



**Revista**  
**CONATUS**

---

FILOSOFIA DE SPINOZA



# Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 7 - NÚMERO 13 - JULHO - 2013

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



© 2013 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/revista\\_conatus\\_4.html](http://www.benedictusdespinoza.pro.br/revista_conatus_4.html)

SOLICITA-SE PERMUTA  
WE ASK FOR EXCHANGE

ON DEMANDE ÉCHANGE  
SOLICITAMOS EN CANJE

FICHA CATALOGRÁFICA PREPARADA PELA  
BIBLIOTECÁRIA THELMA MARYLANDA SILVA DE MELO - 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 7 - NÚMERO 13 - JULHO - 2013  
FORTALEZA, CEARÁ**

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

VOLUME 7 - NÚMERO 13 - JULHO - 2013

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 7 - NÚMERO 13 - JULHO - 2013  
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

*Jerffesson 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 Frago* (Coordenador)

Revista  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA



# Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 7 - NÚMERO 13 - JULHO - 2013

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 7 - NÚMERO 13 - JULHO - 2013

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

**EDITORIAL**, p. 9

**SPINOZA'S HOBBSIAN NATURALISM AND ITS PROMISE FOR A FEMINIST THEORY OF POWER**

ERICKA TUCKER, p. 11

**SPINOZA CRÍTICO DE DESCARTES:**

**UMA ÉTICA DOS AFETOS COMO ALTERNATIVA À MORAL**

FERNANDO SEPE, p. 25

**PRESSUPOSTOS ESPINOSANOS DA CRÍTICA HISTÓRICO-PSICOLÓGICA**

FLÁVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS, p. 33

**AS REGRAS QUE OS HEBRAÍSTAS TERIAM PODIDO DEDUZIR**

HOMERO SANTIAGO, p. 45

**HÁ CETICISMO NO PENSAMENTO DE SPINOZA?**

JOSÉ FERNANDO DA SILVA, p. 53

**A RELAÇÃO MENTE-CORPO: VARIAÇÕES SOBRE UM TEMA DE SPINOZA**

PAOLO CRISTOFOLINI

(TRADUÇÃO DE FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA E KÁCIA NATALIA DE BARROS SOUSA LIMA; REVISÃO TÉCNICA DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO), p. 61

**O PROBLEMA MORAL NA FILOSOFIA DE SPINOZA**

VICTOR DELBOS

(TRADUÇÃO DE MARTHA DE ARATANHA E REVISÃO TÉCNICA E NOTA INTRODUTÓRIA DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO), p. 67

**CARTA LVIII (OUTUBRO DE 1674)**

SPINOZA a GEORG HERMANN SCHULLER

(TRADUÇÃO E NOTAS DE SAMUEL THIMOUNIER FERREIRA E REVISÃO TÉCNICA DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO), p. 77

**O SPINOZISMO DISFARÇADO DE LOCKE [PARTE 1]**

WIM KLEVER

(TRADUÇÃO DE VICTOR FIORI AUGUSTO, REVISÃO TÉCNICA DE FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA E NOTA INTRODUTÓRIA DE FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA E VICTOR FIORI AUGUSTO), p. 81

**RESUMOS DOS ARTIGOS**, p. 111

**COMO PUBLICAR**, p. 117

Revista  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA



# EDITORIAL

*HOMO LIBER DE NULLA RES MINUS, QUAM DE MORTE COGITAT,  
ET EIUS SAPIENTIA NON MORTIS, SED VITAE MEDITATIVO EST.<sup>1</sup>.*

**BENEDICTUS DE SPINOZA**

Neste primeiro número do ano de 2013 de nossa **REVISTA CONATUS - FILOSOFIA DE SPINOZA** estamos publicando cinco artigos e quatro traduções inéditas em português. Dos artigos, um veio do exterior, dos Estados Unidos (Pomona, CA) e os três artigos restantes, assim como as cinco traduções, vieram de São Paulo (três artigos e duas traduções), Ceará e Rio de Janeiro (uma tradução cada) e Maranhão (um artigo). Como de costume, os artigos e as traduções foram dispostos em ordem alfabética pelo primeiro nome do autor.

Assim, iniciamos nosso número com o artigo de **ERICKA TUCKER**, partindo do fato de que nos últimos anos os filósofos feministas tomaram a concepção de Spinoza da natureza humana, como base para um naturalismo feminista busca mostrar que os elementos que os teóricos feministas acham tão promissor em Spinoza são precisamente aqueles que ele desenvolveu a partir de Hobbes.

No segundo artigo, **FERNANDO SEPE** expõe a inovação espinosana dentro do campo ético, salientando suas diferenças com Descartes e a tradicional resposta ao problema das paixões dada pela tradição filosófica.

A seguir, no terceiro artigo, **FLÁVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS** investiga os pressupostos filosóficos espinosanos presentes na hipótese formulada por Vigotski no trabalho intitulado *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*: a filosofia de Espinosa não foi antecessora da teoria organicista das emoções de James-Lange.

**HOMERO SANTIAGO** apresenta em seu artigo “as regras que os hebraístas teriam podido deduzir” visando discernir um campo em que a historicidade se torna pensável nos termos mesmos exigidos pelo espinosismo. Tal campo, a nosso ver, é privilegiadamente aquele que se dá no entroncamento entre natureza e instituições humanas, o qual conhece um incessante movimento de diversificação do real.

No quinto e último artigo, **JOSÉ FERNANDO DA SILVA** discute a possibilidade da existência de um elemento cético no pensamento de Spinoza a partir da proposta de Richard Popkins que caracteriza a crítica spinozista às religiões reveladas como expressão de um ceticismo radical.

---

<sup>1</sup> Tradução: Não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida. (**ÉTICA**, Parte IV, Proposição LXVII).

Em nossa primeira tradução deste número, **FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA** e **KÁCIA NATALIA DE BARROS SOUSA LIMA** verteram do italiano o artigo *La relazione mente-corpo. Variazioni su un tema di Spinoza*, de Paolo Cristofolini que foi publicado na Itália em fins do ano de 2012 na revista *TEORIA – RIVISTA DI FILOSOFIA*, XXXII, 2012.2. Aproveitamos a oportunidade para agradecermos ao autor e ao editor da revista italiana, Adriano Fabris, a autorização para traduzirmos e publicarmos em nossa revista.

Em nossa segunda tradução, **MARTHA DE ARATANHA** verteu diretamente do francês um artigo de um dos maiores nomes do spinozismo: Victor Delbos, intitulado *Le problème moral dans la Philosophie de Spinoza*, que foi originalmente publicado no ano de 1893 na *Revue de Métaphysique et de Morale*. Este artigo, como o próprio autor anuncia em nota, é um capítulo de um livro do autor que seria publicado em também 1893 e logo tornou-se um “clássico” dos estudos de Spinoza. Aproveitamos a oportunidade para comunicar que este livro já está em processo de tradução pela nossa colega Martha de Aratanha e em breve será publicado com o título *O PROBLEMA MORAL NA FILOSOFIA DE SPINOZA E NA HISTÓRIA DO SPINOZISMO*.

A seguir, **SAMUEL THIMOUNIER FERREIRA** traduziu diretamente do latim a CARTA LVIII (outubro de 1674) de Spinoza a Schuller na qual o filósofo holandês explica com detalhes sua definição de liberdade ao colega.

Encerramos este número com a tradução de **FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA** e **VICTOR FIORI AUGUSTO** da primeira parte do artigo de **WIM KLEVER**, que já publicamos nos dois últimos números da nossa revista em sua versão inglesa original (também em duas partes), na qual o comentador holandês expõe o spinozismo disfarçado de Locke, apresentando análises comparativas de textos dos dois pensadores.

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)**

# SPINOZA'S HOBBSIAN NATURALISM AND ITS PROMISE FOR A FEMINIST THEORY OF POWER

ERICKA TUCKER \*

Thomas Hobbes is an easy philosopher to hate. Hobbes built a theory of the political state that appears to deprive subjects of their power and freedom, leaving them at the mercy of a monstrously powerful sovereign. Hobbes seems to reduce human reason to a mere instrument – a means-ends calculator that allows us to reckon the best means to achieve our self-interested goals. Hobbes' understanding of human nature appears pessimistic in the extreme, suggesting that cooperation between equals is impossible without some coercive power. In a redeeming moment, he gives women dominion over children in the state of nature and argues that women are not naturally under the power of men;<sup>1</sup> but otherwise, Hobbes' potential for feminist theory seems fairly minimal. My aim in this paper is to unseat some of these assumptions about Hobbes by showing that much of what feminist theorists have come to celebrate in Spinoza is developed from Hobbesian conceptual resources. I will show that rather than diminish human power Hobbes, like Spinoza, tries to understand it. Hobbes' naturalism and Spinoza's development of Hobbes' naturalism is a powerful asset for feminist theorists, to the extent that we are interested in empowering women.

Empowering women has always been an important if implicit goal of much feminist philosophizing. Using various philosophical traditions and methods, feminists work to

understand and critique those social categories, norms and institutions that disempower women and others through harmful ideas of gender, sexuality and human nature. For many years feminist philosophers have identified various aspects of Descartes' dualist picture of human nature as harmful to women and have offered a variety of critiques of Descartes' mind-body dualism and the rejection of the bodily passions in favor of reason. This dualist conception of human nature set mind above body and viewed humans as essentially separate, ideally rational, independent and free beings. This picture clashed with women's lived realities and justified women's unequal treatment as associated with bodies, dependence and emotion. This dualist picture of human nature effectively excluded women.<sup>2</sup>

Recently, a group of feminist philosophers has discovered in Spinoza a fruitful source for an alternative picture of human nature.<sup>3</sup> Spinoza developed his positive conception of human nature in opposition to that of Descartes. Where Descartes' subject is essentially mind, Spinoza's is part of nature, and is therefore necessarily affected by the forces of nature impinging upon it. Spinoza's positive conception of the human individual forms the basis of his naturalistic social theory that not only explains individuals' strong attachments to norms and identities that are potentially disempowering, but also provides counsel for reforming these norms and identities through the reform of the affects and

---

\* Ph.D. in Philosophy from EMORY UNIVERSITY. I am a tenure-track Assistant Professor of Philosophy at CALIFORNIA STATE POLYTECHNIC UNIVERSITY in Pomona, CA. I am currently on leave for 2013, working as a Postdoctoral Fellow in the PHILOSOPHICAL PSYCHOLOGY, MORALITY AND POLITICS RESEARCH UNIT of the CENTRE FOR EXCELLENCE AT THE UNIVERSITY OF HELSINKI, Finland.

<sup>1</sup> Thomas Hobbes in Edwin Curley, (ed.) *Leviathan*. (Indianapolis: Hackett, 1994), L.II.xx, 128-9.

---

<sup>2</sup> Scheman (2001), Jaggar (1983), Lloyd (1984). Although I agree that this is a bad picture of human nature, I do not necessarily think it applies to Descartes, but this is a subject for another paper.

<sup>3</sup> This group includes Moira Gatens, Genevieve Lloyd, Heidi Ravven, Hasana Sharp, and Susan James.

imagination.<sup>4</sup> Feminist philosophers have shown that Spinoza's integrated naturalistic understanding of human individuals and the trans-individual character of emotions explains how the power of an individual is increased or decreased by the community of affects in which an individual lives. However, the aspects of Spinoza's theory which feminists have found so useful for projects of empowerment are in fact the notions he developed from Hobbes.

Because of centuries of misconceptions about Hobbes as a normative egoist, understanding humans to be uniquely motivated by their self-interest, we have missed important aspects of Hobbes' conception of the human emotions.<sup>5</sup> When Hobbes' contribution is recognized as the foundation of the mature Spinozan picture of the human individual we can make better sense of how the affects can conflict within individuals and how the internal emotional scales can be tipped in favor of those affects which increase our power. Hobbes provides not only the basis for Spinoza's conception of the human individual, but his conception of the internal conflict of the affects adds to Spinoza's mature affect theory a *mechanism* for understanding and overcoming the difficulty of affective change.

Spinoza's view suggests affective change is needed for any social change, and that affective change cannot be achieved without understanding the body. Social categories, norms and practices gain their power through individuals' affective attachment to them. If we want to reform one of these categories, norms or practices, we need to understand the affects that support them and then to fight these affects. A dualist might say – if these norms and categories are really bad, let's

critique them and show that they are contrary to reason. However, Spinoza and Hobbes argue that this is not possible. Reason is relatively powerless when it comes to the affects – alone, reason cannot unseat the affects.<sup>6</sup> The affective inertia of the social norms through which we have come to understand ourselves cannot be overcome by critique or reason alone. Affects, Spinoza writes, must be fought with affects. But how? One promising possibility is the mechanism of the internal 'weighing' of the affects suggested by Hobbes.

When we see Hobbes through the lens of his theory of the emotions and what Spinoza built from these Hobbesian foundations, we can begin to see a new Hobbes, one who cannot be accused of 'normative egoism' or of a necessarily pessimistic conception of human nature. Hobbes, like Spinoza, understood humans as part of nature, and as the building blocks of the state. To understand how to create a legitimate and stable state, both believed one must first understand the parts that make it up – individual humans and their emotions. Hobbes and Spinoza developed models of human nature in order to understand how to create a strong state where the law could be most effectively enforced. Although the idea of a 'strong state' and ensuring obedience to the law may seem hopelessly out of date and conservative at best, I will show that for at least a subset of laws, namely those that aim to empower women and those which prohibit customs and practices which are harmful to women, feminists need to understand what can make these laws more effective. When we properly understand the Hobbesian foundation of Spinoza's naturalistic picture of the human individual and the state, then we can develop effective tools for contemporary feminist projects of empowerment.

## TWO SENSES OF NATURAL

I have thus far proposed that feminist philosophers have found Spinoza's theory of the affects and his conception of human power useful to the extent that it conforms to the naturalistic

<sup>4</sup> In this paper I will use the term 'affects' and 'emotions' interchangeably. The term affect is a technical term for Spinoza, who distinguishes active and passive affects in Book 3 of Spinoza's *Ethics*. Here, what is important is that emotions, on the view of Spinoza and Hobbes, are caused by external forces affecting our bodies, thus they are called 'affects'. Hobbes occasionally calls them 'perturbations' or 'emotions', internal motions.

