of matter of fact, and *by analogy to guess* what effects the like bodies are, upon other trials, like to produce. But as to a perfect science of natural bodies ... we are, I think, so far from being capable of any such thing, that I conclude it lost labor to seek after it (4.3.30) "*As thou knowest not what is the Way of the Spirit, nor how the Bones do grow in the Womb of her that is with Child*", Eccles. Xi.5 on title page of *Essay*.

Experimental science, nonetheless, does have sense. By this we will not really be able to learn precisely the laws according to which nature works, but only approach them by analogy. Both, Spinoza and Locke, were experienced experimenters. Spinoza loved working in hydrostatics, chemistry and optics, Locke practiced chemistry and medicine.¹⁷

We do have, however, *true mathematical and moral science*, consisting of the greatest common nominators of all our imaginations or confused sensations, our 'common notions', in Locke's preferred terminology their 'constants'. In them we think the common things i.e. the things on themselves *in general*, not in particular. They are the abstract ideas "of the mind's own making" (4.4.5), the mind's own operations or *constructs*. This does not mean that they are not true. They are. Confer *Ethica* 1, axiom 6 (*Idea vera debet cum suo ideato convenire*) with *Essay* 4.4.1 ("So a man observe but the agreement of his own imaginations and talk conformably, it is all truth, all certainty. Such castles in the air will be as strongholds of truths as the demonstrations of Euclid"). The adequate ideas fully agree with their *ideatum* but reflect only a very small part of the infinite aspects and causes of the objects intended. They cover, so to say, their idealized form.

Spinoza's mathematical ethics is nothing less than a treatise about man's behavior, which does not exceed the realm of *entia rationis*. It treats the laws of everybody's behavior, but does not enumerate the infinite causes and circumstances which determine Peter's or Paul's particular behavior (and make all men differ from each other), just like Euclid's geometry did not provide the properties of the really existing and always different circles, which never are and never can be perfect. Locke had well understood the abstract character of the central and indestructible part of our mind, constituted by the agreement of the totality of our confused ideas. And he closely followed Spinoza in his persuasion that mathematics or true science is not confined to the science of numbers and figures.

¹⁷ Cf. Wim Klever, "Insignis opticus. Spinoza in de geschiedenis van de optica", in *De Zeventiende Eeuw* 6 (1990) 47-63 and Idem, "Anti-falsificationism: Spinoza's theory of experience and experiments", in Ed Curley & P. F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference* (Leiden: Brill 1990) 124-136. J. R. Milton, "Locke, Medicine and the Mechanical Philosophy", in *British Journal for the History of Philosophy* 9 (2001) 221-243.

All the discourses of the mathematicians about the squaring of a circle, conic sections or any other parts of mathematics concern not the existence of any of those figures; but the demonstrations, which depend on their ideas, are the same, whether there be any square or circle existent in the world or no. In the same manner, the truth and certainty of moral discourse abstracts from the lives of men and the existence of those virtues in the world whereof they treat (*Essay* 4.4.8). For the ideas that ethics are conversant about being all real essences, and such as I imagine have a discoverable connexion and agreement one with another: so far we can find their habitudes and relations, so far we shall be possessed of certain, real and general truths (*Essay* 4.12.8). Upon this ground I am bold to think that morality is capable of demonstration, as well as mathematics; since the precise real essence of the things moral words stand for may be perfectly known, and so the congruity or incongruity of things themselves be certainly discovered, in which consists perfect knowledge (*Essay* 3.11.16).

His friend Molyneux asked Locke to figure out such a scientific ethics.¹⁸ But Locke saw no reason why he should. More than once he lets us surmise that according to him such a mathematical science of ethics does already exist. “We have reason to thank those who in this latter age have taken another course and have trod out to us, though not an easier way to learned ignorance, yet a surer way to profitable knowledge” (*Essay* 4.12.12).

Spinoza stood a model for all that Locke was claiming in his epistemological project. This appears also in his treatment OF MAXIMS (4.7). Spinoza started the five parts of the *Ethica* with mentioning the axioms to which he reduced several propositions. This geometrical method was in use by many scientists of the new age: his colleague Christian Huygens (in *Horologium oscillatorium*, 1673), his friend Nicolaas Steno (*Descriptio geometrica musculorum*, 1665), Isaac Newton (*Principia mathematica philosophiae naturalis*, 1687). Locke was impressed and wanted to comment upon. “There are a sort of propositions which, under the name of *maxims and axioms*, have passed for principles of science and, because they are self-evident, have been supposed innate, without that anybody (that I know) ever went about to show the reason and foundation of their clearness or cogency” (4.7.1). It will no longer be a surprise that Locke reduces their evidence to our immediate perception of agreement between our sensations. The agreeing items might be put on the forefront of the scientific discourse, but one must realize, he continues, that they are not temporally primary notions. “That they are not the truths first known to the mind, is evident to experience, as we have shown in another place, Book II, ch. I” (4.7.9). Calling them “the foundations of all our other knowledge” (4.7.10) is more than misleading, because they are themselves the product of our experience. Since also Spinoza is a radical empiricist as concerns the origin of the axioms, the reader of his text may be grateful for Locke’s clarification.

We discussed already in the beginning of this article, in connection with Spinoza’s Letter 32, Locke’s impressive upshot of our universal knowledge in 4.6. The head of this chapter was telling: OF UNIVERSAL PROPOSITIONS. In 4.7 Locke not only stipulates the aposteriori character of axioms or maxims, but also their difference from other ‘contrivances of the mind’ that are nothing less than confused general notions. For this type of imaginations Spinoza and Locke take both our customary idea of the species *man* as example.

For, as we have said, the mind cannot imagine a fixed number of particulars at the same time. But it must be noted that these notions are not formed by all in the same manner, but vary with each according to the thing by which the body was most often affected, and which the mind imagines or remembers most easily. For example, those who have most often admired for their stature, by the name of man will understand an animal of <i>erect</i>	A child having framed the idea of <i>man</i> , it is probable that his idea is just like that picture which the painter makes of the visible appearances joined together, whereof white or flesh-color in England being one, the child can demonstrate to you that a Negro is not a man ... Another that has gone further in framing and collecting the idea he calls <i>man</i> , and to the outward shape adds <i>laughter</i> and <i>rational discourse</i> , may demonstrate that infants and
---	---

¹⁸ *Correspondence*, ed. De Beer, no. 1513).

<p><i>stature</i>; and those who are wont to regard men in another way will form another common image of men, namely a <i>laughing animal</i>, a <i>featherless biped animal</i>, a <i>reasoning animal</i>, and so each one will form concerning the other things <i>universal images</i> of things according to the dispositions of his body. Wherefore it is not surprising that so many controversies should have arisen among philosophers who wished to explain natural things merely by images of things (<i>Ethica</i> 2/40s1).</p>	<p>changelings are no men ... Perhaps another makes up the complex idea which he calls <i>man</i>, only out of the ideas of body in general and the powers of <i>language</i> and <i>reason</i> and leaves out the <i>shape</i> wholly (4-7.16-17) It could not possibly be that the abstract idea to which the name <i>man</i> is given should be different in several men, if it were of nature's making, and to one it should be <i>animal rationale</i>, and to another <i>animal implume bipes latis unguibus</i>... I think there is scarce anyone will allow his <i>upright figure</i> ... to be the essential difference of <i>species man</i>; and yet how far men determine of the sorts of animals, rather by their shape than descent, is very visible... (3.6.26).</p>
---	---

Our so-called universal ideas are mostly nothing but ideas of particulars for universal use, for *comparing* things which each other and calling them accordingly perfect or imperfect.

<p>But afterwards, when men began to form universal ideas and to think out <i>standards</i> (<i>exemplaria</i>) of houses, buildings, towers, etc. and to prefer certain standards to others, it came about that every one <i>called</i> (<i>vocaret</i>) that perfect which he saw to agree with the universal idea which he had formed of that sort of thing, and on the contrary, imperfect what he saw less <i>agree with</i> the exemplar that he had conceived, although in the opinion of the artificer it might be perfect (<i>Ethica</i> 4, preface).</p>	<p>The mind makes the particular ideas received from particular objects to become general ... this is called abstraction, whereby ideas taken from particular beings become general representatives of all of the same kind; and their names, general names, applicable to whatever exists <i>conformable</i> to such abstract ideas. Such precise, naked appearances in the mind, without considering how, whence, or with what others they came there, the understanding lays up as the <i>standards</i> to rank real existences into sorts, as they agree with these patterns, and to <i>denominate</i> them accordingly (<i>Essay</i> 2.11.9).</p>
--	--

Does *our idea of God* belong to the realm of confused belief and fancy or is it part of our scientific knowledge? Locke cannot and will not avoid the question, about which Spinoza's proposition 47 at the end of *Ethica* 2 was so conspicuous: "human mind has an adequate knowledge of the eternal and infinite essence of God". His demonstration was simple: because we perceive our own existence and know that the idea of whatever particular body involves necessarily the idea of God's eternal and infinite existence (2/46), a proposition that on its turn was based on 1/15 ("Whatever is, is in God and nothing can exist or be perceived without God") and 1/axiom 4 ("The knowledge of an effect depends on the knowledge of the cause and involves it"). Well, Locke takes the same steps in his proving "our knowledge of the existence of a God" (*Essay* 4.4.10).¹⁹ The argument is based on the clear perception of our own being (§ 2), the intuitive certainty that a finite thing (like we) cannot be produced by nothing (the causality principle, § 3) and a second axiom, namely that effects cannot have what causes miss (§ 5). Together with our ideas of matter and thinking these principles lead us humans to the certainty of an eternal, most powerful, and most knowing being, in fact thinking and moving matter (4/10/6 & 10). The argument is a kind of formalization of what we already could read under the 'universal propositions' of *Essay* 4/6, in which passage was also assumed that we and all other things are the modifications of the universe. The term 'universe' for thinking and moving matter, by which everything finite is produced, is used in chapter 10, albeit concealed in a quote from Cicero (§ 6). Locke does not want to make use here

¹⁹ It is plausible, as William Carroll intimated already, that Locke writes 'a' God in order to let his reader surmise that 'his' god differs from the 'personal' God of the believer. It must, moreover, be remarked that he does not, equally like Spinoza, argue for the existence of a God, but demonstrates that we already know that!

of Spinoza's technical term '*substantia*' and qualify the things accordingly as their bare modifications "because this is a very harsh doctrine" (2/13/18) he could better not officially admit.²⁰ That things are nevertheless according to Locke in fact (modal) 'parts' of God conceived as the Universe is implicitly asserted by what is said in 4/10/10: "So that if we will suppose nothing first or eternal, matter can never begin to be; if we suppose bare matter without motion eternal, *motion* can never begin to be; if we suppose only matter and motion first or eternal, thought can never begin to be. For it is impossible to conceive that matter either with or without motion could have originally, in and from itself, sense, perception, and knowledge; as is evident from hence, that then sense, perception, and knowledge must be a property eternally inseparable from matter and every particle of it".²¹ It cannot be, then, a surprise to read in the later chapter 12 about 'our *eternal state*' (§ 11)²². The affinity with Spinoza's reasoning is again unmistakable: "*Sentimus experimurque nos aeternos esse*" (*Ethica* 5/23s). Locke's conclusion of the infinite from the finite and conceiving the latter in the first is, moreover, a copy of Spinoza's procedure as summarized at the end of his *Letter* 12 to his learned friend Lodewijk Meyer: "The force of the argument lies not in the impossibility of an actual infinite or an infinite series of causes, but in our assumption that things, which by their own nature do not necessarily exist, are determined to exist by a thing which necessarily exists by its own nature".²³ This assumption is not optional. "We more certainly know that there is a God than that there is anything else without us" (*Essay* 4.10.6). Denying God's existence is not a possibility of our rational equipment. Of course there are a lot of people who confess atheism or at least their ignorance, but that is only a 'misnaming': "they don't apply names correctly to things" (*Ethica* 2/47s).

Against the brightness and clarity of our knowledge of God's existence our 'knowledge' of external things is weak and turns pale. In so far our regular observations, together with what we remember from hearsay, are not obstructed by contrary perceptions, historical information or fairy tales (TIE § 19-20) and we experience things constantly after the same manner in the ordinary course of nature (*Essay* 4.16.6), we are *assured* of what we perceive or hear and actually have no doubts. We trust that the things exist like they appear or are told (preached) to us. But theoretically we have here only *probability*. This is no problem for our daily life, as Locke states in the same words and with the same example as Spinoza.

It is true that in this world we often act from conjecture, but it is not true that philosophical thinking proceeds from conjecture. In the common round of life we have to follow what is probable, but in speculative thought we have to follow what is true. A man *would perish of hunger and thirst if he refused to eat and drink until he had obtained perfect proof (demonstrationem) that food and drink would be good for him ...* However, leaving aside and granting the fact that in default of demonstrations (*demonstrationum defectu*) we must be content with the probable (*verisimilitudo*),

Probability is nothing but the appearance of such an agreement (between sensations) (4.51.1). *Probability is likeliness to be true*, the very notation of the word signifying such a proposition for which there be arguments or proofs to make it pass or be received for true. The entertainment the mind gives this sort of propositions is called *belief, assent, or opinion* (4.15.3). *He that will not eat till he has demonstration that it will nourish him ... will have little else to do but sit still and perish* (4.14.1). He that, in the ordinary affairs of life, would admit of nothing but direct plain demonstration would be

²⁰ However, in a clandestine letter (see above) he did not hesitate to conceive God as "rem vel *substantiam* cogitantem ... infinitam".

²¹ Between the lines of this argument Locke implicitly asserts motion as the essence of (eternal) matter, which is precisely Spinoza's position against Descartes. See my "Moles in motu. Principles of Spinoza's Physics", in *Studia Spinozana* 4 (1990) 165-194.

²² My italics. The expression 'eternal state' occurs also in 2.21.44.

²³ The text of the *Opera Posthuma* and all following editions is corrupt. It shows a 'non' before the word 'determinari', which must be wrong according to the Leibniz' transcript of the letter, kept in the Niedersächsischen Landesbibliothek at Hannover. See Wim Klever, "Actual infinity. A note on the Crescas-passus in Spinoza's letter to Lodewijk Meyer" in *Studia Spinozana* 10 (1994) p. 11-121.

<p>I say that verisimilitude must be such that, although open to doubt, it cannot be contradicted; for that which can be contradicted is similar, not to truth, but to falsehood (Letter 56).</p>	<p>sure of nothing in this world but of <i>perishing</i> quickly. The wholesomeness of his <i>meat or drink</i> would not give him reason to venture on it, and I would fain know what it is he could do upon such grounds as were capable of no doubt, no objection” (4.11.10).</p>
---	--

In his chapter OF THE DEGREES OF ASSENT (4.16), in which he tackles the tricky problem of the relation between faith and reason, Locke does not retract an inch from this epistemological position.

So that faith is a settled and sure principle of assent and assurance, and leaves no manner of room for doubt or hesitation. Only we must be sure *that* it be divine revelation and that we understand it right: else we shall expose ourselves to all the extravagancy of enthusiasm and the error of wrong principles, if we have faith and assurance in what is not divine revelation. And therefore in those cases, our assent can be rationally no higher than the evidence of its being a revelation (*Essay* 4.16.14).

But isn't divine revelation, correctly interpreted, in conflict with reason? Faith certainly does not reach the highest degree of probability, based on “the general consent of all men in all ages” and “the regular proceedings of causes and effects in the ordinary course of nature” (4.16.6). Religious faith is, accordingly, not comparable with the belief (yes!) that ‘fire warms man’ and ‘iron sinks in water’, things which are absolutely put ‘past doubt’ by ‘constant experience’.²⁴ Faith also seems to be weaker than our hypotheses based on experiments and reasoning by analogy, like e.g. the explanation of the inflammation of bodies rubbed one upon another by the violent agitation of their imperceptible minute parts (4.16.12).²⁵ Revelation contains ‘matters of fact’, which are, in spite of converging testimonies, not in accordance with the concepts of our reason nor with the ordinary course of nature. They are delivered to us by hearsay, by language, as integrated in an edifying and moralizing story of salvation. So is “the resurrection of the dead above reason” (4.17.23) and does it “exceed the limits of our natural knowledge” (TTP 1/5). Both philosophers make a distinction between two provinces of faith and reason and assert that they have nothing to do with each other. When confronted with each other in the consciousness of the same (intellectually emancipated) person faith does give way to reason.