<sup>5</sup> Sharon Lloyd argues that Hobbes cannot be conceived as a normative egoist, though not for the reasons I suggest. S.A. Lloyd, *Ideals as Interests in Hobbes' Leviathan*. (New York: Cambridge University Press, 1992).

<sup>6</sup> Spinoza, *Ethics* in Shirley, (ed.) *Complete Works*. (Indianapolis: Cambridge University Press, 2002), E4P7, 325-326.

approach he shares with Hobbes. However, there are doubtless many readers for whom 'naturalism' is nothing to be particularly excited about, but rather a term that has worryingly normative and exclusionary implications. I will take a moment to explain the sense of naturalism which characterizes Spinoza and Hobbes' philosophies for the sake of clarification, but also because doing so illuminates an important motivation of Hobbes' work. There are two senses of 'natural' that I would like to distinguish.

### NATURAL<sub>1</sub>

This first sense of 'natural' is the one in which humans are understood as naturally sociable or in Aristotle's terms, '*zoon politikon*'.<sup>7</sup> This conception of humans as naturally social supports the view society is natural; that is, that social customs, hierarchy and inequality in the family are 'natural'. Hobbes wrote explicitly to challenge this normative conception of humans as 'natural'.

### NATURAL<sub>2</sub>

This is metaphysical naturalism or materialism, which Hobbes supported. Hobbes explained human action, science, causes and politics in terms of matter and motion. This is the sense of natural which Hobbes employs to explain the political state through its component parts, individual humans, who themselves are natural beings made of matter and motions and who are affected by the motions of matter of other humans and of other parts of the natural world.

Hobbes wrote to undermine the Natural<sub>1</sub> and to investigate Natural<sub>2</sub>. Hobbes believed that if he explained the social world in terms of naturalism<sub>2</sub> he could destroy the illusions of naturalism<sub>1</sub>. Hobbes argued against the view that humans were sociable not because he thought humans necessarily 'evil' or 'bad' or somehow unfit for society. Rather, Hobbes believed that humans can be both incredibly useful to one another or they can be vicious. He wrote that humans could be gods or wolves to one another,

<sup>7</sup> Thomas Hobbes, *De Cive* in Bernard Gert (Ed.), *Man and Citizen (De Cive and De Homine)*. (Indiannapolis, IN: Hackett, 1991), D.Cv.,Li, 110.

helps or harms, depending on the circumstances.<sup>8</sup> Human emotions can lead both to love and to hate. The emotions, which Hobbes called alternately perturbations and internal motions, are natural forces.<sup>9</sup> They can draw humans into society and they can lead them to destroy it.

By critiquing this first sense of natural with respect to human society, Hobbes opens up the possibility of challenging those customs and hierarchies that could not otherwise be questioned. Against this feudal picture of united peoples justly and hierarchically ordered by God, Hobbes proposes that humans are naturally<sub>2</sub> equal beings with equal 'natural<sub>[2]</sub> right' to everything.<sup>10</sup> Aristotle's picture of a world where some naturally lead and others naturally serve was a truism of the political theories that Hobbes sought to undermine. Recent attempts by political theorists to resurrect Aristotelian politics ignore the meaning that Aristotelian political theory had in the 17<sup>th</sup> century. In Hobbes' time, Aristotelians argued that political societies were natural<sub>1</sub>: peoples were naturally<sub>1</sub> united, benevolent and sociable. Even slavery (within the family and without) was a natural<sub>1</sub> feature of human life. For Hobbes, all so-called natural<sub>1</sub> hierarchies were the result of social conventions. Social conventions, slavery, inequality in the family and in social status are propped up by an artificial power.

For Hobbes, the Reformation and the bloody wars of religion that followed served as a *reductio* of such Aristotelian faith in human sociability, benevolence, and natural<sub>1</sub> hierarchy. The historian Christopher Hill has called the period of the English Civil war one in which the world was 'turned upside down'.<sup>11</sup> Religious, economic and status hierarchies were challenged in bloody battles throughout the wars of religion,

<sup>8</sup> Hobbes, D.Cv., Dedication, 89.

<sup>9</sup> Hobbes, *De corpore politico, or, The elements of law, moral and politick with discourses upon severall heads, as of the law of nature, oathes and covenants, several kinds of government : with the changes and revolutions of them.*

(London: Printed by T.R. for J. Ridley, 1652), Chapter XXV.13.

<sup>10</sup> Hobbes, L.I.xiii.[1-3], 110-111.

<sup>11</sup> Christopher Hill, *World Turned Upside Down: radical ideas during the English Revolution*. (London: Penguin Books, 1991).

the peasants' wars, and the English Civil war.<sup>12</sup> Martin Luther's critique of the legitimacy of Church hierarchy opened up questions of the legitimacy of hierarchy of all kinds. Peasants reading the Bible for the first time in their vernacular argued that the priesthood was universal. The Levellers in England argued for universal suffrage, the Diggers for common ownership of land. Even though the peasants were massacred and the English crown eventually restored, the idea that traditional hierarchies were sufficiently natural so as to need no justification was no longer tenable. For Hobbes, a new political theory of the foundations and legitimacy of the state was necessary.

The destructive wars caused by religious division proved, for Hobbes, that humans are not naturally sociable. The emotions that yield sociability in some circumstances – for example, love and devotion – can also lead to divisions and war in other circumstances. The wars of religion also taught Hobbes the important lesson of security. Once the bonds of society and politics were broken all hell seemed to break loose. Within the midst of a violent and chaotic situation nothing can really be done – no academic research, no long-term projects, no real industry. When one cannot count on the stability of the state, only the barest form of life and survival from moment-to-moment is possible. Life in such a state is 'nasty, brutish, and short'.<sup>13</sup> So, whatever form the new state would take, it would need to be secured and stable in order to allow any sort of flourishing.

Hobbes, as a proponent of the New Science and the geometric method, believed that in order to really understand something, one needed to understand its parts and their manner of organization.<sup>14</sup> For Hobbes, the parts of the state were the human individuals within it; their manner of organization determined by their 'motions', that is, their 'emotions' or 'perturbations'. Hobbes sought to understand humans as natural<sub>2</sub> beings; that is as bodies, affected by other bodies,

whose behavior could be understood by understanding the internal and external motions by which they are affected. We can understand humans in terms of the emotions, those internal motions that govern their conduct, and by understanding the effects of external bodies on those internal motions. Hobbes builds his entire political theory on this naturalistic understanding of human beings. Instead of assuming that humans are naturally sociable and that hierarchical divisions between them are necessary, Hobbes believed that the only sure way to build a secure state was by building it up from its component parts – the individuals within it – assuming no natural connections or hierarchies. Hobbes' great achievement in political theory was building from this naturalistic<sub>2</sub> basis, from mere human individuals and their emotions, desires, and a bit of reason, a state that would secure them all.

### THE MULTITUDE

Hobbes' political philosophy began not with an already-organized and allied society of families, classes and social statuses, but with a multitude of individuals.<sup>15</sup> Unlike Locke, for whom hierarchies of class and sex are natural and so exist in his pre-political state of nature, Hobbes proposed that all inequality was a result of political agreement, convention. In the state of nature, each individual was relatively equal in intelligence and power. In this multitude of individuals, each follows his or her appetites. From this minimal set of assumptions, with no requirement that the individuals involved share similar interests, social, ethnic or familial ties, Hobbes shows that the multitude can come to an agreement to bind them all in a stable and secure political society. The individuals who come to contract together and join in a civil state do not have to share the same race, ethnicity or religion. They do not have to be pre-organized in families or tribes, they are just relatively equal individuals, who try to do what they judge is in their best interest, and which will satisfy their appetites. From this multitude of separate, relatively independent individuals seeking their

<sup>12</sup> Diarmaid MacCulloch, *The Reformation: A History*. (New York, Viking, 2004); Christopher Hill, *The Century of Revolution, 1603-1714*. (London: Routledge Classics, 2002).

<sup>13</sup> Hobbes, D.Cv. I.i.13, 118.

<sup>14</sup> Hobbes, D.Cv., Dedication, 91; *Leviathan*, L.I.v.[6-8]), 24.

<sup>15</sup> Hobbes, D.Cv. II.vi.1, 174.

own preservation, Hobbes argues that we can build a strong and stable political state.

Although it was revolutionary in the 17<sup>th</sup> century, Hobbes' conception of human nature was taken up by Liberal political theorists in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries to exclude women and to deny the legitimacy of strong social institutions and to exclude those who were not 'independent' or equal from participation in political life.<sup>16</sup> Feminist theorists have been the most persistent critics of the liberal conception of human nature. The classic account of the feminist critique of the liberal conception of human nature and its relation to liberal political theory is Alison Jaggar's *Feminist Politics and Human Nature*.<sup>17</sup> Jaggar argued persuasively that the liberal conception of human nature, including its supposedly Hobbesian provision that individuals are normative egoists, determines the limited conception of political obligation of liberal theory. If individual humans can only be obliged to do those things in their self-interest, then the list of duties to others is going to be fairly minimal. Jaggar argues that this 'thin' conception of human nature engenders skepticism about social obligations. Iris Young seconds Jaggar's assessment that the liberal conception of human nature is inadequate for political theory and for projects of empowerment, since it poorly describes individual behavior, it is normatively inadequate and misleading; thus, it hampers our social imagination.<sup>18</sup> Young argues that 'bad' social ontology, particularly social atomism and methodological individualism as practiced by distributive (sometimes identified as aggregative) democratic theorists, masks the importance of social group and other social relations which impinge upon individuals in ways that are important and relevant for claims of justice. Young writes,

The social ontology underlying many contemporary theories of justice is methodologically individualist or atomist. It presumes that the individual is ontologically prior to the social. This individualist social ontology usually goes together with a normative conception of the self as independent. The authentic self is autonomous, unified, free, and self-made, apart from history and affiliation, choosing its life plan for itself.<sup>19</sup>

Such theorists, according to Young, are in the grip of a false picture of human nature and social life, where individuals are seen as separate, rational, and with a certain share of goods. This conception of the human individual as separate, independent, ideally rational (and consequently impartial), motivated by the self-interested accumulation of goods underwrites aggregative democracy theorists' methodological individualism and exclusive focus on distribution of goods as matters of justice. Because of their narrow conception of human nature, liberal theorists then cannot accept social groups in their ontology and cannot countenance the important effects of social norms on individual behavior.<sup>20</sup>

Thus, we are trained as feminist theorists to treat with suspicion any conception of human nature, which appears to make individuals separate, independent, self-interested and equal. I agree wholeheartedly that the conception of human nature as developed by Liberals in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century is too thin to support the kind of social obligations and institutions that any decent society requires. However, I want to distinguish Hobbes' conception of human nature from that of later theorists, since Hobbes gives us a richer account of human motivation than views of him as a normative egoist would suggest.

#### AGAINST NORMATIVE EGOISM

I began this paper noting that Hobbes is a somewhat hated figure in the history of philosophy. He is hated most vehemently not for his advocacy of a strong sovereign, but primarily

<sup>16</sup> MacPherson, C.B. *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1977 and Den Uyl, Douglas and Stuart Warner, "Liberalism and Hobbes and Spinoza." *Studia Spinozana Volume 3: Spinoza and Hobbes*. (Alling: Walther & Walther Verlag, 1987).

<sup>17</sup> Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*. (Rowman and Littlefield, 1988).

<sup>18</sup> Iris Young, *Justice and the Politics of Difference*. (Princeton: Princeton University Press, 1990), 228.

<sup>19</sup> *Justice and the Politics of Difference*, 45.

<sup>20</sup> Amartya Sen, "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 6, No. 4. (Summer, 1977), 336, 342.

for the position in ethics known as 'Hobbesian' or normative egoism.<sup>21</sup> 'Normative Egoism' is the principle that whatever we believe to be in our self-interest is justified. It is usually joined to the corollary: only that which is in an individual's self interest is obligatory. To be a normative egoist requires accepting the following two propositions:

- 1) that humans strive to do whatever they think will preserve themselves,
- 2) that this is the best way to act.

Although Hobbes affirms 1), he argues explicitly against 2). Hobbes believes that the best way for people to act is according to 'right reason'; however, he writes that there are any number of perturbations which can cloud right reason.<sup>22</sup> Hobbes and Spinoza share this view that humans strive to preserve themselves. The power or characteristic motion with which individuals preserve themselves is understood as 'conatus' for both Hobbes and Spinoza. However, neither thinks that individuals striving alone following their appetites are preserving themselves in the best way. Unlike liberal or libertarian theorists who argue that individuals following only their self interest yields the best possible outcome for the collective, Hobbes thought that each individual following their desires characterizes the state of nature where life would be nasty, brutish, and short.<sup>23</sup> The state of nature, for Hobbes, is the worst possible state for human beings.<sup>24</sup> Only by leaving the state of nature and giving up their right to judge what was best for them and to do what they thought best, could individuals gain the security necessary for any kind of flourishing life.

Hobbes is no liberal, nor does he take humans to be ideally rational; however, his conception of human nature and his conception

of political obligation are based on a similar picture of humans as naturally<sub>2</sub> separate and seeking self-preservation (indeed, the liberal conception of self-interest is derived from Hobbes' and Grotius' formulation of the principle of self-preservation). Hobbes does not believe that social groups are natural and so his theory would appear to number among those Young finds useless for any feminist empowerment project. However, even though Hobbes argues against the naturalness of social groups, he can account for the power of social norms and obligations on individuals through his theory of the emotions.

Hobbes' formulation of his theory of the contract, where unattached, separate individuals, individually judge what is best for them, was a radical alternative to naturalized social hierarchies in his own time.<sup>25</sup> His account offers on the one hand a critique of Aristotelian-feudal ideas of a natural hierarchy of classes and persons such that men justly ruled women, nobles justly ruled peasants, etc; on the other hand, a critique of those skeptics who argued that there could be no possible just political order, given the bloody-minded and anti-social nature of human beings.