<p>Who is able to adhere mentally to something against a protesting reason (<i>quis mente aliquid amplecti potest reclamante ratione</i>)? (TTP 15/10).</p>	<p>Nothing, I think, can ... shake or overrule plain knowledge ... <i>Faith can never convince us of anything that contradicts our knowledge</i> (<i>Essay</i> 4.18.5).</p>
---	---

Revelation, moreover, can never transmit new or otherwise unknown truths to humans, let alone supra-natural knowledge, because the *meaning of words* depends on what we have learned in our linguistic education. Orthodox Revelation is impossible.

<p><i>Words gain their meaning solely from their usage (ex solo usu)</i> (TTP 12/11) from the common way of speaking (TTP 7/15). One might rightly ask how God can make himself known to man, and whether this happens, or could happen, through words.... We answer: not in any case by words. For then man would have had to know already the meaning of those words before they were spoken to him. For</p>	<p>Words having naturally no signification [...] <i>Common use regulates the meaning of words</i> (<i>Essay</i> 3.9. 5 & 8). I say, that no man inspired by God can by any revelation communicate to others any new simple ideas which they had not before from sensation or reflection [...] because words, by their immediate operation on us, cause no other ideas but of their natural sounds; and it is by the custom</p>
--	--

²⁴ Cf . Spinoza's examples of the first kind of knowledge, attested by random experience: ‘that oil is capable of feeding fire and that water is capable of putting it out’ (TIE § 20).

²⁵ This example was also given by Spinoza in his Letter 6.

<p>example, if God had said to the Israelites '<i>I am Jehova your God</i>' ... they knew that that voice, thunder and lightning were not god, though the voice said that it was God (KV 2/24/9-10).²⁶ It seems scarcely reasonable to affirm that a created thing, depending on God in the same manner as other created things, would be able to express or explain the nature of God either verbally or really by means of its individual organism, by declaring in the first person '<i>I am the Lord your God</i>' (TTP 1/15).</p>	<p>of using them for signs that they excite and revive in our minds latent ideas, but yet only such ideas as were there before (<i>Essay</i> 4.18.3). Nor is it to be wondered, that the will of God, when closed in words, should be liable to that doubt and uncertainty which unavoidably attends that sort of conveyance[...] revealed truths, which are conveyed to us by books and languages, are liable to the common and natural obscurities and difficulties incident to words (<i>Essay</i> 3.9.23).</p>
---	--

Above we signaled already, on occasion of their identical example (*apple*), that Locke shares Spinoza's theory of language. He mainly concentrates on this subject in *Essay* 3. We might add here their parallel statements on the always personally diversified meaning of words.

<p>As to what he [Tschirnhaus] goes on to say, 'if one of two men affirms something of a thing and the other denies it' etc., this is true if he means that the two men, while using the same words, nevertheless have different things in mind. I once sent some examples of this to our friend J. R. (Letter 58 to Schuller).</p>	<p>Men, though they propose to themselves the very same subject to consider, yet frame very different ideas about it, and so the name they use for it unavoidably comes to have, in several men, very different significations (<i>Essay</i> 3.9.13).</p>
---	---

After our discussion of the fascinating contents of *Essay* 4, the book that Locke was still writing on the 10th July 1688,²⁷ we have now to return to the main chapter of *Essay* 2, the (in later editions much extended and rewritten) chapter 21 OF POWER. One might consider this chapter as a commentary on *Ethica* 4: DE AFFECTUUM VIRIBUS (ON THE POWERS OF THE REACTIONS). The chapter is preceded by a minor one, called OF MODES OF PLEASURE AND PAIN, which has to be interpreted as a summary of *Ethica* 3: DE ORIGINE ET NATURA AFFECTUUM . This part is the unmistakable source.

<p>The human body can be affected in many ways whereby its power of acting (<i>agendi potentia</i>) is increased or diminished, and again in others, which neither increase nor diminish its power of action (<i>Ethica</i> 3, postulate 1) Whatever <i>increases or diminishes, helps or hinders the power of action of our body</i>, the idea thereof increases or diminishes, helps or hinders the power of thinking of our mind (3/11) These passions ... explain the reactions of <i>pleasure</i> (sensation of our transition to greater perfection) and <i>pain</i> (sensation of our transition to lesser perfection) (scholium).</p>	<p>Things are good or evil only in reference to <i>pleasure or pain</i>. That we call good which is apt to cause or <i>increase pleasure or diminish pain in us, or else to procure or preserve</i> us the possession of any other good or absence of any evil. And on the contrary, we name that evil which is apt to produce or increase any pain, or diminish any pleasure in us, or else to procure us any evil or deprive us of any good (<i>Essay</i> 2.20.2).</p>
---	--

Locke's terminology and distinctions are too close to Spinoza's to be possibly independent from them. Our acting power is enhanced or diminished (and consequently felt as pleasant or painful) by various immediate or mediate affections. This power is a kind of vectorial energy, which may become unsettled or brought to unbalance, a change that it tries to promote or to overcome. Its

²⁶ Translation by E. Curley, *Collected Works*, o.c.

²⁷ See *Essay* 4.11.11.

being affected is automatically transformed into an appetite or endeavor to either conserve the positive or remove the negative influences. Spinoza indicates this passive-active motion of our mind-body-complex with the technical term *affectus* and summarizes these variable states in his definition of concupiscence as “man’s essence in so far it is from its being produced by a certain affection conceived as determined to do something”.²⁸ Locke prefers a different terminology. He chooses the word *uneasiness* and this is certainly not a bad choice, because the effect of affections is always a desire to repair a kind of *disease* or to acquire something in order to feel good again. His introduction of this term in 2.20 preludes on the dominant role it will play in chapter 21. “The uneasiness a man finds in himself upon the absence of anything whose present enjoyment carries the idea of delight with it is that we call desire, which is greater or less, as that uneasiness is more or less vehement. Where, by the by, it may perhaps be of some use to remark that *the chief, if not only spur to human industry and action is uneasiness*” (2/20/6). Locke now proceeds to circumscribe ten passions in a narrow junction to Spinoza’s much more extended list. I give only two examples.

<p>Love is nothing else than pleasure accompanied by the idea of an external cause (<i>laetitia concomitante idea causae aeternae</i>). Hate is pain accompanied by the idea of an external cause (<i>tristitia concomitante idea causae aeternae</i>) (<i>Ethica</i> 2/13s).</p>	<p>Anyone reflection upon the thought he has of the delight which any present or absent thing is apt to produce in him has the idea we call <i>love</i>... The thought of the pain which anything present or absent is apt to produce in us is what we call <i>hatred</i> (<i>Essay</i> 2.20.4 & 5).</p>
---	--

It requires some attention to discover the identity of the respective definitions. Spinoza is more compact than Locke, who on his turn includes objects of love and hate which are imagined to be in the future and constitute other “modifications or tempers of the mind” 2.20.3), namely *hope* and *fear*. Locke concludes his survey of single and mixed passions with the statements that “we *love, desire, rejoice, and hope* only in respect of pleasure; (and) we *hate, fear, and grieve* only in respect of pain ultimately (2.20.14) and that “they are *many more than those* I have here named”. Spinoza remarks at the end of part 3, that he has only treated the most important *affectus*, “not all that can exist” and in his list of 48 *affectus* he states that there are many more, “which have no name”.

The title OF POWER for a chapter on human liberty to act and to choose (2/21) may at first sight seem rather strange for the modern reader who is accustomed to a totally different terminology. But on further reflection he will be willing to confess that there is something in it, which yet could please him. He does imagine himself to be a substance, which has itself in its own hands, a person who is indeed a power of autonomous acting. And renouncing this idea is mostly no option for him.

One may guess that Locke came upon the idea of this title on reading the subject of *Ethica* 4 (*impotentia humana*; see first two words of the preface), the title of *Ethica* 5 (DE POTENTIA INTELLECTUS) and the key term in *Ethica* 3/11 & 12 (*agendi potentia*) that just now, perhaps the day before, had inspired him for the composition of chapter 2/20. And indeed, if the substantive nomen ‘will’ stays for anything at all, it is for a kind of power to do something or to change something in the environment. He borrows the term *power* from Spinoza but we must give him the great credit that he provides us with a fine and rather original analysis of the concept indicated by the term. (Between brackets: in this chapter 2/21 he generally shows an admirable analytical skill and a capacity for precise definitions of concepts). What is seldom, if ever, remarked concerning power, is that one must sharp distinguish between active power and passive power. Active power is power to cause a change; passive power is power to receive a change (2.21.1-2). God is, as the tradition says, *actus purus*, as Locke says: “above all passive power”. We seem to experience active powers in our environment. “Fire has a power to melt gold i.e. to destroy the consistency of its insensible

²⁸ See ‘first definition’ at the end of *Ethica* 3.

parts, and consequently its hardness, and make it fluid”(§ 1). But is this not a too ‘hasty thought’ about the power of fire? Is the burning and destroying power of fire truly active? “If we will consider it attentively, bodies, by our senses, do not afford us so clear and distinct an idea of active power, as we have from reflection on the operations of our minds” (2.21.4). Here I will certainly not pass without quoting again one of the many ravishing passages in this chapter:

A body at rest affords us no idea of any active power to move; and when it is set in motion itself, that motion is rather a passion than an action in it. For, when the ball obeys the stroke of a billiard-stick, it is not any action of the ball, but bare passion; also when by impulse it sets another ball in motion that lay in its way, it only communicates the motion it had received from another, and loses in itself so much as the other received; which gives us but a very obscure idea of an active power of moving in body, whilst we observe it only to transfer, but not produce, any motion. For it is but a very obscure idea of power which reaches not the production of the action but the continuation of the passion. For so is motion in a body impelled by another (2/21/4).

This is Locke’s ‘reproduction’ of Spinoza’s radically mechanistic denial of unconditioned inertia as defended by Galileo, Descartes and Newton, the rehearsal in his own words of the famous third lemma after *Ethica* 2/13: “A body in motion or at rest must have been determined (*determinari debuit*) to motion or rest by some other body, which, likewise, was determined for motion or rest by some other body, and this by a third, and so on to infinity”.²⁹ This is, according to Spinoza, not less true for the mind: “There is in no mind an absolute or free will, but the mind is determined for willing this or that by a cause which is determined in its turn by another cause, and this one again by another, and so on to infinity” (*Ethica* 2/48).

Normally we ascribe to ourselves a will, i.e. a faculty of choice, alongside other faculties. We presented and discussed earlier in this paper Locke’s critique on “this way of speaking of faculties”, as if there were ‘distinct agents’ in us, and flanked this fragment to Spinoza’s Letter 2. Locke goes at length in ridiculing this habit by deriding the possible consequences of accepting an autonomous elective faculty: a digestive faculty, an expulsive faculty, a motive faculty, an intellectual faculty (2.21.20). And where there is no will, Locke told us explicitly, there cannot be spoken of freedom of the will. The question whether the will is free, is an inappropriate question that cannot be answered positively. But there are, of course, acts of willing, we actually strive after things. Concerning these acts, however, Locke’s thought is as well deeply rooted in Spinoza’s physics. Those acts are ideas of the always conditioned motions of our body. This situation is comparable with the situation of the thrown stone, which, could he think, would think that he freely wanted to go and actually went to a certain point on the earth.³⁰ In spite of his critique of faculties, Locke, like Spinoza, does not forbid himself to use the word ‘will’ “a word proper enough, if it be used, as all words should be, so as not to breed any confusion in men’s thoughts, by being supposed (as I suspect it has been) to stand for some real beings in the soul, that performed those actions of understanding and volition” (2.21.6).

How, then, is it with the freedom of man’s actual behavior, a property which is commonly conceived of as a human privilege? As regards this question, which bothers philosophers of all ages, Locke operates very prudently in order not to deter nor affront his readership. He introduces his paradoxical position carefully in a couple of definition like sentences, which are packed in the form of conditionals and graduals. ‘*So far as man has power to think or not to think, to move or not to move ... so far a man is free. Wherever any performance or forbearance are not equally in a man’s*

²⁹ Behind the example of billiard balls one may imagine the demonstration which Christiaan Huygens gave for the Royal Society in London : DE MOTU CORPORUM EX PERCUSSIONE. Its first proposition sounds: “Si corpori quiescenti aliud aequale corpus occurrat, post contactum hoc quidem quiescet, quiescenti vero acquiratur eadem, quae fuit in impellente, celeritas”. See Christiani Hugenii, *Opera reliqua* (Amsterdam: Jansonius 1717) 75-81. Huygens’ experiment in London must have been performed in September or October 1665. See Wim Klever, “Spinoza en Huygens”, o.c. p. 20. We can hardly have doubts about the attendance there of Locke, who was so much interested in this kind of things.

³⁰ See the example in Spinoza’s Letter 58 to Tschirnhaus.

power ... *there he is not free*" (2.21.8). These are nothing but analytic sentences by means of which Locke does not reveal his soul. Further on, in 2.21.21, one finds more in the same style: "Whether a *man* be free', 'so far as', 'if I can', 'as far as this power reaches', 'so far is man free', 'so far as anyone can ... so far can he do what he will". Such language has no factual content and does not make us wiser concerning the question whether man *is* free. The comparison in 21.9 with the tennis ball, "which is not by any one taken to be a free agent (because) all its both motion and rest come under our idea of necessary" is provocative, because Locke seems to give it as an illustration of our own behavior: "So a man striking himself or his friend by a convulsive motion of his arm, which is not in his power by volition or the direction of his mind to stop or forbear, nobody thinks he has in this liberty". The innocuous conditionals immunize the writer; Spinoza uses the same method with his rather frequent couples *quatenus – eatenus* and *quo – eo*.³¹

But is convulsion or being forced to certain actions not exceptional in human behavior? Locke inclines to the proposition that man's freedom in choosing and acting is not only non-existent but also impossible. The unity of mind and body excludes their interdependence, let alone the divergence of their respective intention and direction. "The power of thinking operates not on the power of choosing, nor the power of choosing on the power of thinking" (2.21.18). 'Choosing' in this sentence must indicate the motion of the body as it becomes clear from the context in which, again, faculties like will and intelligence are rejected. That Locke turns out to be an out and out Spinozistic determinist appears above all in the paragraphs, in which he sees man's *uneasinesses* coerce his so-called freely chosen behavior, not electronically as the boy who steers with a joy stick his plaything, but by inciting through neurons his muscles.

[immediately after the general definition of *affectus* at the end of *Ethica* 3, *Ethica* 4 opens with] Human lack of power (*humanam impotentiam*) in moderating and checking the reactions (*affectus*) I call slavery For a man *submissive to his reactions (affectibus obnoxious)* does not have power over himself (*sui iuris non est*), but is in the hands of fortune to such an extent that he is often constrained (*coactus*), *although he may see what is better for him*, to follow what is worse (*preface*). It is apparent from these propositions that we are driven about by external causes in many manners, and that we, like waves of the sea driven by contrary winds, waver, unaware of the issue and our fate (359s). The force with which man persists in existing is limited and far surpassed by the power of external causes (4/3). Reactions (*affectus*) can neither be hindered nor removed save by a contrary reaction and one stronger than the reaction, which is to be checked (4/7). We demonstrated [in the *Ethica*] that men are necessarily obnoxious to passions (TP 1/5).

The motive for continuing in the same state or action is only the present satisfaction in it; *the motive to change is always some uneasiness*: nothing setting us upon the change of state, or upon any new action but some *uneasiness*. This is the great motive that works on the mind to put it upon action, which for shortness' sake we will call *determining of the will*, which I shall more at large explain (2.21.29). (*Uneasiness being*) the chief spur, if not only spur to human industry and action (2.20.6). All pain of the body, of what sort soever, and disquiet of the mind, is *uneasiness*, and *with this is always joined desire ... and is scarce distinguishable from it* (2.21.30). To return, then, to the inquiry, 'What is it that determines the will in regard to our actions?' And that, upon second thoughts, I am apt to imagine is *not*, as is generally supposed *the greater good in view*, but some (and for the most part the *most pressing*) *uneasiness* a man is at present under. This is which successively *determines* the will, and *sets us upon those actions we perform* (2.21.31).

³¹ Cf. *Ethica* 4/20, 4/23, 4/30, 4/31, 4/32, 4/33, 4/35, 4/35d, 4/62, 5/6, 5/7, 5/11, 5/13, 5/20, 5/24, 5/26 etc. The convulsion passage reminds us, moreover, of 4/20s: « No one, therefore, unless he is overcome by external causes and those contrary to his nature ... commits suicide... Someone may kill himself by compulsion of some other who twists back his right hand, in which he holds by chance his sword, and forces him to direct the sword against his own heart; or like Seneca ...»

The *affectus / uneasinesses* (passions, reactions, desires) determine man's actions. This is common theory of Spinoza and Locke. One of the consequences is that we do not actually follow the principles and precepts of our reason and that the influence of ideals, norms and values on our behavior is close to zero. Both thinkers refer in this connection to Ovid's verse: *video meliora proboque deteriora sequor*.

Experience more than sufficiently teaches that there is nothing less under man's control than their tongues, or less in their power than the control of their appetites... We are by no means free. But in truth, if they did not experience that we do many things for which we are sorry afterwards, and that very often when we are harassed by contrary emotions we 'wee the better, yet follow the worse', there would be nothing to prevent them from believing that we do all things freely (*Ethica* 3/2s). A true knowledge of good and bad cannot restrain a reaction (4/14). Thus I think I have shown the reason why men are guided rather by opinion than by true reason, and why a true knowledge of good and bad often excites disturbances of the mind, and often yields to all manner of lusts. Whence is arisen the saying of the poet: 'the better course I see and approve, the worse I follow' (4/17s).

A little burning felt pushes us more powerfully than greater pleasure in prospect draw or allure. It seems so established and settled a maxim, by the general consent of all mankind, that good, the greater good determines the will, that I do not at all wonder that when I first published my thoughts on this subject I took it for granted ... But yet, upon a stricter inquiry, I am forced to conclude that good, *the greater good*, though apprehended and acknowledged to be so, *does not determine the will, until* our desire, raised proportionably to it, makes us uneasy in the want of it (*Essay* 2.21.35). And thus (man) is from time to time, in the state of that unhappy complainer, *video meliora proboque, deteriora sequor*; which sentence allowed for true and made good by constant experience may this, and possibly no other way be easily made intelligible (2.21.36).³²

The 'topping' or 'most pressing' uneasiness (2.21.40) in the field of counterbalancing forces supersedes the others and determines, as the winner, our behavior, but this needs not *per se* to be an uneasiness or desire for lust, honor, riches etc. In the last quote from § 35 Locke opens a perspective on the situation that another good makes us so 'uneasy in the want of it' that its force is proportionally stronger than the down-to-earth uneasinesses and as a kind of superpower, then, takes over their determining our 'will'. In a chapter, which bears the same title as Spinoza's earliest work *De Intellectus Emendatione*, namely *On the Improvement of our Knowledge* (4.12) Locke showed clearly its influence, especially of the introduction. Spinoza relates therein his search after the *summum bonum*, which he finds in the knowledge of his naturalness, in "loving the eternal and infinite thing, which feeds the soul alone with joy and is exempt from sadness" (TIE § 10). More than an echo from this is to find in Locke's text.

Whatever can be a means to his attaining it is called a true good; but the *highest good (summum bonum)* is to arrive – together with other individuals if possible – at the enjoyment of such a nature ... the enjoyment of the union that the mind has with the whole of nature. This, then, is the end I aim at: to acquire such a nature, and to strive that many acquire it with me.... To do this it is necessary, first, to understand as much of nature as suffices for acquiring such a nature; next, to form a society of the kind that is desirable, so that as many as possible may attain it as easily and surely

Our faculties are not fitted to penetrate into the internal fabric and real essences of bodies, but yet plainly discover to us the being of a God and the knowledge of ourselves ... our duty and great concernment ... For it is rational to conclude that our proper employment lies in those inquiries, and in that sort of knowledge which is most suited to our natural capacities and carries in it our greatest interest, i.e. the condition of our *eternal* state. Hence I think I may conclude that *morality* is the proper science and business of mankind in general (who are

³² 'Upon second thoughts', 'upon a stricter inquiry'. These confessions seem to indicate a kind of conversion of Locke to another view, deviating from the customary interpretation of man's behavior. His conversion was towards Spinoza's physics of man.

as possible. Third, attention must be paid to <i>Moral Philosophy</i> and to Instruction concerning the education of children... fourthly, the whole <i>Medicine</i> must be worked out... Fifthly, <i>Mechanics</i> is in no way to be despised (TIE § 13).	both concerned and fitted to search out their <i>summum bonum</i>) as <i>several arts</i> , conversant about several parts of nature, are the lot and private talent of particular men for the common use of human life and their own particular subsistence in the world (<i>Essay</i> 4.12.11)
--	--

Knowing ‘the condition of our eternal state’ might also be Locke’s reflection on *Ethica* 5, the part culminating in Spinoza’s statement that “we feel and experience that we are eternal” (5/23s), which gives us the greatest possible joy and happiness. Spinoza’s description of the mind’s turning from perishable goods to the highest and really compelling good and of his rising, ‘by assiduous meditation’ (*assidua meditatione*), towards a higher level of consciousness, is magisterially and very impressively reformulated in the following fragment.

The ordinary necessities of our lives fill a great part of them with the uneasiness of hunger, thirst, heat, cold, weariness, with labour, and sleepiness in their constant returns, etc. To which, if, besides accidental harms, we add the fantastical uneasiness (as itch after honour, power, or riches, etc) which acquired habits, by fashion, example, and education, have settled in us, and a thousand other irregular desires which custom has made natural to us, we shall find that a very little part of our life is so vacant from these uneasinesses as to leave us free to the attraction of remoter absent good. We are seldom at ease and free enough from the solicitation of our natural or adopted desires, but a constant succession of uneasinesses, out of that stock which natural wants or acquired habits have heaped up, *take the will in their turns*; and no sooner is one action dispatched, which by such a determination of the will we are set upon, but another uneasiness is ready to set us on work [...] till *due and repeated contemplation* has brought it nearer to our mind, given some *relish* of it, and raised in us some desire: which then, beginning to make a part of our present uneasiness, stands upon fair terms with the rest to be satisfied, and so, according to its greatness and pressure, *comes in its turn to determine the will*. And thus, by a due consideration, and examining any good proposed, *it is in our power*, to raise our desires in a due proportion to the value of that good, whereby in its turn and place it may come to work upon the will and be pursued (*Essay* 2.21.45-46).³³

Spinoza was looking for and finally found a solid good (*fixum bonum*) that gave him greatest happiness (*summa felicitas*). Locke writes that “the highest perfection of intellectual nature lies in a careful and constant pursuit of true and *solid* happiness” (2.21.51). Both came to realize and relish the power of the intellect. There is *genealogical* affinity between the title of *Essay* 2.21 ‘OF POWER’ and the title of *Ethica* 5 ‘DE POTENTIA INTELLECTUS’.

As promised above we shall now discuss the relation of *filiation between the political theories of our philosophers*. But is such a claim not an impious assault on the holy statue of glorious originality that tradition has erected as a symbol of its respect for the magisterial second *Treatise of Government*? The author of this piece has no choice. The evidence of borrowed material forces him.

Consensus is the key term in Spinoza’s theory about origin and developments of any body politic. His consent theory was elaborated in three political treatises, the *Ethica*, the TTP and the TP. Here is the source of Locke’s explosive political insight, just as *Ethica* 2 was the spring from which he drank the clear water of his dazzling ‘way of ideas’. Apart from Spinoza’s master Van den Enden there was no philosophical forerunner of any importance, who had given the consent of the people such a formative and decisive role.³⁴

³³ Just before this unsurpassable paraphrase of Spinoza’s naturalistic passage TIE 1-13 Locke seems to have consideration with his eventually still dogmatic readers and, therefore, speaks in double language once about “our state of eternal durable joys *after this life*”, but refers on the other hand without giving a time index to “that eternal state” that people ‘neglect’ in behalf “of that pittance of honour, riches, or pleasure which they pursue” (2.21.44).

³⁴ Cf. Franciscus van den Enden, *Free Political Propositions and Considerations of State* (1665) o.c. I annotated in this work the places, which lie behind Spinoza’s identical statements.

As obedience consists in acting at the bidding of external authority, it has no place in a state where the government is vested in the whole people (*penes omnes*) and where laws are made by common consent (*ex communi consensu*) (TTP 5/25). Men must necessarily (have) come to an agreement (*conspirare debuisse*) to live together as securely and well as possible, if they are to enjoy *as one body (collective)* the rights which naturally belong to them as individuals and their life should be no more conditioned by the force and desire of individuals but by the power and the will of the whole body (*ex omnium potentia et voluntate determinaretur*) (TTP 16/13). [...] when men either *tacitly* or expressly (*tacite vel expresse*) handed over to the sovereign power all their power of self-defense (TTP 16/26) But only in a civil state, where it is decreed by *common consent (communi consensu)* what is good or bad and each one is bound to obey the state... In a natural state no one is master of anything by *common consent* nor can there be anything in nature which can be said to belong to this man and not to that, but all things belong to all men ... but only in a civil state where it is decided by *common consent* what belongs to this man or that (*Ethica* 4/37s2). Speaking generally, he holds dominion, to whom are entrusted by *common consent (ex communi consensu)* the affairs of state, such as the laying down, interpretation, and abrogation of laws, the fortification of cities, deciding on war and peace, etc. (TP2/17).

[Twice the expression:] '*common consent*' TTG 1/ § 88)The liberty of man in society is to be under no other legislative power but that established by *consent* (TTG 2/§22).For, when any number of men have, *by the consent of every individual* made a community, they have thereby made that community one body, *with power to act as one body*, which is only by the will and determination of the majority (§ 96)The great and chief end, therefore, of men uniting into commonwealths, and putting themselves under government, is the preservation of their property; to which in the state of nature there are many things wanting. Firstly, there wants an established, settled, known law, received and allowed *by common consent to be the standard of right and wrong*, and the common measure to decide all controversies between them (§ 124). For in government the laws regulate it; they having, by consent, found out and agreed in a way how a man may, rightfully and without injury, *possess ...*(§50).[...] by *tacit consent* [...] (§94).For in government the laws regulate it; they having, by *consent*, found out and agreed in a way *how man may*, rightfully and without injury *possess ...*" (§50).

It is perhaps the typically Spinozistic enforcing of *consent* by the adjective *common* that is most revealing for Locke's narrow association to the TTP and the *Opera Posthuma*, which latter work he only possessed for a year or two when he started work on the TTG in 1679.³⁵

The decisive role of *consent* for constituting political power and authority means that the multitude is prevalent in everything. The majority rule is its logical consequence like also the right of the strongest.

As the right of the commonwealth is determined by the common power of the *multitude (ius civitatis communi multitudinis potentia definitur)*, it is certain that the power and right of the commonwealth are so far diminished, as it gives occasion for many to conspire together (TP 3/9). A king may indeed abdicate, but cannot hand the dominion over to another, unless with the permission of the multitude (*nisi connivente multitudine*) or its stronger part ...The king's sword or right is in reality the will of *the multitude itself, or its stronger part (validioris partis)* (TP 7/25). Right is defined by power (*Ethica* 4/37s1) This

Political power, then, I take to be the right ... of employing the *force of the community* (TTG §3). The ruling power ... *the joint power of the multitude* (§137) [...] with his own *consent*, which is the consent of the *majority*" (2.§140). The legislative power ... being but a delegated power from the people, they who have it cannot pass it over to others. The *people alone can appoint* the form of the commonwealth (2.§141). [...] *whither the greater force carries it*, which is the consent of the *majority* (§96). And, by this reason, he that is strongest will have a right to whatever he pleases to seize on (§184). For there are no examples so frequent in history both sacred and profane, as those of men

³⁵ Cf. P. Laslett, *Two Treatises of Government*, o.c. p. 35.

<p>right, which is defined as the power of the multitude (<i>ius quod potentia multitudinis definitur</i>) is generally called dominion (TP 2/17). For instance, fishes are naturally conditioned for swimming, and the greater to swallow the less (TTP 16/2).</p>	<p>withdrawing themselves and their obedience from the jurisdiction they were born under ... and setting up new governments in other places ... till the <i>stronger and more fortunate swallowed the weaker</i> (§115).</p>
---	--

This brings us to the subversive, because anti-moralistic, position the two unique philosophers shared, namely the theory that the state of nature does not really cease as soon as states are founded. Both thinkers explicitly assert the *not ending of natural right in civil society*, which implies an always-threatening conflict between the participants (government and citizens) of a political community and in the relation between states.

<p>If we weigh the matter aright, the <i>natural right of every man does not cease in the civil state</i>. For man, alike in the natural and in the civil state, acts according to the laws of his own nature, and consults his own interest (TP 3/3). With regard to political theory, the difference between Hobbes and myself, which is the subject of your inquiry, consists in this, that I always preserve the natural right in its entirety, and I hold that the <i>sovereign power in a State has right over a subject only in proportion to the excess of its power over that of a subject</i>. This is always the case in a state of nature (<i>Letter 50</i>). It comes to be considered, that things belong less to the commonwealth's right in the degree they cause more indignation among the people (TP 3/9). If the fear of the <i>majority of citizens</i> changes in indignation, the state is ipso facto dissolved (TP 4/6). Two commonwealths are naturally enemies (TP 3/13). An enemy is one who lives apart from the state, and does not recognize its sovereignty (<i>imperium</i>) either as a subject or as an ally (TTP 16/47).³⁶</p>	<p>The obligations of the <i>law of Nature cease not in society</i> (TTG §135). The people generally ill-treated and contrary to [positive, wk] right will be ready upon any occasion to ease themselves of a burden that sits heavy upon them (§224). [Given a miserable situation, rebellion will follow:] for the society can never ... lose the native and original right it has to preserve itself (§220). There remains still <i>in the people a supreme power to remove or alter the legislative</i>, when they find the legislative act contrary to the trust reposed in them. For all power given with trust for the attaining an end being limited by that end, whenever that end is manifestly neglected or opposed, <i>the trust</i> must necessarily be <i>forfeited</i>, and the power devolve into the hands of those that gave it (TTG §149). [The people will] <i>resume</i> [its power] (§152). They make one body, which is, as every member of it before was, still in the state of Nature with the rest of mankind ... The whole community is one body <i>in the state of nature in respect of all other states or persons out of its community</i> (§145).</p>
--	--

Rebellion is the quite normal resumption of political power and authority by the people in the cases where it is enslaved or put to death by the acting governor. This is a state of war in the civil state, i.e. civil war. Whether rebellion is righteous, depends on whether it succeeds, but the method is violence against violence.

<p>The state, then, to maintain its independence (<i>ut sui iuris sit</i>), is bound to preserve the causes of <i>fear and reverence</i>, otherwise it ceases to be a state. For the person or persons that hold dominion, can no more combine with the keeping up of majesty the running with harlots drunk or naked about the streets, or the performances of a stage-player, or the open violation or contempt of laws passed by themselves, than they can combine existence with</p>	<p>The true remedy of force without authority is to oppose force to it (§155). But if either these illegal acts have extended to the majority of the people, or if the mischief and oppression has light only on some few, but in such cases as the precedent and consequences seem to threaten all, and they are persuaded in their consciences that their laws, and with them, their estates, liberties, and lives are in danger, and perhaps their religion too, <i>how will they</i></p>
--	--

³⁶ For shortness sake I abstain from a discussion about the relation between Spinoza and Hobbes, which, of course, is also relevant for the relation between Locke and Hobbes. See for this: *Hobbes e Spinoza, scienza e politica. Atti del Convegno Internazionale Urbino, 14-17 ottobre 1988, a cura di D. Bostrenghi, introduzione di Emilia Giancotti* (Napels 1992) and Alexandre Matheron, *Anthropologie et politique au XVIIe siècle. Etudes sur Spinoza* (Paris 1986).

non-existence. But to proceed to slay and rob subjects, ravish maidens, and the like, turns *fear into indignation and the civil state into a state of enmity* (TP 4/4). For as we have shown (4/5-6) a king can be deprived of the power of ruling, ... by the law of war, in other words the *subjects may resist his violence only with violence (ipsius vim visolummodo repellere subditis licet)* (TP 7/30). Things belong in so far less to the right of the state as more people are undignified by it. For it is certain, that by the guidance of nature men conspire together, either through common fear, or with the desire to avenge some common hurt (TP 3/9). If the fear of the majority changes in indignation, the state is eo ipso dissolve (TP 4/6).

be hindered from resisting illegal force used against them I cannot tell (§209). (They will) *resist to force with force* (and cancel) all former relation of *reverence, respect and superiority* (§235). For *when the people are made miserable and find themselves exposed to the ill usage of arbitrary power ...; the people generally ill treated, and contrary to right, will be ready upon any occasion to ease themselves of a burden* that sits heavy upon them. They will wish and seek for the opportunity, which in the change, weakness and accidents of human affairs, seldom delays long to offer itself. He must have lived but a little while in the world, who has not seen examples of this in his time. [...] Such revolutions happen not upon every little mismanagement in public affairs (§224-225).