Hobbes' account focuses on individual human 'power' – a notion that is lost in later liberal theories. Hobbes' theoretical connection of legitimacy and power makes his account incredibly valuable for any empowerment project, particularly one trying to understand the power of social emotions on individuals. Despite its apparent emaciation or thinness, Hobbes' subject creates the foundations of a robust theory of human power and human emotions. Hobbes reconstructs the problem of political stability as a problem of the organization of the multitude of individuals that make up the state, particularly the organization of their emotions. From this essential Hobbesian foundation Spinoza will

<sup>21</sup> C.B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford : Clarendon Press, 1962.); Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*. (Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983).

<sup>22</sup> Hobbes, *De Homine*, xii, 55-56.

<sup>23</sup> Hobbes, *Leviathan*, L.I.xiii [9], 76.

<sup>24</sup> Edwin Curley, "I durst not write so boldly," in *Hobbes e Spinoza: scienza e politica*. Daniela Bostrenghi, (ed.), (Naples: Bibliopolis, 1992).

<sup>25</sup> Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought, Volume Two: The Age of Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978; Q. Skinner, *Hobbes and Republican Liberty* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); U. Goldenbaum, "Sovereignty and Obedience," in Desmond Clarke and Catherine Wilson, (eds.) *Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, (New York: Oxford University Press, 2010).

build a theory of human empowerment which will take as basic the idea that social forces (which act on individuals through their emotions) can increase and decrease individuals power, depending on whether they are active or passive, based on joy or sadness, respectively.

Because Hobbes' 'thin' conception of human nature has been taken up by liberals and then by rational choice theorists for relatively nefarious purposes, we completely lose the context of Hobbes' original formulation. From the meager foundation of equal individuals desiring things and trying to obtain what they want (whatever that may be), without assuming people were naturally good or evil, Hobbes argued that we could derive the basis of a stable state. Although Hobbes' conception of human nature has been called 'thin', it was not without content. Hobbes conceives the human individual as passionate, endowed both with an ability to find the best means to obtaining its individual needs and desires (reason) and also an ability to critique and to evaluate these needs and desires (right reason).

Hobbes' exploration of the ways that individuals' passions and desires shape their actions was systematic, taking individuals and their passions to be made up of matter and motions, and as such was of enormous importance to Spinoza. If state stability depended on the organization of the passions of the individuals within it, then the passions of those individuals must be understood. Hobbes' conception of human nature seems quite 'thin', assuming very little about human sociability, or human psychology. While feminists' have long critiqued this notion of a theoretically thin liberal subject, Hobbes' conception of human nature offers something valuable to the project of empowerment. The simplicity of his account masks his insights into human emotions and their role in motivating individual human actions on the one hand and coordinating the actions of a multitude of individuals on the other.

### THE HOBBSIAN INDIVIDUAL

Although Spinoza's theory of the human affects have been celebrated, philosophers whose primary interest is in Spinoza's development of

this naturalistic view occasionally note his debt to Hobbes, but rarely explore Hobbes' theory of the emotions and the human individual in detail.<sup>26</sup> Moreover, persistent misreading of Hobbes as a normative egoist and as one of the fathers of the thin 'liberal conception of human' have blocked attempts to understand Hobbes' real contribution to a naturalistic conception of human nature. Hobbes' and Spinoza's shared naturalism meant that instead of deriding human emotions and heaping criticism on the body, they would try to understand the body and its emotions as part of the natural world.

In what follows I will offer an interpretation of Hobbes' contribution: his conception of what I will call the 'affective machine'.<sup>27</sup> Hobbes was the first philosopher in modern times to propose a fully corporeal or materialist conception of human beings. Before Spinoza, Hobbes was a vocal and public critic of Descartes' dualism. Hobbes aimed to explain human individuals both as physical bodies and as the components of the civil state.

Hobbes proposed a conception of the human individual as a being with a kind of internal scale, on which appetite and aversion are weighed. For Hobbes, the human (and animal) body is an affective machine moving alternately towards and away from those things we desire or fear.<sup>28</sup> For every potential action, consciously or unconsciously, the affective-emotional stakes are internally weighed. If appetite outweighs aversion, the act is completed. If aversion outweighs appetite, the action is omitted or avoided. Hobbes defines this internal weighing of appetite and aversion as 'deliberation'.<sup>29</sup>

As we venture into the world following our strongest affects, we gain experience. Through this affective experience we learn which of our appetites and aversion lead us to felicitous

<sup>26</sup> An important exception to this is Susan James' *Passion and Action: emotions in 17th century philosophy* (Oxford: Clarendon, 1997).

<sup>27</sup> Those familiar with Deleuze and Guattari's 'desiring machine' idea will note parallels to Hobbes' affect-machine. Deleuze's work on Spinoza and Freud yield his conception of the desiring machine presented in Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).

<sup>28</sup> Hobbes, *Leviathan*, L.I.vi, 27-28.

<sup>29</sup> Hobbes, *Leviathan*, LI.vi [49], 33.

outcomes. Whichever one wins out, appetite or aversion, Hobbes defines as an individual's will.<sup>30</sup> Rejecting and deflating the Aristotelian notion of the will as 'rational appetite', Hobbes' will is *merely* the last appetite that tipped the scales toward action; it is shared by humans and other beasts.<sup>31</sup> This scale tips sometimes towards, and sometimes against 'reason'.<sup>32</sup>

Hobbes even understands reason naturalistically and mechanistically, as a kind of subroutine within the affective or 'emotional' machine. Affects provide a short-hand guide to what ends serve the individual best, though they may be unreliable. Over time, the individual learns about what is actually better or worse for them.<sup>33</sup> Given a specific end, reason suggests the best means to follow, and can be understood as a kind of program which inputs ends and outputs means. *Right* reason is a constraint on the reason program, that after sufficient experience, suggests better ends for the individual. Hobbes understands *right reason* as what is *actually* best for us, rather than just what we feel is better. Right reason is best understood as an 'end-evaluator'; one that becomes better over time, given the experience of the individual. Spinoza takes up Hobbes' view of the role of reason as strengthened through experience and as reliant on the affects.

From his affect-machine view of human individuals, Hobbes builds a political theory and argues for a conception of sovereign power strong enough to coordinate these affect-machines. When we understand Hobbes' notion of the individual as continually moved by a process of internal weighing of appetite and aversion we can understand Hobbes' state of nature and his conception of the sovereign properly.

## THE STATE OF NATURE

Writing in the wake of the 16<sup>th</sup> century wars of religion and in the midst of the English Civil War, Hobbes understood first-hand how

religious division could cause violence and undermine the social and political order. He worried that the Aristotelian basis of the political state, the so-called natural sociability of humans, could no longer be counted upon as a firm foundation for political stability. The many and conflicting sources of value that had previously determined individual behavior – religion, social hierarchies, political institutions – were no longer aligned. The stability of the feudal hierarchies in which duty to God could be satisfied without conflicting with one's social or political duties had been dissolved by the wars of religion on the Continent and the Civil War in England. To ensure stability and avoid war, Hobbes argued that these separate sources of norms and values had to be organized under one single power, the sovereign. Thus, ensuring the stability of the sovereign was the primary responsibility of political theory. For this task, Hobbes argues we need to understand the parts that make up the state, to wit, the individuals within it. To understand politics, we need to understand the multitude of individuals, their power, their emotions, what motivates them and what leads them astray. The strong state is one in which the power of this multitude can be oriented toward the ends of the state, freed from the multifarious fears of the state of nature.

The Hobbesian conception of the state of nature is a state without natural connections, where individuals live in mutual fear of one another.<sup>34</sup> Hobbes argues that that this fear arises from their natural equality, and their equal right to preserve themselves.<sup>35</sup> Each individual in the state of nature has the right to do whatever is in their power and whatever they judge necessary to preserve their lives.<sup>36</sup> This equal natural right that each individual has to whatever will preserve their lives, and their equal strength in mind and body<sup>37</sup> do not lead to peace, but rather are the causes of this war.

Life in Hobbes' state of nature is famously "fierce, short-lived, poor, nasty, and destroyed of all that Pleasure, and Beauty of life."<sup>38</sup> But

<sup>30</sup> Hobbes, *Leviathan*, L.I.xiv, [49-53], 33.

<sup>31</sup> Hobbes argues against the Scholastic understanding of the will as 'rational appetite' in *Leviathan*, L.I.vi, [53], 33.

<sup>32</sup> Hobbes, *Leviathan*, L.I.vi, [53], 33.

<sup>33</sup> Hobbes, *Leviathan*, L.I.v.[1-2], 22.

<sup>34</sup> Hobbes, D.Cv.I.i.2, 113.

<sup>35</sup> Hobbes, D.Cv. I.i.2-3, 113-114.

<sup>36</sup> Hobbes, D.Cv I.i.7-8, 115-116.

<sup>37</sup> Hobbes, *Leviathan*, L.I.xviii.[1], 74.

<sup>38</sup> Hobbes, D.Cv.I.i.13, 118.

why is it so? For Hobbes, the state of nature is an emotionally challenging position for the fragile human affect-machine. As each individual attempts to deliberate, weighing their desires against their fears, acting on whatever tips the internal scales one way or another, the state of nature presents a calculation problem that is particularly difficult. In the state of nature, individuals do not have coordinated affects. They each feel and desire according to their internal weighing of appetite and aversion. The unique experiences of each individual create habits, affective subroutines, even rational subroutines, which are in principle different for each. Every individual has reason to fear each of the others in the state of nature. Each individual's internal processes of weighing alternatives is bound to try to weigh the potential danger of each and every other individual for each move one wishes to make. Jean Hampton has famously argued that Hobbes' state of nature is akin to a multiple-iteration prisoners' dilemma.<sup>39</sup> In fact, the problem of action is much more difficult for the denizens Hobbes' state of nature. The calculations are much more complicated, and involve the potential actions of not just one but all the other individuals in the same anarchic state. The decision problem the individual in the state of nature faces is much more like a 'travelling salesman' problem than a prisoners' dilemma. Even, and perhaps, especially the agent who has more information has little room for making a rational decision.<sup>40</sup> When one has to take into consideration fear of all the other individuals in the state of nature, the calculations of appetite and aversion become overwhelming and uncertain. In brief, the state of nature throws the internal scales of the individual out of balance, leaving the will effectively paralyzed.

For Hobbes, the uncertainty of such arrangements is enough to undermine them. The reasonable fear of all which characterizes the state of nature overwhelms the individuals' internal affective scales. For each appetite, the

individual has to weigh the fear of the other individuals in the state of nature. This fear of other equal individuals acts as a constant pressure on the individual. For each action the individual contemplates, they must fear the incursion of the multitude of others whose desires may overlap. Such a calculation is impossible, so the individual will either be paralyzed or choose non-optimally. There is no upper boundary to this fear of what others might do, what others might want. Reason cannot calculate the best decision. Thus, Hobbes argues, reason teaches us to leave the state of nature as soon as possible.<sup>41</sup>

No decision made in this state can lead to an individuals' best or to felicitous conditions other than the collective decision to leave it. The 'fear of all' leads to violence or inability to use one's power and right to preserve themselves. Flourishing is impossible in a situation where one has reason to fear that nothing one accomplishes will last. Because living in a state of nature where one has reason to fear all is untenable, Hobbes believes that dissatisfaction with the state of nature will lead individuals to give up their right and equality in order to find peace in the civil state. To do so, he argues they must contract among one another to give their power and will over to the sovereign.<sup>42</sup> This much is familiar. However, let us return to the image of the Hobbesian individual's internal scale.

Joining the civil state with such a powerful sovereign is, for Hobbes, a way to realign the emotions, to recalibrate the internal emotional scales. No longer does the individual in the civil state have to fear every individual around them. The fear that binds them together with the other individuals is the fear of the sovereign and the fear of breaking the sovereign's law. The sovereign must make its laws good and well known,<sup>43</sup> but above all enforced with a power to keep the multitude in check. Entering the civil state, individuals trade an overwhelming and uncertain fear of all for a fear of a much more manageable sort. One can fear the sovereign and still organize a life plan. No such planning is possible in the state of nature.

<sup>39</sup> Jean Hampton, *Hobbes And The Social Contract Tradition*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

<sup>40</sup> Paul Weirich, *Realistic Decision Theory: Rules for Nonideal Agents in Nonideal Circumstances*. (Oxford: Oxford University Press, 2004), 128-130.

<sup>41</sup> Hobbes, *Leviathan*, L.I.xiv [4-7], 80.

<sup>42</sup> Emphasis mine. Hobbes, *Leviathan*, L.I.xiv [4-7], 80-81.

<sup>43</sup> Hobbes, *Leviathan*, L.II.xxvi [3-4], 173.

## THE SOVEREIGN

The picture of Hobbes' individual as an 'affective-machine' can also help us understand the role of the sovereign in the civil state. Because the internal affective scales of the individual are tipped by stronger affects, the legislator or sovereign must understand human appetites in order to design penalties for the law which are strong enough to 'tip the scales' for each individual in favor of following the law. Hobbes writes,

"For the end of punishment is not to compel the will of man, but to **fashion** it, and to make it such as he would have it who hath set the penalty. And deliberation is nothing else but **a weighing**, as it were in **scales**, the conveniences and inconveniences of the deed we are attempting; where that which is **more weighty**, doth necessarily according to its **inclination prevail** within us. If therefore the legislator doth set less penalty on a crime, than will make our aversion more considerable with us than our appetite, that excess of appetite above the fear of punishment, whereby sin is committed, is to be attributed to the legislator, that is to say, to the supreme power."<sup>44</sup>

The civil state frees the individual from the paralyzing fear of uncertainty. The civil state creates security, in that the individuals in the civil state no longer have one another to fear. They must fear the sovereign. However, Hobbes makes it clear that what they need to fear in the civil state is much less onerous than their fear in the state of nature.