Spinoza's historic example was the peaceful and corrective revolution in the kingdom of Aragon against Don Pedro (1384); Locke, of course, when writing this in 1679-1680, hopes that a similar revolution will take place in his home country and subvert the oppressive regime of Charles II, for whom he and his master Shaftesbury were so afraid. His regime was in their view arbitrary and not aimed at the interest of the people.

The well being of the people is the highest law (Master Van den Enden, on title page of *Free Political Propositions*, 1665). But in a republic or empire, in which *salus totius populi*, not of the emperor, *summa lex est...* (in which the well being of the people ... is the highest law) (TTP 16/33) It is a stupidity to entrust ones own welfare to another party, that is independent and has for its highest law the welfare of its own state (TP 3/14). 'for no one of his own will yields up dominion to another', as Sallust has it in his first speech to Caesar (TP 5/5). [Promises to one's disadvantage need not to be kept:] Suppose that a *robber* forces me to promise that I will give him my goods at his will and pleasure. It is plain ... that if I can free myself from this robber by stratagem ...I have the natural right to do so (TTP 16/17).

Salus populi suprema lex is certainly so just and fundamental a rule that he who sincerely follows it cannot dangerously err (TTG §158). For since a rational creature cannot be supposed, when free, to put himself into subjection to another for his own harm ... *prerogative can be nothing but the people's permitting their rulers to do several things ... for the public good ...* (§164). The aggressor, who puts himself into the state of war with another, and unjustly invades another man's right, can ... never come to have a right over the conquered... Men are not bound by promises which unlawful force extorts from them. Should a *robber* break into my house, and with a dagger at my throat, make me seal deeds to convey my estate to him, would this give him any title? (§176).³⁷

In all variants of political organization (parliament in a monarchy, council in an aristocracy, assemblies in a democracy) a *proportional* presence or representation of the subjects c.q. citizens is a thing of highest importance in order not to forfeit their common well-being, their reverence for the authority, their consent. In his political architecture Spinoza, therefore, does his utmost to conceive and institutionally guarantee the right proportion, which must satisfy everybody. One place is especially relevant, because Locke used its argument as a principle for the proportional representation of the cities in the provincial or national council. A 'true proportion' and 'a fair and equal representation' (§158 and TP 7/4) are essential for the coherence of the political society and

³⁷ The classical proverb '*Salus populi suprema lex*' is also quoted by Hobbes, but he applies it in a totally different sense and context. See *De Cive* 13/2. The subjects have to trust that the monarch will care for them and keeps to his promise to do so.

its becoming “united into one body” (§87), which has one mind (*una veluti mente ducitur*, TP 2/21), “for the essence and union of the society (consists) in having one will” (§212).

[Things have to be organized in an empire in this way:] that every city has so much more right as against the dominion than the others as it exceeds others in power. <i>For he who seeks equality between unequals, seeks an absurdity</i> (TP 9/4).	It often comes to pass that in governments where part of the legislative consists of representatives chosen by the people, that in tract of time this representation becomes very <i>unequal</i> and disproportionate to the reasons it was at first established upon. To what great <i>absurdities ...</i> ” (TTG §157).
---	---

In the introduction to his well known critical edition of the TTG (Cambridge 1960, reprint 1999) Peter Laslett writes to have no idea where the conspicuous novelty of this work comes from. “The book itself comes as a *revelation*” (34). “The book took shape *suddenly* for an author with such slow habits” (35).³⁸ Nothing in Locke’s earlier activities with and in behalf of Shaftesbury indicates a preparation to this explosion of radical political thought. In the past half century the literature did not set one step further. Nobody surmised that Spinoza was the catalyst. The only possible explanation is that the Locke scholars did not know Spinoza’s political works.

Finally there remains one work left to discuss, Locke’s *Epistola de Tolerantia*, anonymously published in 1689 at Gouda. On account of the many theological and political passages of the TTP that evidently inspired Locke, we may safely conclude that this treatise was more than enthusiastically savored by him and that it functioned, as it were, as a conceptual frame that conditioned his thinking about religious matters. It is perhaps not superfluous to emphasize here that the TTP was not primarily intended to defend the *libertas philosophandi*. Spinoza’s main objectives were, as he told us in Letter 30, to denounce and refute the prejudices of theologians, i.e. to develop a true and scientific theology about the meaning of Scripture, and, secondly, to apologize himself that he was not an atheist, proclaiming that he piously served his fatherland according to the moral lesson of Scripture, namely practicing justice and charity together with other citizens.³⁹ But this exercise was, of course, at once an excellent demonstration of the harmlessness of philosophy, which theme was, then, separately treated in chapter 20. But we need not forget that this item was only the *third* objective.

The occasion, which prompted Locke to write the letter, was probably the cruel and barbarous repression of the Huguenots in France in 1685, who, thereupon, took in great numbers refuge in Holland.⁴⁰ The letter is a masterpiece of composition and clarity, this in sharp contrast to the *Essay*, which conveys many ‘hasty and undigested thoughts’ and is written ‘in a discontinued way’, often resumed ‘after long intervals of neglect’.⁴¹ No wonder that it showed many inconsistencies between the ‘scattered thoughts’, as is remarked by nearly all scholars.⁴²

³⁸ Also Richard Ashcraft, who wrote a classical and very erudite study on *Revolutionary Politics & Locke’s Two Treatises of Government* (Princeton UP 1986), sees the novelty of Locke’s ‘radical manifesto’. He explains its origin in the context of a radical political movement, but does *not even once* mention the real philosophical predecessor: Spinoza.

³⁹ In this respect the title of the first Dutch translation of the TTP (1693) was very significant: ‘*De rechtsinnige theologant of godgeleerde staatkunde*’ (the orthodox theologian or divine politics). And according to Willem van Blyenbergh, who had an interview with Spinoza, he would have confessed that he developed ‘a political theology’. See Wim Klever, “Spinoza interviewed by Willem van Blyenbergh”, in *Studia Spinozana* 4 (1988) 317-321.

⁴⁰ See Maurice Cranston, “John Locke and the case for toleration” in John Locke, *A letter concerning toleration in focus*. Ed. by John Horton and Susan Mendus (London 1991) 78-98. The letter is according to Cranston written in 1685. “Locke wrote his *Epistola de Tolerantia* immediately after the *revocation* [of the Edict de Nantes, wk] and clearly has these events in mind” (p. 82). The letter was written in Latin. I quote from this translation, indicating between brackets the page numbers. And this time the source fragments of Spinoza’s text are mentioned in footnotes.

⁴¹ See *Essay. Epistle to the Reader*. The passage may also be read as an indication of Locke’s feeling that he has not updated and correctly integrated all the old and superseded papers or drafts he had incorporated in the final *Essay*. See R. A. Aaron, *John Locke*, o.c., note 1 “How the *Essay* was written” (50-55).

⁴² Like John Yolton in his introduction to the Everyman edition of the *Essay*, p. XV-XVII and Richard I. Aaron, *John Locke* o.c. passim. See also Rosalie Colie, “The social language of John Locke”, *Journal of British Studies* 3 (1965) p. 29: “For the lack of consistency Locke has always had his critics”.

I shall not summarize here the whole letter, but restrain myself to the foundation of its discourse, which is the same as in Spinoza's chapter TTP 18. Questions of faith fall not under the jurisdiction of the state. "For no man can, if he would, conform his faith to the dictate of another" (18). In behalf of the care of their soul people often organize themselves into a church. Locke gives a fine definition of a church: "A church then I take to be a voluntary society of men, joining themselves together of their own accord, in order to the public worshipping of God, in such a manner as they judge acceptable to him, and effectual to the salvation of their souls" (20). This is their free choice to which a state normally does not object in so far as such an institutional subset of the population does not call up its members to rebellion and not tries to enforce other people against their will and against the laws to join them because their religion would be the right one. "No private person has any right in any manner to prejudice another person in his civil enjoyments, because he is of another church or religion". Such a person or group of persons acts not only uncharitable, but steps across the border between private and public by arrogantly appropriating a right, which only belongs to the public realm.⁴³ Only the magistrate is "armed with the force and strength of all his subjects, in order to the punishment of those that violate any other man's rights" (17).

The government operates 'by the consent of the people'. People have never been so blind as to abandon the care of their mental peace and salvation to a magistrate. That is why the magistrate has no right, given it could so effectively, to intervene in doctrinal questions of faith and private practices.⁴⁴ Only "the public good is the role and measure of all law-making" (23). For the rest is the magistrate's duty nothing but 'the business of toleration' (28) "leaving in the meanwhile to every man the care of his own eternal happiness". The limit of the government's toleration in religious matters is there where sedition is preached. "No opinions contrary to human society, or to those moral rules which are necessary to the preservation of civil society, are to be tolerated by the magistrate" (45). Locke cannot mean here opinions, which remain in one's breast, but only those, which are uttered in inflammatory and rebellious words. Nor does he intend moral rules, which have only validity in churches, but, indeed, those moral rules, which are prescribed by the law.⁴⁵ Locke puts a second limit to toleration: "Those are not at all to be tolerated who deny the being of God. Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all" (47). Many enlightened philosophers judge this to be unacceptable in a modern society. Is the denial of God's existence not a question of one's interior life, one's soul? Is Locke not inconsistent with this second condition for having a right on tolerance? I think that the second phrase of the quote gives the solution of the problem. In Locke's view atheism is equivalent with anarchism, with rejection of all political authority, and of all social conventions.⁴⁶ Locke finally excludes Roman Catholics from the

⁴³ Cf. TTP 18/22: "We may now clearly see from what I have said: I. How hurtful to religion and the state is the concession to ministers of religion of any power of issuing decrees or transacting the business of government".

⁴⁴ Cf. TTP 18/23: "II. How dangerous it is to refer to divine right matters merely speculative and subject or liable to dispute. The most tyrannical governments are those which make crimes of opinions, for everyone has an inalienable right over his thoughts, nay, such a state of things leads to the rule of popular passion".

⁴⁵ The laws in vigor are moral rules. Cf. TTP 18/27: "III. We see how necessary it is, both in the interests of the state and in the interests of religion, to confer on the sovereign power the right of deciding what is good or bad (*quod fas nefasque sit*)". The Roman figures (I – II – III) indicate that these were Spinoza's conclusions of the whole 'theological-political treatise', drawn in chapter 18: "From the republic of the Hebrews and their history certain political doctrines are deduced". All these 'political doctrines' were incorporated in Locke's discourse.

⁴⁶ Cf. Locke's concept of practical or moral atheism with what is implied in Spinoza's indignation on the accusation by Lambert van Velthuysen of his being an atheist. "If he had known what manner of life I pursue, he would not have been so readily convinced that I teach atheism. For atheists are usually inordinately fond of honours and riches, which I have always despised, as is known to all who are acquainted with me" (Letter 43). Illuminating (in the sense of justifying Locke's argument) is also the comparison of the passage in question with Spinoza's sharp reprove of the author of the pamphlet *Homo politicus*: "The highest good of the man who wrote it is wealth and honours. To this he shapes his doctrine, and shows the way to attain them, and that is, by inwardly rejecting all religion and outwardly assuming such as will best serve his advancement, and furthermore by keeping [**TO BE CONTINUED**]"

sphere of tolerance, because they pretend to be loyal to a foreign authority. And this is – Locke is right – incompatible with national loyalty.

In his *Letter Concerning Tolerance* Locke keeps unconditionally to the absolute authority and competence of government in questions of external or public worship: to control whether it remains inside the borders of the law and to punish or repress in case of transgression. For the rest tolerance is recommended to its utmost limits. The author of this article does not succeed in discovering even a minimal difference between Locke's and Spinoza's ideas about toleration by the state.⁴⁷

Enough evidence is now presented in behalf of the thesis of Locke's thorough Spinozism in the fields of theology, physics, epistemology, ethics and politics. But why did Locke disguise and eventually deny his roots? There were good reasons for this attitude of secrecy and anxiousness.⁴⁸ Spinoza's works were forbidden by the Provincial States of Holland and the synods of the Reformed Church. Spinozism was considered to be a great danger for society, in Holland as well as in England and other European countries.⁴⁹ The heavy turmoil around this works and the many hot and violent disputes about it (the Bredenburg disputes, the Koerbagh trial, the Meyer polemics, the persecution of Duijkerius and Van Leenhof and the denouncement of many other sympathizers) are extensively described by Jonathan Israel in his *Radical Enlightenment* and need not to be retold here. Locke knew about all that. He had very frequent personal and theological contacts with the remonstrant professor in Amsterdam, Philippus van Limborch, who was no Spinozist but could not refrain his mind from permanently worrying about his theories. His correspondence with Dr. Lambertus van Velthuysen at Utrecht (1671), Dr. Christian Hartsoeker at Rotterdam (1678) and Jean Leclerc at Geneva (1682) show that he was, as an effect of the impact of Spinoza's doctrine on his mind, in a kind of theological crisis or schizophrenia.⁵⁰ Spinoza's work caused an enormous unrest, not to say horror, in public opinion as well as in the republic of letters. Is it a wonder that Locke hid his political manuscripts under a false name (***De morbo Gallico***) in 1682 and published his works anonymously in 1690?⁵¹ After all, Spinoza's posthumous works were also spread surreptitiously under fake *impressa* and false titles of pseudo authors, among which also various *medically* sounding titles like *Operaa Chirurgica omnia, Totius Medicinae idea nova* and *Opera Omnia, novas potissimum super morborum causis, symptomatic & curandi rationes meditations & disputationes continentia*.⁵²

[CONTINUATION OF NOTE 46] faith with no one except in so far as it conduces to his advantage. For the rest, his highest praise is reserved for dissembling, breaking promises he has made, lying, perjuring, and many other such things. People, who proclaim this, are dangerous for the state. Through them "commonwealths must necessarily perish, and have perished" (*Letter 44*. Translation Shirley, *Spinoza's Letters*, o.c. p. 244). Also in a writing of Locke's Spinozistic contemporary Frederik van Leenhof (*De prediker*, 1700) 'atheism' has evidently a political connotation, meaning defiance of society's laws and well-being. Nothing could be more atheistic, he contends, than that 'men koningen boven de wetten stelt' (one places kings above the law). See J. Israel, *Enlightenment contested* (Oxford 2006) p. 237. Cf., finally, my statement (above in the text) about the second objective of the TTP.

⁴⁷ This in contrast to Jonathan Israel in *Radical Enlightenment* o.c. p. 265-270. The subject is so important, especially also in view of our contemporary situation where many of our compatriots are Moslems, which prefer obedience to the 'sharia' above following the national law, that a special project of research, consisting in a detailed comparison of Locke's and Spinoza's thesis, would not be superfluous. Spinoza's and Locke's publications about the subject are, after all, exceptional in the history of mankind and have a broad foundation in sound reasoning.

⁴⁸ Cf. Cranston, "John Locke and the case for toleration", o.c. p. 85: Locke was "an unusually secretive man".

⁴⁹ In England the famous and influential Henricus More, professor in Cambridge, had published in 1677 his *Confutatio Spinozae*, which was intentionally more a physical attack than an intellectual refutation. In fact he asked for purifying the Augiasstable of the infected public space by another Hercules, i.e. a political elimination. Locke had processed the Spinozistic political theory in his manuscripts on government, which explains his 'extraordinary furtiveness' (Laslett, p. 66) when the Rye House Plot, the trial of Sidney and the burning of forbidden books in Oxford made him realize in 1683, that his life was in danger.

⁵⁰ The correspondence is published by K. O. Meeinsma, *Spinoza en zijn kring. Over Hollandse Vrijgeesten* (Utrecht, reprint 1980).

⁵¹ Laslett's plea (see the introduction to his edition of TTG pp 62-66) for the identification of the 'volume' *De Morbo Gallico* as the TTG-ms is, in my view, incorrigible and absolutely convincing.

⁵² See the complete bibliographical survey in J. Kingma & A. K. Offenbergh, *Bibliography of Spinoza's Works yup to 1800* (Amsterdam University Library 1977).

The medical title was a logical choice for people who were infected by the Spinoza virus without wanting to be cured. In his protracted discussion with Leibniz (1698-1706) the Leiden professor in mathematical physics, Burchard De Volder, with whom Locke had been in contact, called his Spinozistic disease '*morbus meus*'!⁵³ It is not impossible that he used this qualification also in his conversation with Locke a decade earlier.

A conclusion needs not to be drawn to this already much to long discourse about the relation between Spinoza and Locke. The textual evidence speaks for itself. In his review of Peter Anstey (ed.), *The Philosophy of John Locke. New Perspectives* (London 2003)⁵⁴ a disappointed Michael Ayers remarks: "Rhetoric apart, the overall impression is that the contributors are assiduously and informatively *filling out a picture drawn*, and pursuing issues raised, during several decades before the one that immediately preceded publication. Much evidence, some familiar, some new or previously unexplored is sorted, explained and weighed, but the outcome consists for the most part in minor corrections and changes of emphasis rather than any *seismic shift in the interpretation of Locke's philosophy*". Whether my contribution to the Locke scholarship is perhaps such a 'seismic shift' has to be judged by the unprejudiced student. Prejudices have played a too great role in the past centuries.



⁵³ See Wim Klever, *Mannen rond Spinoza* o.c. p. 205-229.

⁵⁴ *British Journal for the History of Philosophy* 14 (2006) 173-176.

RESENHA: QUANDO O FILÓSOFO FALA DE ANJOS *

HOMERO SANTIAGO **

“Quanto a você, vejo que não tanto filosofa quanto, se permite a expressão, teologiza, já que expõe suas ideias sobre os anjos, a profecia e os milagres, ainda que talvez o faça filosoficamente.”
Oldenburg a Spinoza, carta 29.¹

Em 1670 publicava-se na Holanda, sob anonimato e com falsa indicação de editor, o *Tratado teológico-político*, cuja autoria – os contemporâneos não tardaram em descobrir – era do filósofo Bento (ou Baruch ou Benedictus) de Spinoza, que então contava 37 anos. Sob diversos aspectos, o *TTP* (assim se costuma abreviar o título do livro) é uma obra filosófica singular, que o dom de deixar o leitor em estranhamento, sobretudo no que concerne ao modo como a filosofia nele opera. Tanto é assim que por um bom tempo houve quem recusasse reconhecer-lhe um estatuto propriamente filosófico, chegando a negar o seu vínculo orgânico com o sistema espinosano – sua composição seria somente fruto do acaso, um acidente da vida; real mas de somenos em cotejo com teses mais brilhantes como a unidade

substancial, a absoluta determinação de todas as coisas, etc. Por que isso? Arrisquemos dizer que o fato se deve, em grande medida, à forma assumida pelo livro, o procedimento nele empregado e o objeto sobre que se debruça.

Dá-se que, no essencial, o *TTP* é um cerrado exercício de interpretação do texto bíblico, particularmente do Antigo Testamento, que lança mão de um novo método interpretativo. Teses, opiniões, posicionamentos críticos e análises, de certo ponto de vista (aquele mesmo que buscaremos salientar) tudo se submete ao exercício interpretativo, seu tempo, seus rumos e exigência, sempre necessitando erguer-se do material bíblico e incessantemente medir-se com ele. Como já se falou de uma “ordem das razões” que coordenaria a composição e sobretudo a argumentação de alguns textos de filosofia, quiçá possamos dizer que o *TTP* se constrói de ponta a ponta segundo uma *ordem da interpretação*. Daí mesmo sua singularidade, daí sua estranheza. O *TTP* é antes de qualquer outra coisa um exercício de leitura, e leitura das Sagradas Escrituras. Mas que leitura! E que objeto de leitura! Com o peso de quase três séculos e meio de distância precisamos de um pouco de esforço histórico para restituir ao livro algo de seu contexto e assim a importância que ele assume, numa época em que o texto escriturístico é um documento que decide vida e morte, guerra e paz, invocado por toda parte e não poucas vezes com resultados tenebrosos, que serve muito particularmente à fundamentação do poder político. Leitura o *TTP* é, sem dúvida, mas não leitura de qualquer texto. E isso faz toda a diferença, a ponto de dotar-lhe de uma força excepcional, aquela que nos salta aos olhos nos termos do édito pelo qual os Estados Gerais da Holanda interditam em 1674 a impressão e divulgação a obra. Trata-se de um livro pernicioso, indutor do erro, venenoso,

* Prefácio do livro “*Ética e interpretatio em Spinoza: emendatio da superstição teológico-política*”, de autoria de José Soares das Chagas, e em processo de publicação pela Editora da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – EDUECE. Todas as remissões ao autor farão referência à dissertação (de onde se originou parte do livro), disponível em: <http://www.uece.br/cmef/dmdocuments/dissertacoes2011_etico_hemeneutico_imanentista_spinoza.pdf>.

** Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo - USP.

¹ Citaremos a correspondência de Espinosa sempre a partir da edição de Atilano Domínguez, *Correspondencia*, Madri, Alianza, 1988, fornecendo a numeração das cartas aí presente.

infundado, abominável, blasfematório.² Não será exagerado afirmar que poucas vezes na história a filosofia terá surgido de forma tão fulgurante, em vestes inusuais que exalam um perigo certo. E isso exatamente porque, no fundo, essa obra não é mais que um exercício de leitura que obriga seu autor a ficar falando de anjos, profecias e milagres.

São essas peculiaridades do *TTP* bem como seu estatuto filosófico que se buscam desvendar neste trabalho de José Soares das Chagas. Vejamos o significado desse empreendimento, muito relevante para a compreensão do espinosismo em sua inteireza.



Um dos mais frequentes correspondentes de Espinosa foi Henry Oldenburg, presidente da Sociedade Real de Londres, que reunia alguns dos principais homens de saber da Inglaterra, homens que se reputavam esclarecidos e sensatos, amantes da sabedoria e da verdade. Do intercâmbio epistolar entre os dois restaram-nos 28 cartas e esse conjunto de documentos é das mais importantes fontes de que dispomos acerca do período de redação do *TTP*, as razões da obra, e também o porquê de provocar ela tamanha espécie nos leitores, mesmo tratando-se de um Oldenburg, amigo do autor e legítimo homem de ciência. Foi a ele que Espinosa comunicou, numa carta perdida e provavelmente datada de meados de 1665, que trabalhava na redação de um “tratado sobre as Escrituras” que sabemos ser o *TTP*. Na resposta que envia ao filósofo, a certo momento Oldenburg alude à informação e o faz naqueles termos que acima

demos em epígrafe, ou seja, Espinosa está a fazer teologia em vez de filosofar. Vemos por aí como, antes mesmo da finalização e publicação, a dubiedade acerca de seu estatuto já pesava sobre a obra. Espinosa filósofa? Aparentemente não, pois fala de anjos e milagres. Teologiza? Pode ser, mas pelo menos que o faça filosoficamente. É possível, contudo, teologizar filosoficamente? Deixemos de lado essas questões, ao menos pelo momento, para voltarmos à troca epistolar. Numa carta seguinte, Espinosa justificará redigir um tratado sobre suas “opiniões acerca das Escrituras” alegando três motivos: 1º) os preconceitos dos teólogos que impedem os homens de se consagrarem à filosofia; 2º) a acusação de ateísmo que alguns lhe dirigem; 3º) a afirmação da liberdade de filosofar e expressar-se que se vê ameaçada pelos predicadores (carta 30).

Ao ler essas explicações, Oldenburg é célere em estimular Espinosa cobrindo-o de elogios. Este age, afirma aquele, como se espera de “um homem sensato e um filósofo, já que ama os homens de bem”; e por isso, conclui, Espinosa não precisa temer que os mesmos homens de bem, em contrapartida, igualmente o amem.

Aprovo totalmente as causas que você aduz como razões que o incitaram a elaborar o tratado sobre as Escrituras, e desejo ardentemente poder contemplar com meus olhos seus comentários sobre o tema. (carta 31).

E logo depois de lembrar que outrora, noutro texto, Espinosa havia confessado calar suas opiniões, Oldenburg prossegue instando para que o caso não se repita:

Oxalá expresse, finalmente, as ideias por você concebidas e se entregue a cuidar do orbe filosófico e a educá-lo. (...) Por que vacila, meu amigo, o que teme? Intente, comece, termine uma tarefa tão importante e verá como todo o coro dos verdadeiros filósofos o apoia. Atrevo-me a empenhar minha palavra, e não o faria se duvidasse que poderei mantê-la. (carta 31).

Oldenburg reputa-se um sincero amante da verdade e acredita nos poderes desse amor; por isso mesmo não se faz de rogado ao incentivar Espinosa. “Intente, comece, termine...” Receios são desnecessários; as eventuais calúnias e

² O texto do édito (que retiramos de Marilena Chaui, *Espinosa, uma filosofia da liberdade*, São Paulo, Moderna, 1995, p. 8) é o seguinte: “Para prevenir contra este veneno pernicioso e impedir, na medida do possível, que alguém possa ser por ele induzido ao erro, julgamos nosso dever declarar esse livro de acordo com o que foi descrito e reputá-lo blasfematório e pernicioso para a alma, cheio de teses infundadas e perigosas e de abominações em detrimento da verdadeira religião. Como consequência, por este ordenamento, interdítamos a todos e a cada um imprimir, divulgar ou vender tal livro e outros que lhe sejam semelhantes, sob pena de castigos previstos pelos éditos do país.”

incompreensões do vulgo ou dos falsos filósofos serão rechaçadas pelos “verdadeiros filósofos”, que saberão levantar trincheiras na defesa de um dos mais insignes representantes do “orbe filosófico”. O tom empenhado e efusivo é típico de alguém que nem podia imaginar o resultado do trabalho espinosano sobre as Escrituras que estava então sendo realizado. Se o soubesse, se ao menos desconfiasse do que viria, certamente o tom seria outro; como efetivamente o será dez anos mais tarde.

As cartas que conhecemos de Espinosa e de seus correspondentes são, salvo uma ou outra, aquelas publicadas em 1677 nas *Obras póstumas* do filósofo; o que ficou de fora acabou se perdendo e não sabemos de sua existência senão por inferência. No caso da correspondência com Oldenburg, é certo que algumas peças por nós desconhecidas foram deixadas de lado pelos organizadores das *Obras póstumas*. Quanto nos é permitido presumir a partir daquilo que nos restou, em algum momento o intercâmbio deve ter sido interrompido. Com efeito, após a carta de Oldenburg de 8 de dezembro de 1665 (a de número 33), as epístolas dadas nas *Obras póstumas* só reaparecem com data de 1675. É impossível saber o que se passou nesses dez anos, quanto se perdeu, as razões do lapso e, principalmente, a influência da publicação do *TTP*.³ Seja como for, ao menos sobre aquilo que nos interessa destacar disso tudo não paira nenhuma dúvida: a radical mudança de tom de Oldenburg em 1675 quando em comparação com as cartas de dez anos antes. Um lustro após o aparecimento do *TTP*, no auge do escândalo, em meio a polêmicas, refutações, proibições, as palavras tornam-se as de alguém que conhece o livro e sabe medir sua periculosidade. Ele promete “silêncio” no que lhe for comunicado (carta 61); clama por moderação e prudência, ao tomar conhecimento da intenção espinosana de publicar um “tratado em cinco partes”, a *Ética*: “rogo-lhe que me permita advertir-lhe, pela sinceridade de meu afeto por você, que não ponha nele nada que pareça debilitar de alguma forma a prática da virtude religiosa” (carta 62);

³ Um estudo aprofundado dessa correspondência foi recentemente proposto por Omero Proietti, *Agnostos theos. Il carteggio Spinoza-Oldenburg (1675-1676)*, Macerata (Itália), Quodlibet, 2006.

por fim, sabendo que o autor do *TTP* está a revisar o livro e preparando algumas notas explicativas, é bastante incisivo no aconselhar:

Não posso menos que aprovar seu plano de aclarar e suavizar aquelas ideias do *Tratado teológico-político* que atormentaram os leitores. Tais me parecem ser, em primeiro lugar, o que ali se diz, de forma ambígua, sobre Deus e a natureza, já que são muitos os que opinam que você os confunde. A isso se acrescenta que a muitos parece que você suprime a autoridade e o valor dos milagres, ao passo que quase todos os cristãos estão persuadidos que são o único fundamento sobre que se pode levantar a certeza da revelação divina. Ademais, dizem que você oculta sua opinião acerca de Jesus Cristo, redentor do mundo e único mediador dos homens, e acerca de sua encarnação e satisfação. E pedem que você expresse claramente sua opinião sobre esses três pontos. Se fizer isso e suas opiniões forem bem aceitas pelos cristãos sensatos e razoáveis, penso que seus assuntos estarão a salvo. (carta 71).

Como se percebe sem esforço, a situação é inteiramente diversa da de uma década atrás. O “coro dos verdadeiros filósofos”, que prometia Oldenburg far-se-ia escudeiro de Espinosa, não só não se ergueu como ainda, por várias vezes, mostrou-se um adversário renhido. O “orbe filosófico” está horrorizado com opiniões que nenhum “cristão sensato e razoável” pode acatar. O *TTP* é uma bomba. Por quê? Bastam as três teses elencadas por Oldenburg para que estimemos as causas disso: 1^a) identificação entre Deus e natureza; 2^a) negação dos milagres e da revelação; 3^a) negação da divindade de Cristo e, portanto, da redenção. E a tudo isso o que se soma, ao invés de revisão, é o vigoroso arcabouço ontológico da *Ética*. O autor não arreda o pé. Algumas das certezas mais fundamentais da civilização judaico-cristã são violentamente balançadas: a imagem de um Deus transcendente (acima do mundo e dele separado), pessoal, monarca legislador, revelação, o privilégio da humanidade, livre-arbítrio, código de remuneração e pecado, e assim por diante. Não é preciso ir mais longe para pressentirmos toda a radicalidade do *TTP* e da filosofia subversora que o anima. E o mais fantástico: tudo isso obra de uma leitura

que alia solidamente o melhor da interpretação bíblica e o compromisso firme com a imanência.



Como é recordado por José Soares numa longa nota a que nos permitimos remeter o leitor (p. 105), a tensão entre fé e razão atravessa séculos, do momento em que primeiros cristãos começaram a servir-se da filosofia pagã para exprimir o novo credo até hoje. Pois no século XVII está aí uma questão candente e nesse vespeiro Espinosa, com o *TTP*, mete a mão para redefinir, e muito, os termos do debate. Retomemos Oldenburg. Ainda que Espinosa teologize, é de esperar-se, filósofo que é, que o faça “filosoficamente”. Podemos estar certos que assim Espinosa fez. Como bom racionalista que é, lê a Bíblia racionalmente, filosoficamente. Mas o que é, nesse caso, ler como filósofo? E mais, o que significa ler as Escrituras como filósofo racionalista?

Antes de mais nada, é trazer o texto de volta à terra e criticar aqueles que o acreditam dotado de um caráter sobrenatural, portador de uma verdade revelada que se devesse considerar a última palavra sobre tudo e qualquer coisa e a que, por isso mesmo, todos deveriam submeter-se. Ouçamos por um momento José Soares:

Os teólogos dizem encontrar nas Escrituras a Revelação ou a verdade divina manifestada aos homens por meio dos profetas. E com base no que estes disseram e nas narrativas prodigiosas encontradas nas páginas sagradas, arvoram-se o direito de ditar regras para a sociedade, inclusive no que diz respeito às opiniões de cada indivíduo. Invadem o campo das matérias especulativas e das ciências naturais, buscando o acordo forçado entre os fenômenos naturais e a mentalidade de um povo, cultural e temporalmente, longe deles. Querem, a qualquer preço, mostrar que, na Tanach e na Bíblia dos cristãos, não há nenhum preconceito ou imprecisão acerca da verdadeira ordem do mundo, mesmo que para isso precisem usar os mais variados recursos, tais como: fazer os profetas delirarem com eles; abominar a razão; ou perseguir os que sustentaram opinião diversa (p. 66).

Contra esse tipo de atitude, de que um dos efeitos mais estrondosos e lamentáveis foi a condenação de Galileu pelo Santo Ofício romano

em 1633, Espinosa não mede esforços e é peremptório na condenação, a qual vem prestar contas à primeira das razões que, vimos, haviam-lhe movido à composição do tratado: enfrentar “os preconceitos dos teólogos, já que (...) são o que mais impede os homens de se consagrarem à filosofia” (carta 30). Ora, não podemos ficar senão estupefatos que seres dotados de razão – e é presumível que os teólogos o sejam, ao menos para honrar o *lógos* que compõe o título de sua disciplina – tentem jogar por terra a própria razão subjugando-a a um texto, e pior, a um texto que conheceu uma transmissão atribuladíssima que o tornou repleto de incertezas, inclusive quanto à autenticidade de algumas passagens. Espinosa é duro. “Decididamente, é impossível não ficarmos espantados quando querem submeter a razão, o maior dos dons, essa luz divina, à letra morta que a malícia humana pode ter falsificado!”⁴ O que há de mais divino, não será um texto, mas a razão, é nela, e por ela, que Deus se manifesta. A submissão da razão, e portanto a sua destruição, é um atroz desconhecimento da própria divindade. Só mesmo a “malícia humana” pode explicar isso da parte de homens que se julgam estudiosos do ser de Deus, isto é, “teólogos”.