By reevaluating Hobbes' conception of human nature and his political theory through the lens of his theory of emotions and what Spinoza develops from Hobbes, we can make better sense of the role of fear in the state of nature, and the reformed role of fear in the state. Hobbes' sovereign delivers the multitude from an intractable and overwhelming fear of others. As soon as they join together and have a common power above them, these individuals are no longer enemies but fellow citizens, living together in a peaceful commonwealth, guaranteed by the overwhelming power of the sovereign, a power necessary to guarantee the security of the law.

<sup>44</sup> Hobbes, D.Cv.II.xiii, 16, 269.

Hobbes' conception of the role of corrective fear also provides a mechanism for Spinoza's idea that a harmful 'affect' must be fought with an equal and opposite affect. Although Spinoza developed Hobbes' notion of the conatus more fully,<sup>45</sup> both understand the conatus as the source of individual motivation to explore the world, as connected to the individuals' appetites and aversions, and as capable of becoming more coherently organized, and thus more powerful. The power of an individual is increased through experience of the world. Experience of the world is affective; one learns from interactions with the world what yields pain and pleasure, which desires are frustrated and which are not.

We seek what we feel is best, and over time, we get better at predicting what will make us feel better. Both Hobbes and Spinoza agree that there is an important distinction between what we feel 'preserves us' and what preserves us in the best way.<sup>46</sup> Sometimes we may need to change an affect that is bad for us. Hobbes' conception of the individual as an affect-machine shows how changing an existing affect or affective subroutine requires an 'equal and opposite' affective force to tip the internal scales. Further, Hobbes' political theory shows how the state can provide the mechanism for such 'scale-tipping'. Spinoza's political theory rests on the Hobbesian notion that coordinating the affects of the multitude is the main responsibility of the sovereign, and that political institutions have to be built with the aim of coordinating and motivating individuals' affects. However, Spinoza differed from Hobbes in his eventual evaluation of fear as a motivator. Although Spinoza moves beyond Hobbes' account, his critique of Hobbes' is very much an internal one.

## FEMINIST INTERPRETATIONS OF SPINOZA

In the last ten years there has been an increasing interest in Spinoza's *Ethics* and

<sup>45</sup> E. Tucker, "Affective Disorders of the State," "The Affective Disorders of the State," *Journal of East-West Thought*, Special Issue: Crimes Against Humanity and Cosmopolitanism. Volume 3, No. 2, Summer, 2013, 97-120.

<sup>46</sup> Spinoza, *Political Treatise* in Shirley (2002), *Political Treatise*, TP 5.1, 698-699; *Ethics*, E4Prop52, 347; L.I.vi, 26-27; D.H. xi.4, 47, D.H. xii.4, 56-58.

political philosophy in feminist philosophy circles. In particular, feminist theorists have prized Spinoza's theory of the affects and the imagination, his conception of 'conatus', and the social and political theory he builds from these. Moira Gatens and Genevieve Lloyd's pioneering work *Collective Imaginings* (1999) presents Spinoza as 'the road not taken' in the history of philosophy and as an important source for a non-dualistic understanding of human nature. These philosophers mine Spinoza's work for a set of tools to build a non-reductive embodied account of ethics which can be used to understand and properly theorize human power, responsibility and freedom. In the introduction to *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*,<sup>47</sup> Gatens surveys the many ways that feminist philosophers have taken up Spinozan ideas, including: "using Spinoza's mind-body thesis to challenge the sex-gender distinction, developing his views on 'sensual love' to question the grounds of normative heterosexuality, and exploring the role of the imagination in determining how 'difference' is configured."<sup>48</sup> In outlining the elements of Spinoza's philosophy that commend him to contemporary philosophers, Gatens cites "his commitment to an immanent, naturalistic worldview that is amenable to the human understanding through 'scientific' explanation."<sup>49</sup>

Spinoza's project to 'embody and naturalize ethics'<sup>50</sup> opposes attempts by moral philosophers (in our day and in his) to demean the body and its affects, and to blame these for moral failures. In my own work, I take up Spinoza's conceptions of individual power to construct a theory of democracy in which maximal inclusion and participation yield empowered individuals and a stronger state. However, in this feminist work on Spinoza (my own included) there has been only passing recognition of the influence of Hobbes' on Spinoza's views. The tendency in the feminist Spinoza scholarship is rather to distance him from Hobbes. This is an understandable strategy,

given the persistent misinterpretations of Hobbes and the understandable difficulty of imagining that an early modern male philosopher would have much to say to contemporary feminist theory. It is strange enough that Spinoza could provide feminists with tools to empower women, but Hobbes? In this section, I will set out the aspects of Spinoza's naturalistic ethics that feminist philosophers have found so promising: Spinoza's rejection of Cartesian dualism, his theory of the affects, his conception of the conatus, and the basics of the social and political theory that he builds from this naturalized conception of human individuals. I will then show how these emerge from his reading of Hobbes.

### SPINOZA AND FEMINIST SPINOZISM

One of the most attractive aspects of Spinoza's philosophy has been his rejection of Descartes' dualism of mind and body, and the related hierarchy of reason over emotion. Feminist critiques of Descartes' dualism and his conception of mind are legion,<sup>51</sup> so it is no surprise that feminists would have found in Spinoza's "non-reductive psycho-physical monism"<sup>52</sup> an important alternative to Descartes. Where the Cartesian subject is understood as essentially rational, not primarily embodied, Spinoza's individual is interconnected with others, primarily affective, and necessarily embodied. For Spinoza, each human being derives his or her power from Nature, of which each individual is a

<sup>47</sup> Moira Gatens, *Feminist Interpretations of Spinoza*. (University Park: Pennsylvania State University, 2009).

<sup>48</sup> Gatens (2009), 2.

<sup>49</sup> Gatens (2009), 2.

<sup>50</sup> Heidi Ravven, "What Spinoza can Teach us About Embodying and Naturalizing Ethics," in Gatens (2009).

<sup>51</sup> Naomi Scheman, "Though This Be Method, Yet There Is Madness in It: Paranoia and Liberal Epistemology" in J. Kourany, ed. *The Gender of Science*. (New York: Prentice Hall, 2001); Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*. (Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983); Genevieve Lloyd (1984) *The Man of Reason*. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984); Young, Iris Marion. "Equality of Whom? Social Groups and Judgments of Injustice." *The Journal of Political Philosophy*. (Volume 9, No. 1, 2001, pp. 1-18); Susan Bordo (1987) *The Flight to Objectivity*. Albany: SUNY Press, 1987; Peter Lindsay, "The 'Disembodied Self' in Political Theory." *Philosophy and Social Criticism*, (Vol. 28, No. 2, 2002), 191-211.

<sup>52</sup> Heidi Ravven, "Spinozistic Approaches to Evolutionary Naturalism: Spinoza's anticipation of contemporary affective neuroscience." *Politics and the Life Sciences* (Vol. 22, no. 1, March 2003), 70.

part. Spinoza's affect theory, and the social and political theories follow from this.<sup>53</sup>

Spinoza understands the human individual as a complex of parts.<sup>54</sup> Different forces in the world affect each of an individual's parts in divergent ways.<sup>55</sup> Each individual is pulled in different directions by these different parts, which are experienced as conflicting desires pulling one toward different actions.<sup>56</sup> To coordinate these parts, to organize these desires is an achievement which increases the individual's power. In Spinoza's view we come into the world with rather confused appetites, which can conflict and which can pull the body in different direction, acting on the different parts of the body. Without a way to coordinate and prioritize affects and desires, an individual would follow their strongest affect at any given time, and would be pulled this way and that by external forces. To unify the conflicting affects, individuals must construct a notion of a 'self', an imaginative construction which organizes the desires. Only by developing a conception of the 'self', which can organize and prioritize appetites through understanding what actually increases one's power, can one actually increase one's power.<sup>57</sup> The development of a coherent notion of the self is one that parallels one's understanding of the world and what is 'good' or 'bad' for one, a process that for most occurs within the context of a social world where what is 'good' and 'bad' are already determined. For Spinoza, selves are not created in a vacuum, but in a social world.

### SPINOZA'S DEBT TO HOBBS

Spinoza's mature account of the power of the affects provides a promising naturalistic

foundation for projects of empowerment; however, in its early versions, Spinoza's conception of what he then called 'the passions' was not particularly consonant with naturalism at all.<sup>58</sup>

In his early work Spinoza's conception of the affects was highly intellectualized. In *The Short Treatise on God, Man and his Well-being*<sup>59</sup> Spinoza's account of the affects, or as he is calling them at this point, 'the passions', are caused by opinion, a variety of knowledge. However, this intellectual theory of the passions left Spinoza with a problem: if a passion was based on an opinion or a mistaken idea, then learning the truth should make the passion disappear or change. However, certain passions survived countervailing evidence. Spinoza does not yet have the theoretical resources to explain why some passions are so strong and seemingly impenetrable by reason. Further, in these early works, Spinoza recognizes the importance of increasing the power of those around us and trying to get them to improve their minds and to love God.<sup>60</sup> However, if an individual committed to the difficult path of reason has trouble overcoming passions, how could we expect the multitude to ever follow reason? The question of how to shape the affects of the multitude so that they would not be so easily swayed by divisive and violent passions became urgent for Spinoza in the 1660s. Political events in the Netherlands<sup>61</sup> forced Spinoza to come up with a solution to his 'passion' problem. Sensing the danger to free thought and to his own work, in 1665, Spinoza put aside his work on the

<sup>53</sup> Although my account is consonant with and indebted to those feminist philosophers who have taken up Spinoza's work as promising for feminism (Gatens and Lloyd, Lloyd, Ravven, Sharp), the precise formulation of Spinoza's theory of the affects, and his social and political theory here is my own.

<sup>54</sup> Spinoza, *Ethics*, E3Prop51, 303-304; E2P13L7S [Postulates I-VI], 251-255.

<sup>55</sup> Spinoza, *Ethics*, E3Prop17S, 287-288.

<sup>56</sup> Spinoza, *Ethics*, E4Prop33, 295.

<sup>57</sup> Heidi Ravven, *The Self Beyond Itself: An Alternative History of Ethics, the New Brain Sciences, and the Myth of Free Will*. The New Press, 2013.

<sup>58</sup> Susan James, *Passion and Action: Emotions in 17th century philosophy*. (Oxford: Clarendon, 1997); Amy M. Schmitter, "17th and 18th Century Theories of Emotions", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/emotions-17th18th/>>

<sup>59</sup> Spinoza began work on the *Short Treatise* in 1660 (Spinoza, 2002, xviii) and was finished with it by 1665, probably earlier, since he is already focused on other projects by 1662.

<sup>60</sup> Spinoza, *Treatise on the Improvement of the Intellect* in Shirley (2002), TIE [14-16], 6.

<sup>61</sup> Israel, Jonathan. *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806*. (New York: Oxford University Press, 1998).

*Ethics*<sup>62</sup> and began writing the *Theological-Political Treatise* in which he hoped to show, “that freedom of philosophizing” was consistent both with peace and piety, and that if such freedom were denied both peace and piety would be at risk.<sup>63</sup>

While in the middle of wrestling with these issues, the Latin collected works of Hobbes were printed in Amsterdam.<sup>64</sup> In the Latin works, particularly *De Corpore* and *De Homine*, Hobbes sets out the details of his materialist theory of the emotions. In the *Leviathan* he brings them to bear on the politics. Spinoza would have found Hobbes’ work immediately useful for his own projects: namely, how to understand and control the affects of the multitude. Hobbes’ thoroughly materialist theory of individual and collective affects integrated with a material conception of political power provided the answers Spinoza sought. Only after reading Hobbes’ materialist conception of the affects did Spinoza develop his mature theory, first seen in the final chapters of the *Theological-Political Treatise* and developed more fully in the final five-part version of the *Ethics* and in the *Political Treatise*. Hobbes’ theory of the affects, although it has been underappreciated in our time, was of enormous significance for Spinoza, and it helped Spinoza develop his uniquely useful theory of human power.

#### NORMS AND EMPOWERMENT

Spinoza’s naturalistic understanding of the body and of the imagination provides a blueprint for human empowerment. Through understanding the forces in the natural world which affect us and by reforming our imaginative pictures of the world to become more adequate we can increase our power. Society can help us increase our power, since by joining with others

with whom we agree can allow us to join our power with theirs, allowing us to do more and to understand more than we could ever do alone. However, joining with others also means sharing an imaginative view of the world that may not be entirely adequate and thus may not be best for us.

Our affective lives, and hence our ability to be free, are caught within forces, made up only of individuals and their affects, but which form and are formed by institutions, customs, practices. Social norms become like physical forces within each individual member of a society who has either been trained up in these norms or who lives in the society long enough to feel their force. Community norms are based on shared passion and passions are not necessarily based on reason.<sup>65</sup> So, for Spinoza, social customs based on passions might not be best for us. We have more than enough experience to show that, for women, social norms and customs may not always yield empowerment or freedom.

Spinoza argued that reason alone, that is, understanding what is best for us, is not enough to overcome those affects that are reinforced by experience.<sup>66</sup> Since we live in society most of our affects are shaped by communal norms and practices. Not all community norms and practices are necessarily what’s ‘best’ for those in the community. So the individual in such a community seeking what is best for them may come to dissent from certain community norms and practices. However, the power of a single individual is small in relation to an affectively united community. Just as the individual must fight ‘affects with affects’ to reform his or her individual passions, so to unseat harmful community norms and practices one must use ‘affects to fight affects’. Although Spinoza proposes this solution, it is Hobbes who gives us the mechanism for understanding how affects might be fought with affects.



<sup>62</sup> This early version of *The Ethics* was in 3 parts and we have reason to believe retained the intellectualist conception of the passions of the *Short Treatise*. It probably contained a similar structure to the *Short Treatise*, and had sections on God, Improving the Mind and Freedom.

<sup>63</sup> *Theological-Political Treatise* in Shirley (2002), 387.