Esse restabelecer dos direitos da razão é o primeiro requisito de uma leitura filosófica e racionalista das Escrituras. Passo imprescindível, embora insuficiente, para compreendermos o teor do *TTP*, já que a mesma razão pode cair em tentações dignas da pertinácia dos teólogos, bastando para isso inverter os sinais de valoração. É de bom alvitre, pois, com bastante ênfase salientar que a leitura espinosana não buscará, ao ler o texto bíblico, avaliá-lo a cada passo pelo metro racional ou científico, o que implicaria cobrar do texto a expressão de um saber que ele, como documento moral que é, produzido numa época longínqua, não teria nenhuma obrigação de abarcar. Grosso modo, essa foi a via seguida por um dos melhores amigos de Espinosa, o médico e filósofo Luís Meyer que publicou em 1666 um volume intitulado *A filosofia intérprete das Sagradas Escrituras*. O que faz Meyer? Parte do pressuposto de que, em face das controvérsias interpretativas, é necessário assumir uma pedra de

⁴ *TTP*, cap. XV, trad. de Diogo Pires Aurélio, Lisboa, Imprensa Nacional & Casa da Moeda, 1988, p. 300.

toque para a interpretação, a qual será a ciência, cujas verdades são atestadas por todos. Assim, tudo que na Bíblia coincidir com as verdades científicas, deve ser acatado; do contrário, é preciso tentar buscar um acordo; se for impossível, aquela afirmação bíblica deve ser descartada como um acréscimo ou fruto de corrupção do texto.

Ora, convenhamos que o que pede Meyer ao texto religioso é que deixe de ser justamente um texto religioso, que ensina a fé, para tornar-se um documento científico ou uma espécie de porta-voz *avant la lettre* da ciência. Trata-se de um mau racionalismo, que comete um erro simetricamente oposto aos do que condenaram Galileu subjugando a fé à razão, coisas que no final das contas (e cujo porquê veremos) não precisam coincidir. Vale a pena ler as palavras de Espinosa contra essa posição, que era a de um grande amigo, por certo, mas não por isso meno equivocada.

Entre a fé, ou teologia, e a filosofia não existe nenhuma relação nem qualquer afinidade, como terá obrigatoriamente de admitir que quer que conheça o objetivo e o fundamento destas duas disciplinas em tudo divergentes. O objeto da filosofia é unicamente a verdade; o da fé, (...) é apenas a obediência e a piedade. (...) Quando tentam provar por demonstrações matemáticas a verdade e a autoridade da teologia e tirar à razão e à luz natural a respectiva autoridade, a única coisa que conseguem é colocar a teologia sob o domínio da razão, parecendo supor que a autoridade daquela só se reveste de algum brilho se for iluminada pela luz natural da razão.”⁵

Essas palavras nos dão certeza de que Espinosa procederá de modo bem diferente ao ler, estudar, interpretar as Escrituras no *TTP*. E para estimá-lo – pois está aí o coração da revolução operada pela obra – é mister ao menos delinear o caráter peculiaríssimo do “racionalismo absoluto” de Espinosa, que ao mesmo tempo em que põe a verdade em Deus, portanto na totalidade, não se esquece das coisas singulares.

Tal racionalismo absoluto espinosano e o alargamento dos poderes da razão que ele promove afirmando a inteira inteligibilidade do

real estão longe de resvalar na pretensão de tudo submeter à razão ou de forma até pueril achincalhar o “irracional”. Inversamente, o que se faz é levar a sério a ideia de que toda coisa, porque tem causa, possui uma racionalidade própria que pode ser compreendida e constitui o único critério para o conhecimento da própria coisa; nos termos que encontramos perto do final do apêndice da primeira parte da *Ética*, “a perfeição das coisas é a estimar só pela natureza e potência delas”, e por nenhum outro critério, nem mesmo os da razão. É uma regra a ser estritamente observada, pois uma das exigências maiores de um ponto de vista da imanência. O racionalismo espinosano é absoluto ou alargado porque capaz de compreender racionalmente a racionalidade daquilo que outros definem, com opróbrios insustentáveis, como “irracional” ou “absurdo”. Pelo contrário, se algo existe, é porque não é contraditório e tem causa determinada, logo possui uma positividade; e a tarefa do filósofo é apreender cada coisa em sua positividade, conforme o que ela é, e não como deveria ou poderia ser. No fundo, trata-se de uma posição que pode ser resumida como absoluto respeito, da parte do investigador, ao objeto investigado, ensejando uma leitura pautada pela imanência. E é exatamente isso o que faz o racionalista Espinosa quando se põe a estudar e analisar um objeto, a Bíblia, que está evidentemente longe de responder às exigências do saber científico, não por falha própria ou de seus leitores, mas simplesmente porque não era este seu objetivo. É o próprio estatuto do objeto em questão, o texto escriturístico, que se transforma, o que exigirá uma revolução metódica cujas linhas mais gerais podem ser apreendidas nesta passagem do presente estudo:

Para se viver segundo o que o “Espírito Santo” ensina e não nos subjugarmos ao discurso supersticioso dos teólogos, é necessário nos desvencilharmos das discussões filosóficas em torno da revelação, mostrando que as dificuldades em se entender o texto sagrado não diz respeito à transcendência de sua mensagem, mas ao fato de ser uma obra antiga, escrita em uma língua da qual pouco se conhece. Por isso, a purificação dos conceitos teológicos implica no estabelecimento de um método eficaz,

⁵ Ibidem, pp. 302, 305.

que sirva como instrumento de pesquisa, capaz de nos proporcionar uma aproximação de um escrito de mensagem simples, porém culturalmente longe de nós. “Ora, para sair de tais confusões, libertarmos a mente dos preconceitos dos teólogos e não abraçarmos temerariamente invenções humanas como se fossem ensinamentos divinos, temos de abordar e discutir o verdadeiro método para interpretar a Escritura” (p. 55).

Concluindo seu raciocínio com tais palavras, bem pinçadas no capítulo sétimo do *TTP*, o capítulo metodológico do livro, José Soares determina com exatidão a importância do método e seu papel de responsável pelo caráter bombástico da leitura espinosana da Bíblia quando considerada à luz das de sua época. Precisamos de um método e só por ele podemos libertar-nos dos teólogos e nos precaver de tomar gato por lebre, isto é, por palavra de Deus o que é só texto humano.

Não vamos nos deter nas discussões acerca do método que Espinosa propõe com vagar e argumentadamente no *TTP*. Este estudo apresenta isso e o leitor por ele se orientará com segurança. Para chegarmos aonde desejamos, bastará um resumo, extremo mas fiel à essência do procedimento metódico espinosano, afirmando que a sua regra de ouro é *nada afirmar da Escritura senão o que pode ser haurido a partir da própria Escritura*. Parece simples demais, e de fato o é; só que não é nada simplório, ao menos em seus pressupostos e efeitos. O que vai aí implicado bate de frente com séculos de interpretação bíblica e abre o caminho para uma leitura *literal* do texto. Entendamos bem: uma leitura que respeite a letra do texto, que leve em consideração sua história, suas várias redações em épocas diversas, acréscimos que se fizeram, perdas que a transmissão não evitou, a língua em que os textos foram redigidos, o estilo e a índole de cada autor, a situação apócrifa de certos trechos, e assim por diante. Leitura literal e respeitosa da letra porque leitura histórica e filologicamente orientada. É o que o método exige, e dessa forma a Bíblia torna-se um documento histórico, o qual conheceu as agruras de todo documento histórico e humano (basta pensar nas vicissitudes dos textos gregos e romanos que chegaram até nós). É um documento

excepcional, decerto, mas não um volume inspirado ou ditado por Deus, não um texto que possa dar a última palavra sobre tudo. Há coisas incertas no texto? Claro. Quantas coisas incertas também não se podem encontrar num texto grego do século VII a.C., por exemplo?! Nesses casos, ninguém o nega, o que temos a fazer é investigar (a língua, o contexto, cotejar variantes, etc.), e não apelar para não importa qual inspiração ou buscar sob a letra um espírito que normalmente vai contra a própria literalidade. “Assim”, diz com pertinência José Soares, “aquilo que não se pode determinar simplesmente pela própria Escritura não adianta buscar alhures. Ora, se há passagens obscuras e de difícil interpretação não se deve a nenhum significado transcendente; antes é por falta do conhecimento da língua e da história dos volumes sagrados” (p. 64).

Tal como um filósofo nosso contemporâneo pode interrogar filosoficamente o campo de saber não-filosófico – a psicanálise, o direito, as ciências humanas, a medicina, por exemplo –, Espinosa abordou a ciência bíblica de seu tempo e mobilizou-a a serviço da filosofia com efeitos notáveis. E para isso, é bom salientar, poucos estavam tão bem preparados quanto ele. Logo à abertura deste estudo o autor lembra que Espinosa nasceu em Amsterdã, de família judia, e esse é um dado que não vem somente à satisfação da curiosidade do leitor; pelo contrário, é essencial.

Espinosa nasceu, cresceu e educou-se no seio de uma das mais florescentes comunidades judaicas da Europa do século XVII; foi na escola comunitária que fez seus estudos de hebraico.⁶ Relata um dos primeiros biógrafos do filósofo, Lucas, que o jovem dedicou-se às letras hebraicas, leu e releu a Bíblia e os textos canônicos, e como tinha incomparável inteligência da língua, logo pôde dispensar-se de intérpretes.⁷ A dispensa de mediadores, autonomia, será amplamente

⁷ “Como ele lia apenas a Bíblia, logo tornou-se capaz de não mais precisar de intérprete. [...] Após o exame da Bíblia, leu e releu o Talmude com a mesma exatidão. E como não havia ninguém que o igualasse na inteligência do hebraico, não encontrou dificuldade nisso.” (Lucas, *La Vie de M. Benoît de Spinoza* na edição da *Ética* por Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1999, pp. 604-605).

⁶ O leitor encontrará pormenores do funcionamento da escola comunitária e dos anos de aprendizado de Espinosa em Steven Nadler, *Spinoza, a life*, Cambridge (EUA), Cambridge University Press, 2001, p. 61 e seg.

escorada pelo recurso à filologia hebraica. Em sua biblioteca dispunha Espinosa do melhor da bibliografia exegética, léxicos, concordâncias, múltiplas versões do texto bíblico;⁸ ele chegou a planejar uma gramática hebraica, cujo texto, inacabado, foi publicado nas *Obras póstumas*. De algumas peculiaridades da própria existência, que sob muitos aspectos determinavam desvantagens (tardamente aprendeu o latim, língua culta da época; nunca pôde exibir a erudição clássica de um Leibniz ou Descartes; mesmo excomungado, jamais perdeu a pecha de “judeu”), Espinosa soube aproveitar ao extremo, como armas para um trabalho inovador e que, justo por isso, exibia uma força pungente. A aliança entre o espírito filológico e a filosofia dá forma a um método novo de exegese, do qual os adversários pouco podiam escudar-se competindo no mesmo terreno. À diferença das complexas teorias da analogia, da leitura metafórica, das intuições do crente que arrostado a uma obscuridade desespera-se em busca do sentido exato, e também distante do literalismo chão, o *TTP* monta a crítica textual por meio da erudição bem balanceada e de regras claras e simples. Caso somemos aí a serenidade do livro, que inclusive nos momentos mais duros arma-se de uma ironia arguta que não cede à fúria desatinada, compreende-se a novidade e a quase irrefutabilidade da obra.

Uma perfeita exemplificação disso pode ser colhida nas palavras de Paul Vernière em seu clássico estudo sobre a recepção de Espinosa na França. A certa altura, todos queriam refutar o filósofo; em vão, porém, dado que incapazes de enfrentá-lo no mesmo patamar. A impotência dos membros da elite católica francesa diante do *TTP*, tal como descrita por Vernière, é reveladora, justamente por fazer residir o vigor da obra na simplicidade de seu método:

Os melhores dentre eles, assolados pelo pesado *quinquennium* da Sorbonne, respeitosos do aparato escolástico que consagrava seus estudos, não podiam compreender a eficácia do humilde método filológico. Quaisquer que fossem seus mestres, Santo Agostinho, Santo Tomás ou Descartes, eles estavam bem mais preparados para reagir à metafísica de Espinosa, à interpretação racional dos milagres e das

profecias do que a prestar atenção em detalhes de palavras ou em pesquisas lexicográficas.⁹

A incrível força do *TTP*, isto é, a força da leitura que ele empreende da Bíblia, não está em grandes teses, mas numa espécie de razão arqueológica que vasculha escrupulosamente cada passagem, conforme as exigências da filologia e com máximo respeito. Diz-se que o diabo mora nos detalhes; o Deus da Bíblia, da mesma maneira, só se desvela com a atenção aos pormenores, vírgulas, acentos, pontos variações semânticas, corruptelas. Os resultados logrados por Espinosa são impressionantes. Não vamos nos deter neles porque o leitor tem a seu dispor no corpo deste livro a reconstrução paciente da empresa, e por obra de um jovem autor que além de filósofo é teólogo, e portanto está mais bem capacitado do que nós à tarefa. Gostaríamos apenas de insistir num ponto, que é o modo de compreender essa armação metódica. Podemos afirmar, após a breve reconstituição da problemática do estatuto do *TTP*, que a contribuição maior do trabalho de José Soares das Chagas está na articulação do método de interpretação ao núcleo da filosofia espinosana, a imanência (e por isso iniciar pela *Ética* para só depois descer ao *TTP*), mediante o discernimento da aliança entre *interpretatio* e *emendatio*, a qual não só desvela a força do livro como principalmente apresenta-a em toda a sua força ética.



O termo latino *emendatio* apresenta-se no título de uma das mais importantes obras de Espinosa, o *Tractatus de intellectus emendatione*. A gama de variações na tradução desse título já sugere algo da dificuldade em apreender a exatidão do termo. *Emendare* é corrigir, reformar, emendar, purgar, purificar; mas sempre, no seu uso espinosano, de maneira muito peculiarmente. No *Tratado da emenda do intelecto*, trata-se de emendar o intelecto; não evidentemente para pô-lo de lado, mas para livrar o intelecto daquilo que com ele é muito amiúde confundido: a imaginação, o fictício, o falso. A *emendatio*, nessa medida, é um rigoroso exercício de distinção. Tomado um objeto, separa-se o que é próprio

⁸ Cf. Paul Vulliaud, *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, Paris, Bibliothèque Chacornac, 1934, cap. 1.

⁹ Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1982, p. 160.

do objeto e o que lhe é apenas enganosamente imputado e impede a boa compreensão do objeto em si mesmo e por si mesmo, em sua pureza. No caso da emenda do intelecto, por exemplo, isso implicará distinguir imaginação e intelecção, menos para dizer que o imaginar é prejudicial (a imaginação é tomada positivamente) que para identificar e evitar um erro corriqueiro: esperar das imagens um saber que só os conceitos podem oferecer. Emendar, nesse sentido, é pôr ordem nas coisas, limpar o terreno de tal modo que se possa bem compreender e também bem definir as coisas (o *Tratado da emenda*, como se sabe, caminha para uma definição do intelecto e lida muito com a teoria da boa definição).

Ora, conforme o estudo de José Soares é isso que o método interpretativo promove, uma *emendatio bíblica* que livra o texto do que lhe foi imputado ao longo dos séculos, buscando compreendê-lo em si mesmo (e por isso só concluir algo sobre a Escritura a partir da própria Escritura), naquilo que ele tem de positivo por si mesmo, sem cobrar-lhe o que não lhe caberia (a coincidência com a razão, como queria Meyer) nem deixar confundir-se com a verdade do texto o que é tão-somente acréscimo ou deturpação de seu sentido. A potência filosófica do *TTP* revela-se nisso, juntamente ao lado de seu valor ético – “ético” no sentido espinosano, que remete imediatamente ao problema do percurso à liberdade e à felicidade. Um único exemplo bastará para medir-se a importância dessa operação.