<sup>64</sup> *Bibliotheek van het Spinoza Huis. Catalogus van de Bibliotheek der Vereniging het Spinozahuis te Rijnsburg.* (Leiden: E.J. Brill, 1965).

<sup>65</sup> Spinoza, *Ethics*, E4Prop37S, 339-340

<sup>66</sup> Spinoza, *Ethics*, E4Prop1, 323; Spinoza, *Short Treatise*, in Shirley, (ed.) *Complete Works*, (New York: Hackett, 2002), Ch. 21, 92-93



# SPINOZA CRÍTICO DE DESCARTES: UMA ÉTICA DOS AFETOS COMO ALTERNATIVA À MORAL

FERNANDO SEPE \*

## INTRODUÇÃO

*Im Anfang war die Tat*  
Freud - TOTEM UND TABU

**D**urante o século XVII tem início na Europa uma série de mudanças no âmbito cultural, político e científico que transformaram de forma radical a relação do homem com o mundo e seu entendimento sobre ele. A modernidade instala uma nova forma de pensar, reformulando as esferas da ciência, da arte e da ética, dando a elas autonomia e fundando seus princípios em valores diferentes dos consagrados pela tradição clássica. Deste período, podemos destacar Descartes como uma das figuras mais representativas, considerado, pela inovação de sua filosofia e a quebra com o pensamento escolástico dominante, o filósofo que marca de forma clara a passagem para o que historicamente chamamos de filosofia moderna.

Exatamente dentro desse contexto, delimitamos o ponto ao qual dedicaremos nosso estudo, a saber, o campo moral. Tema recorrente na história da filosofia, a moral busca ditar regras racionais para o viver justo e correto, prescrevendo de forma normativa leis de regulamentação dos costumes. Devido ao seu caráter prático, esse saber encontra-se normalmente relacionado ao estudo das paixões que arrebatam o homem e a capacidade de dominá-las por parte da razão. Na modernidade, as paixões perdem o caráter negativo dado pela tradição cristã para se naturalizar e, portanto, abre-se a possibilidade de um novo tratamento

da questão. Trata-se agora de conhecer racionalmente através de outra perspectiva metafísica e física as paixões e, a partir disso, agir sobre elas, ou com elas, para uma melhor condução da vida. Essa mudança na perspectiva de tratamento da questão faz com que Descartes e seu contemporâneo, Spinoza, defendam uma nova resposta a ela, ou seja, um abandono das velhas ideias sobre o comportamento afetivo do homem.

Historicamente, duas soluções foram propostas pela tradição em relação ao controle das paixões pela razão: a primeira enfatizava que a razão deveria atuar sobre a imaginação, responsável pelo desejo, através da retórica dentro do discurso moral de forma a persuadi-la em direção ao bem; a segunda acreditava na capacidade da vontade, comandada pelo intelecto, de determinar e guiar de forma segura o desejo e o corpo<sup>1</sup>. Ambas as alternativas tinham como pressuposto a existência de valores transcendentais que possibilitam o julgamento moral finalista, a crença na superioridade da ação da alma sobre o corpo e a ideia de livre arbítrio. Como veremos, a resposta cartesiana, apesar de sua inovação, ainda estará presa as velhas formas do discurso moral, apoiando-se na existência de Deus, no livre arbítrio e na antiga convicção do estoicismo da capacidade da vontade de exercer controle absoluto sobre as paixões.

Já a resposta espinosana abandonará de forma radical ideias fundamentais como da existência de valores transcendentais ao mundo, ou da possibilidade de um império racional sobre o desejo. Porém, surge desse novo tratamento filosófico dado por Spinoza uma questão fundamental: como é possível uma moral em um sistema imanente onde o livre arbítrio, a causa final e a autonomia da vontade são negados? A

\* Graduado em filosofia pela (USP) e mestrando em filosofia na UFSCar. Atualmente desenvolve pesquisa sobre o problema de uma crítica à moral no pensamento de Michel Foucault.

<sup>1</sup> CHAUI, M. *Laços do desejo*, p. 57.

resposta que pensamos encontrar na filosofia espinosana é exatamente do abandono do discurso moral normativo, dando lugar a uma ética dos afetos. Compreender no que consiste essa crítica à tradição moralista e sua alternativa ética são os objetivos últimos de nosso trabalho. Para tanto, analisaremos a argumentação de Espinosa acompanhando também, em alguns pontos, sua crítica a Descartes, para que se valendo também do contraste entre ambas as respostas transpareça a crítica e inovação espinosana.

### UMA CIÊNCIA DOS AFETOS

O ponto chave para começarmos entendendo a distância entre Spinoza e Descartes e a originalidade daquele sobre este e sobre a tradição, encontra-se na base de seus sistemas, ou seja, na metafísica da substância cartesiana e na ontologia espinosana. Como sabemos, para Descartes há na constituição do homem uma união substancial entre a alma (substância pensamento) e o corpo (extensão) o que resulta em um campo obscuro e confuso onde nenhuma ciência é possível. Esse campo não é outro senão o campo dos afetos, onde o corpo age sobre a alma dando origem as paixões. Como o aspecto passional do homem não está sujeito ao conhecimento de forma clara e distinta é impossível para Descartes construir uma ciência sobre a vida afetiva do homem. Devido à obscuridade da união entre alma e corpo, Descartes é obrigado a renunciar o projeto de uma ciência moral, para defender uma moral racional “provisória” que seja capaz de julgar da melhor forma possível as situações e, dentro de seu limite de conhecimento, conduzir as paixões e o homem por um caminho virtuoso. Em suma, a moral cartesiana não se apresenta como ciência por razões de ordem metafísica.

Além disso, outros fundamentos certos, definitivos e essenciais a sua reflexão moral também decorrem de sua metafísica. Na carta de 15 de novembro de 1645 a Elisabeth, por exemplo, o filósofo francês as enumera da seguinte forma: (1) a existência de Deus, “*que nos ensina a receber de boa vontade tudo o que nos acontece, como sendo expressamente enviado por Deus*”; (2) A existência da alma independente

do corpo, o que nos permite não temer a morte e nos livrar das afeições as coisas desse mundo que não dependem de nossa vontade; (3) Uma ideia clara e distinta da extensão do universo como obra de Deus o que nos auxilia no julgamento e compreensão das perfeições do mundo e do homem, assim como de nosso papel dentro da criação divina<sup>2</sup>.

Spinoza se distanciará completamente de Descartes a partir do momento em que constrói seu sistema sobre uma fundamentação completamente diversa. O filósofo parte do conceito bem definido de Substância como causa de si mesma. Utilizando-se de seu método geométrico sintético, Spinoza demonstra na parte I da *Ética* que toda natureza é expressão da atividade dessa substância única e complexa, causa de si e também causa imanente de todas as coisas, exprimindo-se nelas. Constituída de infinitos atributos, conhecemos dois deles: o atributo extensão e o atributo pensamento. Cada atributo da substância se expressa diferenciadamente dando origem a diferentes aspectos da realidade. Ora, a atividade do atributo extensão dará origem aos corpos, enquanto o atributo pensamento às almas.

Logo, na ontologia espinosana não há a separação substancial entre alma e corpo. Expressões de uma mesma e única substância, ambos exprimem-se mutuamente. Spinoza demonstra a partir da parte II da *Ética* que a alma humana não é uma substância pensante, mas sim, um modo finito do atributo pensamento da substância infinita. A alma humana é, portanto, uma ideia finita do Pensamento infinito. Mais exatamente, ideia do corpo humano, como diz Spinoza, que por sua vez é modo finito do atributo extensão da mesma substância infinita. Dessa forma, a união da alma e do corpo não se constitui de uma incompreensível união de duas substâncias metafisicamente independentes e incompatíveis, mas sim, uma dupla expressão da mesma substância, dois aspectos de uma mesma realidade. Devido a sua concepção de alma e corpo não há no espinosismo uma área da realidade onde não seja possível o conhecer claro e distinto, como ocorre

<sup>2</sup> TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral de Descartes*, p. 115.

no cartesianismo. Com isso, Spinoza pode sustentar um conhecimento tão necessário e certo no que concerne à vida afetiva do homem quanto àquele sobre as propriedades geométricas de um triângulo, por exemplo. Em suma, é possível uma verdadeira ciência dos afetos, onde conhecendo a gênese das paixões é possível conhecer suas propriedades, consequências e definições exatas. Em sua filosofia, Spinoza afasta qualquer área de obscuridade ou mistério; trata-se de um racionalismo absoluto, onde o princípio de razão suficiente é aplicado a tudo, ou seja, tudo tem uma causa ou razão de ser<sup>3</sup>.

Outro aspecto fundamental, diz respeito às outras premissas apontadas por Descartes na carta a Elisabeth, como Deus e a imortalidade da alma. No sistema espinosano não há espaço para uma causa primeira transcendente à natureza, nem mesmo para a concepção da alma humana apartada de seu corpo, visto sua definição como ideia do corpo. Aqui já podemos perceber claramente o quanto os dois sistemas se diferenciam e, por consequência, trarão respostas diferentes sobre a questão moral das paixões. Mais do que isso, já se pode ver claramente como o pensamento espinosano se afastará radicalmente tanto da tradição que o precede quanto de seu contemporâneo Descartes.

### “*IMPERIUM IN IMPÉRIO*”

Entendida a diferença de pontos de partida entre os dois filósofos, podemos então começar a compreender e analisar a crítica espinosana a tradicional concepção moralista sobre as paixões. Talvez a grande tese dessa crítica esteja representada pela célebre passagem do prefácio à parte III da *Ética*. Nessa passagem, Spinoza critica a noção que entende o homem como um império dentro de um império, ou seja, uma força capaz de total autonomia, produtora de suas próprias leis e capaz de impô-las, muitas vezes de forma contrária, ao império das leis naturais. Essa imagem do homem baseia-se, sobretudo, na crença de um poder absoluto da razão sobre a imaginação, do intelecto sobre os sentidos, da alma sobre o corpo. Inegavelmente,

<sup>3</sup> GLEIZER, M. *Espinosa & a afetividade humana*, p. 16.

essa compreensão do mundo se encontra fundamentada, em última instância, na clássica dualidade entre o físico e aquilo que está para além dele e na pretensa superioridade deste sobre aquele.

A filosofia de Spinoza, contudo, demonstra que tudo que há é uma única substância infinitamente infinita. O homem é um modo, uma modificação finita dessa substância, assim como o são todas as outras coisas existentes no Universo. Essa finitude do homem e a unidade substancial imanente a tudo faz com que o homem seja visto como “*parte da natureza*” e, como tudo dentro dela que se segue necessariamente da causalidade imanente da substância, está submetido às leis naturais. Com isso, a passividade humana da qual decorrem as paixões é absolutamente natural, visto ser o homem um ser finito inserido na natureza. Não se trata de fundar um novo império, pois isso apenas demonstra ignorância em relação a nossa própria relação com o que nos afeta continuamente. Trata-se, simplesmente, de através do conhecimento determinar a forma como nos colocamos dentro da natureza, a saber, passivamente, ou de forma ativa. Não será agindo contra a natureza que encontraremos nossa liberdade e plenitude, mas sim, tomando de forma ativa nosso lugar dentro dela. Aqui começa a subversão espinosana da tradição moralista.

### AÇÃO DA ALMA E DO CORPO

Como visto, o corpo como modificação finita da Extensão infinita é um indivíduo inserido na natureza e por ela afetado constantemente. Quando ele é afetado se comporta de forma passiva; quando afeta se comporta de forma ativa. Importante também salientar que é do corpo e de sua relação de ser afetado e afetar os outros corpos que surgem as imagens denominadas por Spinoza como imaginação.

Já a alma, como expressão finita do Pensamento infinito, é potência de pensar, capaz de encadear as imagens das afecções do corpo, assim como produzir por si mesma ideias. A alma é passiva quando produz ideias a partir da imaginação e ativa quando, reflexiva, produz ideias a partir da sua própria potência. Aqui se

encontra a inovação de Spinoza onde ele rompe e critica tanto a tradição clássica quanto seu contemporâneo Descartes: entre alma e corpo não existe uma relação de causa e efeito, um não age sobre o outro. Logo, ele descarta a ideia cartesiana de que na paixão o corpo seria ativo e a alma passiva e na ação o contrário se sucederia<sup>4</sup>. Alma e corpo exprimem-se mutuamente e, portanto, quando a alma é ativa o corpo também o é, e na passividade ambos também o são concomitantemente. O homem não é um império dentro da natureza, assim como sua alma não é um império em relação ao corpo. Não existe hierarquia ou uma luta entre esses dois aspectos da realidade. O poder que a alma tem de ser ativa, quando reflexiva, atua sobre si mesma. E quando ela for ativa o corpo também o será por si mesmo.

A significação, do ponto de vista prático, dessa impossibilidade causal entre alma e corpo é a reversão e impossibilidade do princípio clássico da moral, a saber, a dominação das paixões, que têm sua origem no corpo, pela alma ou razão<sup>5</sup>. Logo, aqui toda tradição moral está sendo descartada por Spinoza. Mesmo Descartes, que trata as paixões de forma natural, também é alcançado pela crítica, pois a atitude moral cartesiana, nesse ponto de inspiração estoica, também baseia-se na ação da vontade, como faculdade racional, atuando de forma condutora do desejos e da vida afetiva<sup>6</sup>:

[...] é claro que sei que o celeberrimo Descartes, embora também tenha acreditado que a Mente possui potência absoluta sobre suas ações, empenhou-se, porém, em explicar os Afetos humanos por suas primeiras causas e, simultaneamente, em mostrar a via pela qual a Mente pode ter império absoluto sobre os afetos<sup>7</sup>.

Para Spinoza, mesmo tentando tomar outro caminho dentro da reflexão moral, Descartes ainda opera dentro da lógica moralista. De modo que essa crítica e cisão a lógica moral se tornem mais claras, confrontemos as duas

soluções clássicas no que concerne a questão moral das paixões com os argumentos de Spinoza.