Após um longo percurso interpretativo, no capítulo XIII Espinosa pode concluir que por toda parte a Escritura, no que lhe é essencial, ensina sempre a mesma coisa, ou seja, que “toda a lei consiste unicamente em amar o próximo”; um ensinamento fundamentalmente moral, que dá um modelo de vida, não verdades especulativas. “Quanto às restantes especulações, que não visam diretamente este objetivo, quer contemplem o conhecimento de Deus ou o das coisas naturais, não dizem respeito à Escritura e devem, por conseguinte, estar separadas da religião revelada.”¹⁰ Uma distinção, portanto, é o primeiro passo da *emendatio* (o que pertence ao texto, o que não lhe pertence), o qual vai

logo na sequência permitir definir o que é a fé e distingui-la, em termos precisos, da filosofia (cap. XIV); com isso, pode-se finalmente demonstrar, nos termos do título do capítulo XV, “que nem a teologia está ao serviço da razão, nem a razão ao da teologia”. O motor da *emendatio* realizada no *TTP* é a interpretação ou hermenêutica, como também a qualifica José Soares. A *interpretatio* faz-se *emendatio*, e o resultado está longe de ser magro. É o que possibilita ainda a Espinosa uma riquíssima reflexão política cujo escopo final é, como afirma o último capítulo do *TTP*, “demonstrar que num Estado livre é lícito a cada um pensar o que quiser e dizer aquilo que pensa”. Ou seja, concluir a obra com a firme defesa da “liberdade de filosofar e de expressar o que pensamos”, a qual, conforme vimos na carta 30 a Oldenburg, precisava ser defendida contra os teólogos.

Armada do método interpretativo, a filosofia espinosana no *TTP* no efetua uma *emendatio* que se volta à defesa da liberdade. É pela reconstituição desse percurso que José Soares das Chagas nos convence da importância filosófica da obra, provinda justamente dessa aliança que ele identifica e aprofunda, partindo da imanência e de um novo conceito de Deus, passando pela leitura bíblica e seu método e terminando na defesa intransigente da liberdade de pensamento e expressão, sem a qual não há filosofia. O *TTP* é antes de tudo uma leitura; não porém uma simples leitura. Trata-se de uma leitura que, numa época de guerras e perseguições, disputas estéreis e mortíferas, mostra-se condição do próprio filosofar. Em definitivo, saímos da leitura deste livro convencidos de que às vezes falar de anjos, profecias e milagres é muito mais que só falar de anjos, profecias e milagres, além de nada ter a ver com teologizar. É filosofar e empenhar a filosofia no mais importante dos combates: aquele que travamos por nossa liberdade.



¹⁰ *TTP*, trad. cit., p. 285.

TRADUÇÃO: CONTINUAÇÃO DOS PENSAMENTOS SOBRE O COMETA *

PIERRE BAYLE

TRADUÇÃO DE MARCELO DE SANT'ANNA ALVES PRIMO **

§C. DIVERSIDADE DE OPINIÕES SOBRE A QUESTÃO DE QUE SE É POSSÍVEL HAVER ATEUS ESPECULATIVOS

[**PROBABILIDADES PRÓ E CONTRA A EXISTÊNCIA DE ATEUS ESPECULATIVOS.**] Uma outra razão dever-vos-ia levar a não assegurar que há somente Ateus de prática: é que não podeis dar isso como um fato certo, mas, no máximo, como um fato que a opinião de muitos graves Autores tornou provável. Sabeis bem, Senhor, que quando se opõe somente probabilidades a seus adversários, não se ganha quase outra coisa do que alongar as disputas e torná-las tão prolixas que elas entediam ou desagradam aos leitores. Penseis que eu não possa responder-vos com uma probabilidade tão grande como a que vos me objetaste? Tantos Historiadores que dizem que encontraram no novo mundo vários países sem religião, tantos Autores que sustentam que a ignorância de Deus é por algumas vezes invencível, não tornam tão provável o que vos negastes, que poderia não ser o que vos afirméis?

A autoridade de vossos testemunhos seria mais considerável se eles sustentassem que há muito poucos Ateus; porque poder-se-ia presumir que eles conheceram esse pequeno número de pessoas, sondaram-nos até a carne e virando-os de todos os lados eles certamente descobriram que seu Ateísmo era somente prático. Mas quando os vemos deplorar que o número desses Ateus seja tão prodigioso, não saberíamos imaginar que eles os conhecem pessoalmente,

nem mesmo que sobre conjecturas tão circunstanciadas eles tenham desenvolvido o que se passa no coração da maior parte desses ímpios. Ocorre então que eles falam em vista do país. Logo, o meio de se assegurar sobre sua palavra que, com efeito, não há ninguém que não creia na existência divina e que os que são nomeados Ateus somente são celerados, que se esforçam por uma malícia furiosa de se desfazer da persuasão de que há um Deus?

[**PACARD NEGA QUE O TENHA DITO.**] Um Ministro Francês que escreveu contra os Ateus no ano de 1574, intitulara assim o 2. capítulo: (I)¹ *Nos corações dos homens é naturalmente gravado um sentimento de divindade que não pode ser inteiramente anulado e afastado pela malícia dos reprovados.* Eis então um homem que nega inteiramente a existência de Ateus especulativos. *Que se faça a busca por todo o universo, cita ele (2)², que examinem todos os séculos passados, que leiam todas as histórias tanto antigas como modernas, que se escute aqueles que vêm da América e das terras Novas, eles testemunharão que hoje e desde sempre a religião teve e tem lugar entre os humanos. É verdade que o sentimento de divindade é sufocado em alguns por sua malícia, mas não é totalmente anulado.* Por esses alguns ele não entende um pequeno número de pessoas. Ele quer dizer (3)³ “É então maravilhoso ver TANTOS HOMENS mentirem para si mesmos, os quais, ao invés de nutrir e manter essa semente, o que ela possa vir a amadurecer e para colher frutos, eles tratam de sufocá-la e anulá-la.” Ele assegura em sua epístola que *no começo de seu ministério ele teve de combater*

* Doutorando em Filosofia UFBA/CAPES-PDSE.

** O título da obra é *Continuation des Pensées diverses à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comète qui parut au mois de Décembre 1680. Ou Reponse à plusieurs difficultez que Monsieur *** a proposées à l'auteur*, publicada em Roterdam, 1704, 2 vol. Na *Continuation*, Bayle retoma e vai mais a fundo nas teses propostas em seus *Pensées diverses sur la comète*, particularmente a de que ateísmo e moral são perfeitamente compatíveis.

¹ George Pacard, *Theologie naturelle*, pag. m. 56. (N. do A.).

² *Id. Ib.*, pag. 59-60. (N. do A.).

³ *Id. Ib.* (N. do A.).

(4)⁴ antes os Epicuristas e os Ateus que os Católicos Romanos. Nós vemos a terra, continua ele, e notadamente este Reino coberto (I)⁵ de Deístas, de Epicuristas, Ateístas e outros monstros. Ele fala com mais força ainda no prefácio: (2)⁶ “Logo, não é preciso dizer somente que há poucos homens que afirmam este (3)⁷ aviso, antes precisaria com a boca cheia deplorar sua estupidez, até mesmo a sua brutalidade, porque a terra não sustenta nem alimenta tantos homens corrompidos e profanos. A impiedade jamais esteve em voga desta maneira. Século algum se passou no qual os Homens tenham sido tão prodigiosos como eles o são hoje. Uns são Deístas, outros Epicuristas e a maior parte Ateus.”

Pergunto-vos se ele realmente conheceu todos esses ímpios. Não me respondeis que bastaria ele ter com três ou quatro e que, como um único artifício dos Gregos (4)⁸ se podia julgar todos os outros, ele também podia julgar o caráter de todos os Ateus pelo de dois ou três. Ó belo meio de enganar-se! Os homens são mais diferentes dos outros pelo espírito do que pelo rosto. Eles chegam ao mesmo fim por mil tipos de caminhos. Não há consequência alguma tirar os motivos de um aos motivos de outro.

[BEM COMO TURRENTIN.] O Sr. Turrentin é um de vossos testemunhos mais ilustres. Ele decide (5)⁹ que não há Ateus de especulação, mas ao mesmo tempo ele confessa que o nosso século é muito fecundo em Ateus (6)¹⁰: *Questionem hanc (de Dei existentia) necessariam reddie hodie Atheorum, quorum nimis ferax est seculum*

⁴ Um outro Ministro que, sob o nome de Baruch Canephius publicou um livro intitulado *Atheomachie*, diz no prefácio que prosseguindo o curso de sua vocação ele encontrou, entre diversos outros obstáculos, um amplo terreno de botões de amargura, isto é, de Ateísmo brutal, de blasfêmias horríveis e de um profano desprezo de Deus. (N. do A.).

⁵ Conferir com as palavras de Viret relatadas no *Dict. Hist. Et Crit.*, na observação D de seu verbete. (N. do A.).

⁶ Pacard, *Ib.*, pag. 17. (N. do A.).

⁷ Isto é, de que Platão exorta os homens de irem a Deus. (N. do A.).

⁸ *Accipi nunc Danaum infidias & crimino ab uno Disce omnes.* Virg. *Æn.* li.2, vol. 65. (N. do A.).

⁹ *Francisc. Turrentinus, theol. elenct. Part. I, loco 3, pag. 184.* (N. do A.).

¹⁰ *Id. Ib.*, p. 175. (N. do A.).

corruptissimum, execrabilis vesania, qui clarissima huic veritati impie refragari non erubescunt [...] (7)¹¹ *Cum tantus sit hodie in mundo Atheorum numerus, mirum primâ fronte videri poterit, quòd tales dari, vel in dubium revocari possit, vel negari.* Eu não deveria falar-vos do Sr. Heidanus: ele não foi decisivo como o Sr. Turrentin. Sendo Cartesiano, ele era um grande promotor da ideia inata: lhe é desagradável que ele tenha tantos relatos que afirmam que foram encontrados povos ateus. Ele bem queria (1)¹² torná-los duvidosos: mas, a despeito de seus vieses e desvios, se sabe manifestamente que ele concede (2)¹³ que há verdadeiros Ateus. Ele se contenta em estabelecer que ele não são muito numerosos em comparação aos Ateus de prática, que tratam de se livrar da crença que há um Deus(3)¹⁴, porque sendo muito criminosos, convir-lhes-ia não tê-la, porque não há outras pessoas, continua ele (4)¹⁵, que negam a existência como aqueles a quem seria útil que não tivesse Deus. Isso significa claramente que: 1) Que o medo dos infernos leva os maiores celerados, que sabem que mereceram a punição eterna, a afastarem de seu coração a persuasão não somente de Deus, mas de sua justiça; 2) Que não há como tais pessoas se livrarem desta persuasão. Então, é por um tal motivo que Epicuro, que o poeta Lucrécio e que Plínio negaram a providência. Mas como pode-se dizer isto? Não eram eles mais virtuosos do que a maioria dos Pagãos crédulos? [*Heidanus fala pró e contra*] O Sr. Heidanus não sabia que Bento Spinoza e os que filosofavam depois dele tinham uma vida mais impecável do que uma quantidade de ortodoxos? Mas continuemos a citá-lo. Ele deplora que o Ateísmo se espalhe no Setentrião, que o Ocidente não seja menos infectado que o Oriente, que isso seja um mal que penetrou em todas as Cortes e que se comunica a todas as ordens, que ninguém possa passar por político sem ter sido instruído nesse

¹¹ *Id. Ib.*, p. 183. (N. do A.).

¹² *Heidanus, De origine erroris, pag. 183.* (N. do A.).

¹³ *Talium Atheorum (practice) omni tempori est magnus proventus atque ex hoc fonte verus etiam aliquando ortum habet.* Ver o que ele disse em um outro livro e que relato em meu Dicionário na observação L do verbete *Maldonat.* (N. do A.).

¹⁴ *Id. Ib.*, p.252. (N. do A.).

¹⁵ *Nemo enim Deum non esse credit, nisi cui Deum non esse expedit.* *Id. Ib.*, p. 253. (N. do A.).

pernicioso colégio. Ele encoraja os Magistrados a exterminarem esse monstro: (I)¹⁶ *Et tamen hæc impietas inter non minimas seculi nostri calamitates numeranda vevvenit, que contagione sua serpsit ad Septentrionem nostrum, & peregrino, calore illum infectit, ut ne Orienti aliquid concedat Occidens. Etenim pervasit omnes aulas, curias, omnes hominum flatus & ordines salutat, & quasi magistras docens minerval ab omnibus exigit, ut memo cati Politici nomen gestare dignus videatur, nisi hujus schole factus discipulus. Quod nisi Deus malum compescat, & Magistratum cura advigilet, ut in herba opprimatur hoc lolium, verendum, ne tandem vitalia excedat.*

Poderíeis se servir deste Doutor como um semi-testemunho, mas não ser-vos-ia aconselhável se tivesse sido bem examinado tudo o que foi dito sobre esta matéria. Ele teria de colher muito mais coisas, como ligá-las todas em uma boa harmonia, tirar consequências que fossem justas e que não se entrechocassem. Ele relata (2)¹⁷ tantas causas do Ateísmo que podem enganar o espírito sem que uma consciência carregada de crimes lhe dê cartas de recomendação, que deve espantar-se que só leve em conta o interesse de evitar o inferno. Ignorava ele que o espírito é bastante fraco para escolher (3)¹⁸ a falsidade preferivelmente à verdade sem que os males do coração aí misturem as influências e, sobretudo, quando os objetos não caem sob os sentidos e que a sua natureza é infinita?

[INVALIDADE DESSES TESTEMUNHOS.] Caso vos dessem seu testemunho pura e plenamente como o fazem os dois Ministros (4)¹⁹ os quais citei as palavras, não estaríeis muito mais adiante. Estaríeis sujeito às mesmas censuras que os outros: ele sondava os reinos e os corações? Ele vira o que se passava na alma de tantas pessoas que ele acusa? Conhecia-os pelo seu nome? Frequentou-os e catequizou-os? Mas eu vejo que essas censuras não sejam válidas: que vos ganhareis? Não posso citar-vos pessoas de grande

peso, que reconheceram um Ateísmo especulativo que falta de instrução, e não a malícia, serviu de berço?

[ARNAULD RECONHECEU ATEUS ESPECULATIVOS.] Se isto foi necessário, nomear-vos-ei vários Escritores ilustres que não duvidam de forma alguma da verdade dos relatos, onde se afirma que foram encontrados povos ateus no novo mundo. Contentar-me-ei em citar-vos o Sr. Arnauld, sua autoridade é tanto mais considerável que ele jamais favoreceu as opiniões fracas, e que ele foi um grande espírito: (I)²⁰ “Todos os que nos forneceram a história das Antilhas permanecem de acordo, que antes de elas terem sido descobertas pelos Cristãos, todos os habitantes dessas Ilhas estavam em uma profunda ignorância de Deus, não adorando nem verdadeiros nem falsos e que não tinham ninguém que pudesse instruí-los, todos os seus vizinhos estavam na mesma ignorância.” Ele confessa então que existiram nações inteiras culpadas de Ateísmo especulativo, logo, longe de os acusar de terem caído ou manterem-se maliciosamente neste estado, ele prova (2)²¹ que eles foram privados dos meios suficientes para conhecer Deus²², e que eles seriam desculpáveis se a doutrina dos Jesuítas no tocante à ignorância invencível foi verdadeira. A razão sobre a qual ele se funda para sustentar não é inocente, (3)²³ ele a vê como uma condenação do pecado original. Então, como ele supõe que uma ignorância, que é a consequência do pecado original, não desculpa, ele conclui que a ignorância de Deus é punível mesmo na falta de todos os meios suficientes para conhecer Deus, e que ela não decorre das faltas particulares, (I)²⁴ de uma pessoa, mas de todos os filhos de Adão.

²⁰ Arnauld, 4, *denonc. du peché philosoph.*, p. 35 (N. do A.).

²¹ 2 *denonc., du peché philos.*, pag. 89 & seg. Ver acima cap. 53 até o fim. (N. do A.).

²² Itálicos de Bayle (N. do T.).

²³ *Para julgar a qualidade dos pecados de tantos povos que foram privados do conhecimento do verdadeiro Deus, não serve de nada saber se eles tiveram meios ou não tiveram meios humanos para conhecê-lo: se eles tiveram, sua ignorância foi um pecado. Se eles não tiveram, foi uma condenação do pecado. Em ambos os casos, não se pode negar sem erro que eles tenham pecado fazendo o que ele proíbe, ainda que eles não o tenham conhecido.* Id., I *denonciat.*, p. 46, Ver também a 2 *denúncia*, p. 85. (N. do A.).