A tradição racionalista percebe que a imaginação e a razão são antagônicas no que diz respeito ao conhecimento. As imagens, produtos das sensações e percepções corporais, são obscuras, confusas, subjetivas, enquanto o conhecimento que provém da razão é claro, distinto e certo. Do ponto de vista epistemológico, Spinoza reafirma essa posição. Porém, em relação a como isso afeta nossa vida afetiva, ele nos dará uma argumentação inovadora, consequência direta de sua ontologia e epistemologia delineadas nas partes I e II da *ÉTICA*. Como já dito no início, duas respostas são dadas pela tradição<sup>8</sup>: a primeira enfatiza o papel da persuasão sobre a imaginação, direcionando-a de forma racional para um bem comum; a segunda defende a crença na força da vontade como faculdade racional capaz de se opor ao desejo e dominar sua tendência passional. Em ambos os casos, o conhecimento ético sobre as paixões, ou seja, o estudo do bem viver do homem se torna uma moral normativa, oferecendo regras e leis que fazem com que a razão busque operar como causa final, dominando completamente a imaginação e o campo afetivo.

À primeira resposta, Spinoza nos mostra que a imaginação é uma potência corporal, enquanto a reflexão é particular da alma. Não se trata de um antagonismo entre ambos, mas sim de uma completa diferença. O problema da relação entre imaginação e razão se dá exatamente quando a razão deixa de produzir ideias a partir de sua própria potência de pensar para tomar as imagens provindas das sensações como ideias e não como simples imagens. Logo, se quisermos uma solução, não se trata de defender uma relação hierárquica, ou de um império da razão sobre a imaginação. A saída para esse impasse se dá na distinção correta entre imaginar e pensar, possível apenas a partir do momento que conhecemos a gênese, a causa adequada do corpo e da mente e, a partir daí, conhecemos suas propriedades de forma correta.

<sup>4</sup> DESCARTES, *As paixões da alma*, artigo 1.

<sup>5</sup> DELEUZE, G. *Spinoza philosophie pratique*, p. 28.

<sup>6</sup> TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral de Descartes*, p. 117.

<sup>7</sup> SPINOZA, Prefácio parte III da *Ética*.

<sup>8</sup> A esse respeito: CHAUI, M. *Laços do desejo*, p. 57.

Quanto à segunda questão, Espinosa nos diz no prefácio do quinto livro da *Ética* que mesmo os estóicos tiveram de reconhecer que a vontade e a razão não possuem um poder absoluto sobre o desejo e a paixão. O filósofo busca demonstrar essa posição através da já explicada concepção de alma e corpo. Um não pode ter império sobre o outro visto que as leis que regem o corpo não podem ser ditadas ou causadas pela alma, “*pois uma potência estranha não tem poder para determinar as operações de uma outra*”<sup>9</sup>.

Mas se assim é, chegamos a um ponto passível de interrogação: se não há uma vontade racional capaz de dominar o desejo e as paixões e tão pouco causas transcendentais a ditar o comportamento humano (como na argumentação tipicamente teológica) como uma moral, ou uma ética, pode ser possível?

### PAIXÃO E AÇÃO

Como vimos, a ontologia espinosana demonstra que o homem é um modo finito de uma causa infinita e imanente. Essa imanência da atividade da substância não apenas se exprime no homem “*como lhe imprime sua marca*”<sup>10</sup>. Logo, é do ser do homem também ser causa, ou seja, ser uma potência causal. Spinoza argumenta na direção de que podemos ser causas de duas formas: inadequada, ou passivo, quando algo acontece a nós sem que isso dependa exclusivamente de nós mesmos; adequada, ou ativos, quando algo acontece em nós tendo como potência causadora unicamente nosso ser. Spinoza articula a passividade ou atividade do ser com aquilo que ele denomina a essência humana, a saber, o *conatus*. O *conatus*, ou esforço de perseverança do ser, é denominado de formas diversas pelo filósofo. Quanto se refere à alma, é chamado vontade, o que nos mostra como para o espinosismo a vontade não é uma faculdade de escolha a serviço da razão, mas sim o simples esforço das ideias que constituem a alma. Quando o *conatus* se refere ao corpo acompanhado de consciência de si, chama-se desejo. Logo, o desejo é para Espinosa a própria

essência do homem, determinando-o a realizar os atos que servem à sua vida, à sua conservação e expansão de sua potência.

Ora, isso significa que é de nosso ser buscar ou exprimir-se através do desejo, da busca por algo que nos fortalece e auxilia em nossa preservação. Quando articulado com o conceito de passividade e atividade, vemos que o desejo pode se dar de forma passiva ou ativa. Se determinado por objetos exteriores a nós, somos passivos e, diz Espinosa, sofreremos o efeito da paixão. Quando o desejo é determinado por nós mesmos, interiormente, passamos da passividade à ação, nos tornando causa adequada de nossos próprios afetos.

Assim, a ética espinosana e o controle das paixões se mostram possíveis, não mais através de uma moral normativa e legisladora, mas sim como uma ética dos afetos, onde a grande chave encontra-se na transformação da própria atividade do desejo e das paixões, passando de um estado passivo para um estado ativo, tornando-se causa adequada da própria vida afetiva.

### SERVIDÃO E LIBERDADE

Não pretendemos esgotar ou destrinchar toda a solução ética proposta por Espinosa nas partes IV e V de sua *ÉTICA*. Seria uma tarefa demasiada grande; apenas buscaremos pontuar aqui, como fim de nossa argumentação, dois aspectos finais que seguem a linha crítica da moral seguida até agora por nós nessa dissertação. Primeiramente, a crítica espinosana aos outros dois pilares da tradição moralista, a saber, os valores de bem e mal e a existência de uma causa transcendente a natureza; em segundo lugar, considerações sobre a servidão e a liberdade dentro do projeto ético espinosano.

Como Spinoza demonstra, é de nossa ignorância das causas eficientes que surge a ilusão das ações por fins. Agimos de forma justa, bela, compassiva e verdadeira não porque julgamos e assim agimos, mas sim porque primeiro desejamos essas ações e então assim a julgamos. Novamente, outro aspecto fundamental de toda tradição moralista é subvertida por Spinoza. Porém, essa crítica vai além e demonstra como ao ignorar as próprias causas do desejo, o

<sup>9</sup> CHAÚÍ, M. *Laços do desejo*, p. 60.

<sup>10</sup> *Ibid*, p. 60.

homem, para justificar sua ação, remete a algo fora dele a justificativa da ação. Em outras palavras, esse típico mecanismo louvado pela razão moral não faz outra coisa do que condenar o homem à passividade e à heteronomia.

No espinosismo, portanto, bem e mal tem um sentido relativo e parcial. Já não mais exprimem uma finalidade a ser perseguida, uma causa final onde valores transcendentais são impostos ou perseguidos pelo homem de forma livre. Bem e mal serão interpretados como dois tipos de relação dentro da existência humana. Bom é aquilo que aumenta nosso *conatus*, aquilo que auxilia a passagem de um estado inferior para um estado superior de perfeição e plenitude. Logo, aqui Spinoza descarta um dos aspectos básicos da tradição moral: o sistema de julgamento<sup>11</sup>. Não existem valores transcendentais a se imporem, o que existe é uma relação imanente ao mundo que pode favorecer ou não a potência do homem. A lei moral e o julgamento perdem seu papel de destaque para dar lugar ao conhecimento daquilo que nos faz bem, ou mal:

A lei é desde sempre a instância transcendental que determina a oposição dos valores Bem-Mal, mas o conhecimento é sempre a potência imanente que determina a diferença qualitativa de modos de existência bons-maus.<sup>12</sup>

Outro ponto fundamental ocorre no interior dessa relação: aquilo que é bom, que aumenta nosso *conatus*, é identificado por Spinoza no campo das paixões, como paixões alegres. A alegria é exatamente essa passagem de uma perfeição maior, enquanto a tristeza, por oposição, será definida como a passagem para um estado inferior de plenitude. Logo, temos uma crítica das paixões tristes e uma filosofia que fará um elogio à vida, denunciando tudo que nos separa dela, todos esses valores transcendentais e morais que são direcionados contra a felicidade<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> DELEUZE, G. *Spinoza philosophie pratique*, p. 35.

<sup>12</sup> DELEUZE, G. *Spinoza philosophie pratique*, p. 37.

<sup>13</sup> DELEUZE, G. *Spinoza philosophie pratique*, p. 39. Neste trecho de seu comentário, Deleuze faz um paralelo interessante com a filosofia de Nietzsche, mostrando como em Spinoza temos um retrato daquilo que um dia Nietzsche chamará de um “homem ressentido”, o moralista, sempre a ditar regras que nos afastam da felicidade. Quando compreendemos **[CONTINUA]**

Compreendido esse quadro teórico, podemos, enfim, traçar as linhas gerais da terapêutica espinosana aplicadas à questão da vida afetiva. Tendo descartado a moralidade normativa, Spinoza encontrará o caminho para a moderação das paixões e a liberdade humana em um processo onde a alma se torna cada vez mais ativa, junto do corpo e assim, como causa adequada, determina mais do que é determinada em relação à afetividade.

A servidão acontece, explica Spinoza na parte IV da ÉTICA, quando o *conatus* está completamente submetido à ação das forças exteriores, porém julga submetê-las. Em outras palavras, o homem imagina que age livremente, por pura determinação ou fim, por ignorar completamente as causas de seu desejo e, o que é pior, julga estar submetendo-os a sua vontade. No quadro na servidão, não apenas a ignorância das causas proporcionada pelo conhecimento imaginativo é determinante, como também, a alienação à força exterior e sua completa identificação com o outro imaginativo. Isso significa que a característica mais marcante da servidão humana é uma busca interminável por satisfação fora de si, num outro que não existe, mas é apenas imaginado. Não é o desejo que é negativo, mas a ignorância em relação a ele que nos transforma dependentes de algo exterior, em suma, servos.

A grande chave da ética espinosana e que demonstra de forma clara a grande diferença de tratamento da questão das paixões quando comparado com a tradição, nos parece, é centrar a possibilidade ética não em uma supressão do desejo, mas sim em uma vivência dele de forma mais consciente e adequada. E, mais do que isso, começar a vida ética no interior das próprias paixões fortes. Spinoza demonstra na parte V de sua ÉTICA que uma paixão não pode ser vencida pela razão, mas sim por outra paixão mais forte. As paixões mais fortes são aquelas que causam uma mudança da potência do ser para um nível maior, em outras palavras, as paixões alegres. Uma alegria intensa é uma paixão forte e pode

**[Continuação da Nota 13]** a crítica à moral em Spinoza, facilmente entendemos os pontos de contato entre ele e o filósofo alemão e porque esse, ao conhecer o espinosismo, disse na famosa carta a Overbeck que “sua *Einsamkeit* tornara-se uma *Zweisamkeit*”.

superar as paixões de tristeza, como o ódio, o medo, a ambição e a vingança. E assim, fortificando a potência de agir do ser, fortificamos tanto a potência, ou virtude do corpo, que é de afetar muitos corpos simultaneamente, como fortificamos também a virtude da alma, seu *conatus*, que é de pensar por si mesma, ser capaz de uma ação reflexiva indo além das imagens provenientes do corpo chegando a um conhecimento claro e distinto.

Logo, se este trabalho, essa atividade característica da alma for sentida por nós como uma ação, um afeto ativo, ele será mais forte do que a carência e passividade no campo do pensamento. A alma passa da passividade à atividade e a vida afetiva, por conseguinte, sofre um salto qualitativo: sua mola mestra, o desejo, já não mais é imposto por algo de fora a nós. A liberdade espinosana e a consequência de sua vida ética é exatamente essa: “*não deixamos de desejar, mas conhecemos por que desejamos*”<sup>14</sup>.

## CONCLUSÃO

Com isso, podemos responder a questão proposta no início de nosso trabalho. A recusa de Spinoza à moral e a seus fundamentos não impossibilitam uma ética. Pelo contrário, a crítica do filósofo holandês traz em si tanto um aspecto de negação da forma tradicional de moralidade, quanto abre uma senda positiva para a construção de um sistema ético baseado na

naturalidade do desejo e, principalmente, na mudança da postura epistêmica em relação ao mundo. Enquanto na tradição, como também em Descartes, a oposição entre paixão e razão e a dominação daquela por esta é o movimento fundamental da vida moral, em Spinoza não apenas a negação da força racional sobre as paixões é marcante. Mais do que isso, trata-se de realizar o conhecimento como o mais forte dos afetos. Ao invés de dominar, de subjugar o corpo, a alma busca conhecê-lo para também conhecer a si. Expressando toda sua potência de reflexão, a alma pode conviver junto da potência imaginativa do corpo. A ação intelectual, enfim, não nos tolhe o corpo, nem mesmo nos afasta da vida afetiva. A razão, em Spinoza, quando age, age junto com o corpo e isso faz com que o projeto ético espinosano seja de uma filosofia de busca do conhecimento verdadeiro como libertação e felicidade.



<sup>14</sup> CHAUI, M. *Laços do desejo*, p. 63. Apenas como um apontamento, gostaríamos de indicar como essa resposta espinosana aos afetos assemelha-se em alguns pontos a resposta clássica da psicanálise freudiana. Ora, todo esforço da psicanálise – como nos diz Freud em suas cinco lições de psicanálise – é de que “*o que antes era id doravante seja ego*”, no sentido de que aquilo que estava inconsciente como desejo/pulsão (*Trieb*) venha à consciência para que, então, o ego esclarecido possa tomar decisões da forma mais racional possível, deixando de ser determinado inconscientemente por seus afetos, enquanto julga-os dominar devido à ignorância (inconsciência). Isso é bem exposto na leitura freudiana do Édipo rei: a esfinge, simbolizando o inconsciente, diz: “*decifra-me ou te devoro*”, ou seja, quando não conhecemos como o inconsciente nos determina em nossas escolhas estamos sendo dirigidos, porém julgamos escolher livremente. A semelhança com as noções de liberdade e servidão em Espinosa, cremos, são claras.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SPINOZA, B. **Ética**. Tradução em andamento do Grupo de Estudos Espinosanos.