²⁴ Ver a 2 *denúncia* pag. 85. (N. do A.).

¹⁶ *Id. Ib.*, p. 257. (N. do A.).

¹⁷ *Ibid.*, livr. 4, cap. 2 & seq. (N. do A.).

¹⁸ Isto é, como que revestida das aparências da verdade, ao passo que a verdade se apresenta sob a forma de falsidade. (N. do A.).

¹⁹ Georges Pacard e François Turrentin. (N. do A.).

[BEM COMO BASNAGE.] Quanto à confissão do Ateísmo de alguns povos Americanos, se eu me contento em alegar-vos o Sr. Arnauld, sem acrescentar a seu testemunho o de algum Ministro famoso (2)²⁵, como ser-me-ia fácil, não será do mesmo modo quanto à invencibilidade da ignorância de Deus. A autoridade de um Teólogo Protestante parecer-vos-á mais respeitável que a de um Doutor da Sorbonne: é porque citar-vos-ei um sábio Ministro, que reconhece que certos Ateus seriam inocentes se a ignorância invencível desculpasse os homens. Ele se serve desta consequência para refutar os privilégios que queriam atrelar à ignorância invencível. Eis suas palavras: (3)²⁶ “Nesta suposição, a ignorância invencível se estende a todas as coisas, porque não há uma única sobre a qual não se encontre dificuldades que não se podem não ser levantadas. Há uma ignorância invencível difundida sobre a existência de Deus, porque muitas dificuldades podem nascer em um espírito de um Ateu de especulação, e uma alma que não terá a força para digerir as objeções que lhe faz um Sofista e que, por esta fraqueza, fará profissão aberta de impiedade, não deixará de ser coroada no Céu, como os Mártires do Deus Vivo. Podemos dizer, não se pode isentar o Ateísmo da ignorância invencível e inocente, visto que podem ser encontradas dificuldades sobre esta matéria, insuperáveis para certos espíritos...Vejais que é ir muito mais longe que o Sr. Arnauld, porque não se limita aos Ateus que jamais ouviram falar de Divindade, falamos daqueles que fazem discussões sobre a existência divina, e comparadas prova a prova, objeção a objeção, convém que, de boa fé, eles poderiam tomar o mau partido; porque os que refutam, não querem desculpar a ignorância voluntária.

[JURIEU TAMBÉM RECONHECEU ATEUS DE BOA FÉ] Um outro Ministro, o mesmo que tanto bradou contra meus Pensamentos Diversos, já tinha

²⁵ *Multa (gentium barbararum) ne cogitant quidem se peccatores esse, nec Deum ullum adorant, nec ullum normen habent, quo Deum exprimant; quod de Brasiliensibus notavit Clariss. Vir Joannes Laetius noster in eximio opere.* Frider. Spanhem. exercitat. De gratia universali to., I, pag. 569, Ver também pag. 655. (N. do A.).

²⁶ *Basnage, Traité de la conscience, liv. I, ch. 6, pag. 72-73, édition d'Amsterdam, 1696.* (N. do A.).

proposto esta objeção àqueles que ele crê muito favoráveis à ignorância invencível. Ele (I)²⁷ observa que os Canibais não conhecem nenhuma religião, nem nenhuma distinção entre o bem e o mal, que (2)²⁸ *sua ignorância é invencível em relação à seu nascimento e à sua educação. Nascidos e educados como eles são, é moralmente impossível eles não serem o que são, e se fosse verdadeiro que a suficiência da notificação sempre deveu ser medida em relação aos preconceitos, à educação e a outros obstáculos externos, seria certo que esses Canibais não teriam recebido nenhuma notificação suficiente em relação à seu estado, das leis da natureza e da existência de um Deus que quer ser adorado e, por consequência, não seriam mundanamente*²⁹ *culpáveis e não saberiam ser justamente punidos.* (3)³⁰ *Eles não cometem nada contra a consciência porque eles crêem de boa fé que tudo é permitido.* Ele sustenta (4)³¹ que se a ignorância de boa fé desculpa no mesmo caso de infidelidade, ela desculpa os Ateus, porque ele crê *que o Ateísmo de boa fé está revestido, no espírito de um Ateu, de todas (I)*³² *as vestes*³³ *da verdade, (2)*³⁴ *que um Ateu não é blasfemador segundo sua própria doutrina, que quando ele ofende Deus por palavras de incredulidade e de Ateísmo, ele somente ofende uma quimera e um ser de razão segundo o seu pensamento, e que, havendo (3)*³⁵ *um sentimento interior que não há Deus, que ele sente isto em seu interior, não se pode dizer que ele não tem consciência.*

Estais-vos altamente condenado por dois Ministros. Eles reconhecem que se enganam (4)³⁶

²⁷ *Jurieu, Des droits des deux souverains, pag. 54, éd. de Rotterdam., 1687.* (N. do A.).

²⁸ *Id. Ib., pag. 55.* (N. do A.).

²⁹ *En façon du monde, no original.* (N. do T.).

³⁰ *Id. Ib., p. 56.* (N. do A.).

³¹ *Id. Ib., p. 61.* (N. do A.).

³² *Há de todos os direitos no original: mas sem dúvida o Autor queria dizer vestes. Sendo lida toda a página, vê-se que ele se exprimiu assim, como o fez na página 64.* (N. do A.).

³³ *Livrées, no original.* (N. do T.).

³⁴ *Id. Ib., pag. 62.* (N. do A.).

³⁵ *Id. Ib., pag. 65.* (N. do A.).

³⁶ *Tomando a palavra no sentido do comentário filosófico sobre o forçai-os a entrar, onde declaramos em toda ocasião que aqueles que erram porque se negligenciaram a instruir-se, ou que examinaram as razões dos prós e dos contras sem uma intenção sincera de descobrir a verdade, mas antes no desejo de se afirmar em seus preconceitos pelo interesse de alguma paixão, [CONTINUA]*

de boa fé, e que são, por consequência, de uma outra espécie que não é a que vos me alegueis.

Com receio que não se creia que o último desses dois Ministros não falou assim, que no calor da disputa que a equidade exige que eu não me prevaleça do que pode lhe ter escapado nesse momento, e que talvez o tenha negado no dia seguinte, peço-vos para observardes que ele já tinha sustentado a mesma coisa e que a sustentou depois: (5)³⁷ *se o erro travestido pode entrar nos direitos da verdade, seguir-se-á que UM ATEU DE BOA FÉ está no direito de blasfemar contra Deus, de dizer que o que se chama Deus é um fantasma vão, um Ídolo da nossa imaginação.* Segundo os princípios da tolerância, (6)³⁸ “UM ATEU DE BOA FÉ que buscou Deus, que pensou que o mundo é Deus e que não há outro, deixasse por isto: *eis a verdade encontrada.*” Vejais então que alego não um sentimento passageiro deste Ministro, mas seus dogmas firmes, digeridos e bem constantes.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAYLE, Pierre. **Œuvres diverses**. La Haye, 1727. [versão fac-símile].

_____. **Continuation des pensées diverses à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comète qui parut au mois de Décembre 1680. Ou Reponse à plusieurs difficultez que Monsieur*** a proposées à l'auteur**. Amsterdam: Herman Uytwerf, 1722 [versão fac-símile].



[CONTINUAÇÃO DA NOTA 36] *não erram de boa fé*. (N. do A.). Bayle aqui faz alusão ao *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ “Contrains-les d’entrer”*, publicado em 1686. Um dos temas centrais é o direito da consciência errante, no qual o filósofo de Carla reflete exaustivamente e que perpassa toda a obra. (N. do T.).

³⁷ *Id. Système de l’Église, pag. 184, édit. de Dordrecht, 1686.* (N. do A.).

³⁸ *Id., Tableau du socinianisme, pag. 320, édition de La Haie, 1690.* (N. do A.).

RESUMOS DOS ARTIGOS

A NOÇÃO DE CONATUS NO BREVE TRATADO

ALEX LEITE

RESUMO

A noção de *conatus* no *KV*. O objetivo do artigo é analisar o aparecimento da noção de *conatus* no *Breve Tratado*. Assim, percebemos que, embora a ideia de infinito seja comum ao todo e às partes, precisamos entender a relação entre a produção contínua na Natureza e o perseverar próprio das coisas singulares.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. *Conatus*. Infinito. *KV*.

RÉSUMÉ

La notion du *conatus* dans le *KV*. Le but de l'article est analyser l'apparition de la notion du *conatus* dans le *KV*. Ainsi, nous comprenons que, bien que l'idée de l'infini soit commun au tout et les parties, il faut comprendre le rapport entre la production continue dans la Nature et le persévérer des choses singulières.

MOTS-CLÉ

Spinoza. *Conatus*. Infini. *KV*.



O TENEBRISMO BARROCO EM SPINOZA:

UMA INTRODUÇÃO AO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO

BRUNO D'AMBROS

RESUMO

Benedictus de Spinoza é um filósofo pouco abordado. cremos que o pensamento político de Spinoza não seja somente um detalhe na história do pensamento político universal ou uma extensão de Thomas Hobbes e que não foi um trabalho meramente pontual num tempo e espaço singulares, mas que é relevante ainda hoje para entendermos as ligações entre a teologia e a política. Este trabalho, portanto, pretende suprir uma carência bibliográfica sobre o *Tratado teológico-político*, visto não haver no Brasil algum escrito introdutório didático sobre tal obra. Para tal intento dividimos os vinte capítulos da obra em três grandes eixos temáticos, que, por sua vez se dividem cada qual, em três outros sub eixos antagônicos. A partir destes três grandes eixos – teológico/filosófico, judaísmo/cristianismo e lei natural/lei humana – buscamos destrinchar o *TTP* e compreender os contrastes dentro da obra. Podemos fazer uma comparação

destes contrastes no *TTP* com a estilística barroca do Tenebrismo, que foi a maximização da técnica do *chiaro-scuro* utilizada por pintores barrocos, onde os contrastes de luz eram exacerbados para que a forma da figura se diluísse com o conteúdo. O tenebrismo foi uma espécie de monismo, onde as partes se confundiam com o todo. É o que acontece analogamente na obra de Spinoza, em especial no *TTP*, onde emergem das sombras temas contrastantes.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. *Tratado Teológico-político*. Política. Século XVII.

ABSTRACT

Benedictus de Spinoza is a philosopher rarely approached. We believe that the political thought of Spinoza is not only a detail in the history of political thought or merely an extension of Thomas Hobbes' political thought and, furthermore, it was not just a work lost in time and space, but it is still relevant today for understanding the connections between theology and politics. Therefore this paper try to feed a deficiency of literature on the *Tractatus Theologico-Politicus*, since there is not in Brazil any introductory textbook on this work. For this purpose we divide the twenty chapters of the work in three major themes, which are divided into six other sub topics. From these three main areas – theological/philosophical, judaism/christianity and natural law/human law – we seek to unravel the *TTP* and understand the contrasts within the work. We can make a comparison of these contrasts in *TTP* with baroque stylistic so called Tenebrism, which was a maximization of the *chiaro-scuro* technique used by Baroque painters, where the contrasts of light were exacerbated in order to dilute the shape of the figure within the content. The tenebrism was a kind of monism, where the parties were confused with the whole. This is what happens similarly in the work of Spinoza, especially in *TTP*, where contrasting themes emerge from the shadows.

KEYWORDS

Spinoza. *Tractatus theologico-politicus*. Policy. Seventeenth century.

**UMA LEITURA SPINOZANA DA EDUCAÇÃO COMO UM DOS ESFORÇOS CONATIVOS DO ESTADO**

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

BRENA KÉSIA DA COSTA CHAGAS

RESUMO

A filosofia de Benedictus de Spinoza (1632 – 1677) tem sido interpretada de diversas maneiras pelos estudiosos. Esses novos sentidos construídos a partir de conceitos encontrados na obra de Spinoza, nos oferece uma margem investigativa tendo em vista o processo educativo e suas facetas. Assim, tomando por base a exposição dos principais conceitos políticos do referido filósofo conceitualizaremos a educação como um dos esforços conativos do Estado.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. *Ética*. Educação. *Conatus*. Estado.

ABSTRACT

The philosophy of Benedictus de Spinoza (1632 - 1677) has been interpreted in various ways by scholars. These new meanings constructed from concepts found

in the works of Spinoza, gives us an edge investigative considering the educational process and its facets. Thus, based on the exposure of the main concepts of this political philosopher conceptualize education as a conative state efforts.

KEYWORDS

Spinoza. *Ethics*. Education. *Conatus*. State.



CUERPO Y SUSTANCIA EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA: LA PERSPECTIVA DELEUZIANA.

JOSÉ EZCURDIA

RESUMEN

El presente texto tiene como objeto llevar a cabo un acercamiento a la lectura deleuziana de la filosofía de Spinoza. En este sentido, toda vez que se aborda el análisis que Deleuze lleva a cabo sobre los spinozianos conceptos de sustancia como causa inmanente, intuición y cuerpo, se revisa el peso que dicha revisión reviste como un elemento importante de la fundamentación de la propia filosofía deleuziana, sobre todo en lo relativo a la articulación de conceptos como plano de imanencia, intuición y Cuerpo sin Órganos (CsO).

PALABRAS CLAVE

Inmanencia. Intuición. Cuerpo.

RESUMO

O presente texto tem como objetivo desenvolver uma aproximação da leitura deleuziana da filosofia de Spinoza. Neste sentido, toda vez que se abordar a análise que Deleuze faz sobre os conceitos spinozistas de substância como causa imanente, intuição e corpo, se revisa o peso que tal revisão se reveste como um elemento importante da fundamentação da própria filosofia deleuziana, sobretudo no que se refere à articulação de conceitos como plano de imanência, intuição e Corpos sem Órgãos (CsO).

PALAVRAS-CHAVE

Imanência. Intuição. Corpo.



LIBERDADE E NECESSIDADE EM BENEDICTUS DE SPINOZA

JOSÉ SOARES DAS CHAGAS

RESUMO

O fundamento tradicional da liberdade divina assenta-se na pressuposição de que Deus, à semelhança do homem, possui essencialmente Entendimento e Vontade. Spinoza procurará minar tal alicerce despersonalizando o conceito de Ser absoluto, desligando a noção de liberdade dos seus antigos fundamentos e associando-a à suprema necessidade. Todo esforço consistirá em buscar desvencilhar a essência da produção divina da vontade absoluta e mostrar que tanto esta, como o entendimento não são mais do que sequência de sua essência. Deste modo cai por terra qualquer tipo de analogia entre o processo de ação

humana e a autoprodução de Deus. Neste sentido, abordamos como a liberdade se associa em Spinoza à necessidade e não mais à vontade de um Deus feito à “imagem e semelhança” do homem.

PALAVRAS-CHAVE

Liberdade. Necessidade. Entendimento. Vontade.

ABSTRACT

The traditional basis of God’s freedom stands on the presupposition that God, Just like man, has, in its essence, Understanding and Will. Spinoza seeks to mine this pillar depersonalizing the concept of absolute being, unchaining the notion of freedom from its ancient foundations and linking it to the supreme necessity. All efforts consist in seeking to separate the essence of divine production from the absolute Will and showing how this, like the understanding, is nothing less than the sequence of its essence. Thus, any analogy between the process of human action and God’s auto production is undermined. In this way, this master theses aims at tackling how Spinoza conjoins liberty to necessity, instead of conjoining it to a God made on the “image and resemblance” of men.

KEYWORDS

Liberty. Necessity. Understanding. Will. God.



COMO PUBLICAR

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

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

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

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

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

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



PERIODICIDADE E PRAZOS PARA SUBMISSÃO DE TEXTOS

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

Para o primeiro número do ano: **Até o dia 15 de junho**

Para o segundo número do ano: **Até o dia 15 de novembro**

**PROCESSO DE SUBMISSÃO DE ARTIGOS/TRADUÇÕES/RESENHAS/ENSAIOS**

Os textos devem ser enviados à revista **Conatus** exclusivamente pelos e-mails seguintes: (**conatus@benedictusdespinoza.pro.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 Bilíngue Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos). p. 11-19.



ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA *ARGENTUM NOSTRUM*
EM ANTIQUE NO 14, CASLON OPEN FACE, DAVYS
DINGBATS 1, CHARTER BT, PCORNAMENTS E SIGNS
MT, IMPRESSA EM PAPEL RECICLADO 75 g/m² da
RIPASA ® PARA A EDUECE, O CMAF E O GT
BENEDICTUS DE SPINOZA EM MARÇO DE 2013.

Tiragem:
300 Exemplares