\_\_\_\_\_. **Tratado da reforma do entendimento**. Lisboa: Edições 70, 1987.

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

\_\_\_\_\_. “Da metafísica do contingente à ontologia do necessário” in: OLIVA, L. César (org.). **Necessidade e contingência na modernidade**. São Paulo: Barcarolla, 2009.

\_\_\_\_\_. “Laços do desejo” in: NOVAES, A. (org.). **O desejo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

DELBOS, V. **O espinosismo**. São Paulo: Discurso, 2002.

DELEUZE, G. **Spinoza**. Philosophie pratique. Paris: Minuit, 1981

FERREIRA DE PAULA, M. **Alegria e Felicidade**. A experiência do processo liberador em Espinosa. Tese de doutorado apresentada ao depto. de Filosofia da USP. São Paulo: 2009.

FREUD, S. **Cinco lições de psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

GLEIZER, M. A. **Espinosa e a afetividade humana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

DESCARTES, R. **Discurso do método, As paixões da alma, Meditações, Objeções e respostas, Cartas**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LEOPOLDO E SILVA, F. **Descartes: a metafísica da modernidade**. São Paulo: Moderna, 1993.

TEIXEIRA, L. **Ensaio sobre a moral em Descartes**. São Paulo: Brasiliense, 1990.



# PRESSUPOSTOS ESPINOSANOS DA CRÍTICA HISTÓRICO-PSICOLÓGICA

FLÁVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS \*

## 1 INTRODUÇÃO

O objeto de estudo do presente trabalho é a hipótese negativa formulada por Vigotski em *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*. Nosso objetivo consiste em compreender como Vigotski relaciona ou articula os pressupostos filosóficos dessa hipótese negativa, a qual consiste no seguinte: a filosofia de Espinosa não foi antecedente histórico nem pressuposto filosófico para a teoria das emoções de James-lange.

Daí que, formulamos o seguinte problema: de que maneira Vigotski articula a filosofia de Espinosa na hipótese negativa formulada no trabalho intitulado *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*?

Para tentar desenvolver esse problema, nossa metodologia se depara com a seguinte dificuldade: como abordar a interpretação que Vigotski realiza acerca da obra de Espinosa na construção de sua hipótese negativa?

Para tentar desenvolver e superar essa limitação, compreendemos que existe uma espécie de consenso entre os historiadores da obra de Vigotski acerca da dificuldade presente no texto de *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*. Semelhante dificuldade pode estar associada ao fato desse trabalho ser classificado como “incompleto” ou “não concluído”, caso se tome como referência todos os propósitos declarados ao longo do texto.

Sobre as razões de Vigotski não ter concluído esse trabalho existem pelo menos duas

hipóteses interpretativas: o psicólogo russo deixou de trabalhar no texto de *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico* devido ao agravamento de sua tuberculose, implicando na viabilidade de conclusão de projetos mais adiantados como *Pensamento e linguagem* (TOASSA, 2011, p. 109), ou Vigotski abandonou o manuscrito ao perceber que estava diante de objetivos que não podiam ser atingidos com base na filosofia de Espinosa (VAN DER VEER e VALSINER, 2009, p. 385).

Para aquém de semelhante polêmica, supomos que seja possível ler, interpretar e tentar ter acesso aos pressupostos filosóficos da hipótese negativa de *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*. Assim, compreendemos que Vigotski aborda o tema da relação entre a teoria espinosana das paixões e o conhecimento científico em psicologia no início do século XX. A partir desse tema, Vigotski constrói sua problematização: qual é a relação entre a teoria espinosana das paixões e as ideias de James-Lange sobre a natureza das emoções humanas?

Por lo tanto, si queremos estudiar lo que ha sido de la teoría spinozana de las pasiones en el tejido vivo del conocimiento científico actual, debemos empezar por elucidar lo que representa su relación con las ideas de Lange y de James sobre la naturaleza de las emociones humanas. (VYGOTSKI, 2010, p. 8).

Esse problema possui, no mínimo, duas faces relevantes: de um lado, a tentativa de encontrar alguma definição para o conceito de afeto que pudesse ser interpretado pela neuropsicologia do início do século XX e de outro construir determinada fundamentação filosófica para as teorias psicológicas que não menosprezasse a necessidade de desenvolver um poder de generalização cada vez mais abrangente e

\* Graduado em Filosofia, especialista em Filosofia Política, mestre em Cultura e Sociedade e professor Assistente I da UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA. Atualmente, integrante do GRUPO DE ESTUDOS E PESQUISAS EM FENOMENOLOGIA e do GRUPO DE PESQUISAS CURRÍCULO, EJA E DIVERSIDADE CULTURAL.

sofisticado devido ao material factual acumulado. (VYGOTSKI, 2010, p. 58)

É conveniente esclarecermos que James apresenta sua teoria das emoções em um artigo intitulado *What is an emotion?* Que foi publicado em um periódico de nome *Minds*, em 1884. Já em 1885, Lange torna público o livro *Emotions*, de modo totalmente independente em relação a James, contudo apresentando os mesmos princípios e argumentos, levando à teoria a ser batizada pela História da Psicologia de “Teoria de James-Lange”.

Posto isso, utilizaremos como procedimento de leitura os argumentos e coordenadas apresentadas por Toassa (2011), os quais defendem que Vigotski construiu uma relação de crítica dialética com a obra de Espinosa, pois incorporava alguns aspectos, desprezava outros e tentava integrar o material incorporado em uma síntese que fosse benéfica ao seu projeto histórico-cultural. Caracterizando uma ambivalência, cujo núcleo é a oscilação entre a crítica e o elogio, da parte de Vigotski para com Espinosa:

Nossa tese fundamental sobre a relação Vigotski-Espinosa é de que o bielorusso estabelecia com a obra espinosana uma relação de crítica dialética: pretendia a incorporação de algumas partes, a destruição de outras e a superação das primeiras pela sua integração em uma nova síntese, que seria a própria psicologia histórico-cultural. (TOASSA, 2011, p. 129).

É oportuno esclarecer que encontramos no decorrer da pesquisa quatro grafias distintas para o nome de Vigotski: “Vigotski”, “Vygotski”, “Vygotsky” e “Vigotsky”. Para o nome de Espinosa encontramos duas variações: “Espinosa” e “Spinoza”. Avisamos, desde já, que adotamos na redação de nosso trabalho as grafias “Vigotski” e “Espinosa”. No entanto, para mantermos a veracidade e a autenticidade das citações que apresentamos em nosso texto, deixamos presentes as quatro grafias, pois ora são decorrentes de distintos autores que consultamos (entre os quais não existe um consenso em torno dos nomes a serem utilizados), ora são derivadas de nosso próprio uso.

## 2 Os pressupostos filosóficos da hipótese negativa

A hipótese negativa de Vigotski consiste em postular que Espinosa não pode ser considerado o antecedente histórico e o pressuposto filosófico da teoria das emoções de James-Lange.

A teoria de James-Lange defende que as emoções decorrem de reações fisiológicas causadas por estímulos externos. Portanto, é admitida a existência de objetos exteriores ao corpo capazes de produzirem reações no mesmo e que a consciência dessas reações compõe as emoções.

Ora, os pressupostos disso são as noções de corpo, objetos externos em relação ao corpo, emoções e o vínculo entre objetos externos, corpo e emoções. Sendo que o corpo é compreendido à luz do modelo das ciências naturais, o qual estava amplamente em vigor na psicologia da virada do século XIX para o século XX. De acordo com esse modelo, o corpo é um complexo orgânico dotado de ações e reações fisiológicas entre suas partes.

Nesses pressupostos, a conexão entre as reações fisiológicas e as emoções obedece a seguinte ordem: as reações orgânicas ou fisiológicas são o fenômeno principal e as emoções são um efeito ou fenômeno secundário.

Em sua hipótese negativa, Vigotski não identifica esses pressupostos no texto do *Breve tratado*, nem no texto da *Ética*. No entanto, esses pressupostos estão mais próximos do texto *As Paixões da alma* de Descartes. Essa semelhança permite a elaboração da hipótese positiva de Vigotski: o precedente histórico e o pressuposto filosófico da teoria das emoções de James-Lange está presente no texto *As paixões da alma* de Descartes.

Acerca da hipótese positiva de Vigotski, esclarecemos que não possuímos ainda condições de investigá-la devido os limites do presente trabalho. Contudo, defendemos a viabilidade dessa pesquisa em um futuro próximo para fins de complementação de nosso texto.

Com isso, segundo Descartes no texto *As Paixões da alma*, a principal fonte para causa e diferenciação das paixões entre si são os efeitos que os objetos externos podem causar sobre os órgãos dos sentidos.

O texto de *As paixões da alma* está organizado em partes distintas e em artigos específicos. Na primeira parte do texto, intitulada de *Das paixões em geral e ocasionalmente de toda a natureza do homem*, mais precisamente no artigo 27:

Depois de haver considerado no que as paixões da alma diferem de todos os seus outros pensamentos, parece-me que podemos em geral defini-las por percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos. (DESCARTES, 1996, p. 147).

Nos artigos 28 e 29, Descartes apresenta duas explicações para essa definição. No artigo 28, a primeira explicação trata das paixões enquanto percepções, as quais são todos os pensamentos que não constituem ações da alma ou vontades, destacando que não pode haver conhecimento evidente das paixões, tomadas como percepções, já que a relação entre corpo e alma faz com que essas percepções sejam confusas e obscuras.

Continuando no artigo 28, Descartes trata das paixões como sentimentos, os quais recebem esse nome pois são recebidas na alma, da mesma maneira que os objetos são recebidos dos sentidos exteriores. As paixões, enquanto sentimentos, também podem ser chamadas de emoções da alma, pois são pensamentos que podem agitar e abalar a própria alma, ou seja, mudanças que ocorrem na alma.

No artigo 29, existem dois acréscimos ao argumento de Descartes: o primeiro trata da relação particular que as paixões estabelecem com a alma. O propósito desse acréscimo consiste em distinguir as paixões de outros sentimentos que estão ligados aos objetos exteriores, como o odor, o som e a cor. Além daqueles que estão associados ao nosso corpo como a fome, a sede e a dor.

Feito esse esclarecimento inicial acerca da natureza das paixões a partir da *Primeira parte* de *As paixões da alma*, podemos prosseguir para a *Segunda parte*, cujo título é *Do número e da ordem das paixões e a explicação das seis primitivas*.

Descartes inicia essa segunda parte com o artigo 51, no qual são discutidas, novamente, as primeiras causas das paixões por meio de uma

remissão ao artigo 34. O objetivo do artigo 51 consiste em buscar por um critério que permita diferenciar as paixões entre si. Para tanto, Descartes supõe que os critérios adequados sejam procurar as fontes e examinar as primeiras causas das paixões.

Descartes não desconsidera que as ações da alma podem ser a causa das paixões. Também não ignora que o temperamento dos corpos ou as impressões que estão no cérebro possam atuar como causa das paixões. Todavia, Descartes compreende que os critérios das fontes e primeiras causas das paixões tenham como núcleo principal, para diferenciar as paixões umas das outras, os efeitos que os objetos exercem sobre os sentidos.

O procedimento para aplicação desse critério é descrito no artigo 52. Nessa ocasião, Descartes esclarece que os objetos que afetam nossos sentidos, provocam paixões em função das diversas formas pelas quais podem nos prejudicar ou beneficiar. Assim, para enumerar todas as paixões, de acordo com a ordem que podem ser encontradas, Descartes propõe que sejam organizadas tais quais as distintas maneiras que podem nos beneficiar ou prejudicar.

Esse “beneficiar ou prejudicar” pode ser compreendido como as coisas que a natureza diz serem úteis. Isso tem como consequência a constituição de vontades, cuja persistência nas mesmas pode ser relacionada com a agitação dos espíritos que originam, fortalecem e, até, determinam essa vontade.

Com base nisso, podemos tratar do artigo 69, que concerne às seis paixões primitivas. Para Descartes as seis paixões primitivas são: admiração, amor, ódio, desejo, alegria e tristeza. Dessas seis paixões primitivas são derivadas das demais, mediante combinação, ou as demais são espécies que podem ser encontradas dentro das primitivas:

Mas o número das que são simples e primitivas não é muito grande. Pois, passando em revista todas as que enumerei, pode-se facilmente notar que há apenas seis que são tais, a saber: a admiração, o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza; e todas as outras compõe-se de algumas dessas seis, ou então são suas espécies. (DESCARTES, 1996, p. 170).

As paixões derivadas ou secundárias são as seguintes: estima, desprezo, generosidade, orgulho, humildade e baixeza, veneração, desdém, esperança, temor, ciúme, segurança, desespero, irresolução, coragem, ousadia, emulação, covardia, pavor, zombaria, inveja, piedade, satisfação de si, arrependimento, favor, reconhecimento, indignação, cólera, glória, vergonha, fastio e pesar. (DESCARTES, 1996, p. 167-170)

É prudente lembrar a advertência que Descartes realiza acerca da numeração das paixões, pois ela está indefinida, já que podem existir paixões cada vez mais particulares a partir de outras.

No *Breve tratado*, especificamente nos capítulos 2 e 3 da *Segunda parte: do homem e de quanto lhe pertence*, Espinosa caracteriza e apresenta as origens das paixões. Essa segunda parte trata do seguinte:

**[1]** Visto que na primeira parte falamos de Deus e das coisas universais e infinitas, nesta segunda parte estudaremos as coisas particulares e limitadas. Mas não todas, pois são inumeráveis. Trataremos unicamente das que concernem ao homem e, para isso, consideraremos, em primeiro lugar, o que é o homem enquanto consiste em alguns modos (contidos nos dois atributos que observamos em Deus). (ESPINOSA, 2012, p. 89).

No capítulo 2, intitulado de *O que são opinião, a crença e o conhecimento claro*, Espinosa relaciona as origens das paixões ao tipo de conhecimento correspondente. É oportuno ressaltar que o conhecimento no *Breve tratado* não coincide com os atos volitivos e cognitivos de um sujeito, porém é uma percepção na mente concernente à essência e à existência das coisas, que afirma ou nega algo de si mesma conjugada à vontade em geral e ao ato de querer um elemento em particular. Sobre isso, o parágrafo 5, do capítulo 15, da parte dois do *Breve tratado* é exemplar:

**[5]** Não afirmo isto somente da vontade em geral, que mostramos ser um modo de pensar, mas de cada querer particular, que consiste, segundo alguns, em afirmar ou em negar. Quem prestar atenção ao que dissemos o verá com muita clareza. Pois dissemos que o

entender é uma pura paixão, isto é, uma percepção, na mente, da essência e da existência das coisas, de modo que nunca somos nós que afirmamos ou negamos algo da coisa, mas que ela, mesma, em nós afirma ou nega algo de si mesma. (ESPINOSA, 2012, p. 123).

Voltando à relação composta pelo tipo de conhecimento e seus efeitos, no caso específico das paixões, Espinosa parte da opinião para estabelecer as paixões como efeitos da mesma:

**[2]** Chamamos opinião ao primeiro porque está sujeito a erro e porque jamais tem lugar com respeito a algo de que estamos certos, mas só quando se fala de conjecturar e supor.

**[3]** Depois desse preâmbulo, ocupemo-nos dos seus efeitos. Diremos que do primeiro surgem todas as paixões (*passien*) que são contrárias á boa razão. (ESPINOSA, 2012, p. 94).

As conjecturas e suposições que constituem a opinião também permitem a aquisição de conceitos mediante uma crença oriunda ou da experiência ou do ouvir dizer, tal como é relatado no capítulo 1 do *Breve tratado*:

**[2]** Adquirimos esses conceitos: 1. Simplesmente por crença (que provém ou da experiência ou do ouvir dizer). (ESPINOSA, 2012, p. 92).

No capítulo 3, cujo título é *Origem da paixão. Da paixão vinda da opinião*, Espinosa estabelece como objetivo investigar a maneira como as paixões decorrem da opinião. Para tanto, seleciona algumas paixões particulares como base para suas demonstrações. (ESPINOSA, 2012, p. 95-97)

Essas paixões que foram selecionadas integram o quadro das seis paixões primitivas listadas no texto *As paixões da alma* de Descartes, com a diferença que Espinosa faz uso de quatro delas em sua demonstração: admiração, amor, ódio e desejo. Deixando duas fora: alegria e tristeza.

A admiração está ligada à contradição de uma opinião que foi universalizada a partir de alguns casos particulares, funciona assim: alguém observa alguns casos particulares de maneira sequencial, isto é, um depois do outro. Em seguida, universaliza algo que foi percebido em cada um dos casos observados. No fim, se

depara com uma situação que contradiz à generalização efetuada, produzindo o sentimento de admiração.

O amor está vinculado ao conhecimento que a opinião fornece a respeito de um objeto. Isso ocorre quando alguém opina ver algo bom, pois vive a inclinação de se unir com o objeto, pois pelo que conhece do objeto, o prefere como o melhor, fora do qual não conhece nada melhor. No entanto, quando opina e conhece algo que considera melhor do que o bom a que se inclina, abandona o primeiro pelo segundo e assim sucessivamente.

O ódio decorre de um erro no ato de opinar, pois caso alguém tenha chegado à conclusão de que algo é bom para si e outra pessoa tenta prejudicar esse objeto que é tido como bom, o ódio aparece contra essa pessoa.

O desejo é trabalhado por Espinosa de maneira similar ao amor, visto que caso alguma pessoa opine e conheça algo sob a aparência de bom, sentirá atração ou apetite por essa coisa que aparenta ser boa.

Parece que nessa demonstração de Espinosa, podemos associar as paixões, decorrentes da opinião, ao erro, à generalização precipitada, à transição brusca, ao apego excessivo e ao apetite ou atração também transitórios, cada um dependente do olhar opinativo, que por sinal está preso e limitado às conjecturas e suposições.

O fato de Espinosa ter usado quatro (admiração, amor, ódio e desejo) das seis paixões primitivas de Descartes (admiração, amor, ódio, desejo, alegria e tristeza) não significa que ele não coloque também em sua lista de caracterização e conceituação a alegria e a tristeza, conforme isso fica evidente no capítulo 7 da segunda parte do *Breve tratado*. Contudo, elas não são utilizadas para demonstração das paixões como efeitos da opinião enquanto tipo de conhecimento suscetível à contradição (no caso da admiração), ao erro (no caso do ódio) e à transitoriedade (amor e desejo).

No que diz respeito ao texto da *Ética*, Gleizer defende que para compreendermos o tema da afetividade em Espinosa, é necessário estarmos munidos do princípio dinâmico fundamental que rege a vida afetiva, cujo nome é “conatus” (2011, p. 29), o qual pode ser encontrado na E3P6:

*Proposição 6.* Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser.

*Demonstração.* Com efeito, as coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada (pelo corol. da prop. 25 da P.1), isto é (pela prop. 34 da P.1), são coisas que exprimem de uma maneira definida e determinada a potência de Deus, por meio da qual ele existe e age. E nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída, ou seja, que retire a sua existência (pela prop. 4); pelo contrário, ela se opõe a tudo que possa retirar a sua existência (pela prop. prec.). E esforça-se, assim, tanto quanto pode e está em si, por perseverar em seu ser. C.Q.D. (ESPINOSA, 2008, p. 172 - 173).

Pela demonstração referida acima, Gleizer ensina que a teoria do “conatus” está baseada na ontologia da potência desenvolvida na primeira parte da *Ética*. Essa ontologia dispõe que as essências de todas as coisas finitas estão inseridas nonexo causal da substância infinita mediante a produção de efeitos em acordo com seu grau de potência. Portanto, cada coisa que existe é dotada de uma potência de agir. O pressuposto interpretativo que está presente na compreensão de Gleizer consiste equiparar “conatus” à noção de “esforço”.

Além disso, nenhuma coisa que existe possui em si algo que possa fazer com que seja destruída, retirando a existência dessa mesma coisa. Ocorrendo o contrário disso, pois cada coisa se opõe a tudo que possa retirar sua existência.

Isso não significa que as coisas finitas existam isoladas, porque decorrem do nexocausal com outras coisas finitas, fazendo com que a potência dessas coisas seja exercida como um “esforço”. Para Gleizer, o termo “esforço” deve ser compreendido enquanto “produção necessária de efeitos num contexto de interação com o mundo circundante.” (GLEIZER, 2011, p. 30).

O “conatus”, enquanto “esforço”, recebe distintos nomes dependendo de qual noção ele estiver associado. Assim, caso esteja associado à alma, ele recebe o nome de “vontade”, já se estiver ligado ao corpo e à alma é denominado de “apetite”. Por fim, na ocasião do homem ter consciência do “conatus”, este recebe a alcunha

de “desejo”. A propósito disso, é relevante a E3Def1: “1. O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção de si própria, a agir de alguma maneira.” (ESPINOSA, 2008, p. 237)

Tomadas essas precauções com relação ao princípio do “conatus”, podemos, enfim, tratar do tema da afetividade na *Ética*. Assim, Espinosa estabelece na E3Def3 o seguinte:

3. Por afeto entendo as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as ideias dessas afecções.

*Explicação:* Quando, por conseguinte, podemos ser a causa adequada de uma dessas afecções, por afecção entendo uma ação; nos outros casos, uma paixão. (ESPINOSA, 2008, p. 163).

Além disso, outro aspecto relevante está na E3Defg, que trata da definição geral das afecções:

O afeto, que se diz pathema [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, do seu corpo ou de uma parte deste, e pela presença da qual a alma é determinada a pensar tal coisa de preferência a tal outra. (ESPINOSA, 2008, p. 257).

Devemos lembrar também a importância da E2A3, visto que esse axioma trata das relações entre sentimentos e ideias:

3. Os modos de pensar como o amor, o desejo ou qualquer outro sentimento da alma, qualquer que seja o nome por que é designado, não podem existir num indivíduo senão enquanto se verifica nesse mesmo indivíduo uma ideia da coisa amada, desejada, etc. Mas uma ideia pode existir sem que exista qualquer outro modo de pensar. (ESPINOSA, 2008, p. 81).

Com base nesse axioma e nas duas definições precedentes, o primeiro elemento problemático concerne à diferença no sentido filosófico dos termos “afecção” e “afetos”.

De acordo com Deleuze (2004, p. 55-56), o termo “afecção” possui como correspondente

em latim a palavra “affectio” e é dotada de, pelo menos, três significados no texto da *Ética*.

O primeiro deles permite realizar uma aproximação entre afecção e modo, pois ambos estão presentes na E1Def5: “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido.” (ESPINOSA, 2008, p. 13). Nesse caso, afecção é aquilo que existe e é concebido em outra coisa, ou seja, algo que é dependente de outro ente para existir e ser concebido.

O segundo significado possibilita que as afecções sejam compreendidas como coisas particulares, as quais resultam, geneticamente, dos atributos da substância, para que a mesma possa exprimir esses atributos de maneira definida e determinada. Isso pode ser conferido na E1P25C (2008, p. 49).

A demonstração da E1P15, esclarece que tudo o que existe ou existe em si e por si é concebido ou existe em outra coisa e por outra coisa é concebido. Apenas Deus existe em si e por si, todo restante existe em Deus e por ele é concebido. Pelo E1A1, existem apenas a substância e os modos. Se as coisas particulares não são a substância, restam a elas, portanto, serem resultados da atividade dos atributos da substância, logo elas são modos.

O terceiro significado das afecções consiste nos efeitos de um modo sobre o outro, isto é, os efeitos de algo que não existe em si e nem concebe a si sobre outra coisa portadora do mesmo estatuto. Essas afecções são classificadas como imagens ou marcas corporais, cujas fontes são, respectivamente, a E2P17C e a E3P27.

As imagens das coisas são afecções do corpo humano, cujas ideias envolvem a natureza de nosso corpo e, ao mesmo tempo, a natureza dos corpos exteriores como presentes em nós, sendo que a figura dos mesmos não está presente. Espinosa caracteriza essa atividade como sendo da seara da imaginação. Caso a natureza do corpo exterior seja semelhante à de nosso corpo, então a ideia do corpo exterior que imaginamos irá envolver uma afecção semelhante à do corpo exterior.

Os três significados para as afecções podem ser dispostos da seguinte maneira: modos,

coisas particulares e efeitos. No entanto, os efeitos são de um tipo específico, pois tratam das imagens e marcas de um corpo sobre o outro. Essas imagens ou marcas são ideias que contêm, ao mesmo tempo, a natureza do corpo afetado e a do corpo afetante que não está presente no corpo afetado, pois está fora dele. Na ocasião do espírito contemplar a isso, ele estará imaginando. Assim, uma possível aproximação entre os três significados está no aspecto deles resultarem de algo, seja como modo, coisa particular ou efeito do tipo marca ou ideia.

Em se tratando desse efeito do tipo marca ou ideia, Deleuze compreende que elas formam um estado no corpo e no espírito que são afetados. Esse estado pode ser de maior ou menor perfeição do que o estado anterior que estava acometendo ao corpo e ao espírito. Essa transição de um estado para o outro não é separável da duração que conduz do estado precedente para o posterior. Semelhante duração também pode ser pensada como uma variação entre estados, a qual recebe o nome de “afeto”:

Mas essas afecções-imagens ou ideias formam certo estado (*constitutio*) do corpo e do espírito afetados, que implica mais ou menos perfeição que o estado precedente. De um estado a outro, de uma imagem ou ideia a outra, há portanto transições, passagens vivenciadas, durações mediante as quais passamos para uma perfeição maior ou menor. Ainda mais, esses estados, essas afecções, imagens ou ideias, não são separáveis da duração que as relaciona ao estado precedente e as induzem ao estado seguinte. Essas durações ou variações contínuas de perfeição são chamadas “afetos”, ou sentimentos (*affectus*) (DELEUZE, 2004, p. 55).

A duração consiste na continuação indefinida do existir (2008, p.81). Indefinida significa que a duração ou transição, a qual também pode ser pensada como variação, não é determinada pela natureza da própria coisa, mas pelo encontro com outro corpo finito que funciona como limite e demarcação da finitude da primeira coisa. Isso ocorre porque a finitude de um ente é determinada por outra coisa do mesmo gênero (corpos limitam corpos, ideias limitam ideias). Assim, a duração decorre dos encontros entre entes finitos do mesmo gênero

e avança entre as demais relações que cada um estabelece com o outro, implicando nas contínuas variações de potência entre eles.

No que concerne ao termo “afeto”, ele possui como correspondente em latim a palavra “*affectus*”, que significa a transição de um estado ao outro, considerando a variação mútua dos corpos afetantes, isto é, que estão afetando um ao outro.

Pela E3Def3, os afetos são, ao mesmo tempo, afecções do corpo e as ideias dessas afecções. Enquanto afecções do corpo, os afetos podem aumentar, diminuir, estimular ou refrear a potência de agir do corpo. Isso, no mínimo, sugere que os afetos estão ligados às variações de potência nos corpos, tal qual podemos conferir na E3Post1,2.

O corpo humano pode ser afetado no sentido de aumentar sua potência, diminuir sua potência ou permanecer sem aumentar, nem diminuir sua potência. Nesse processo de ser afetado, o corpo pode também sofrer inúmeras transformações, vindo a conservar os vestígios dos objetos e imagens das coisas que o afetaram.

Pela E3Defg, o afeto é equiparado à paixão do ânimo, “*pathema*”, a qual é uma ideia confusa. Essa ideia confusa é usada pela mente para afirmar a força de existir do corpo ou de uma parte dele, uma vez que, em Espinosa, a mente é a ideia acerca do corpo. Essa força pode ser maior ou menor entre um estado do corpo e outro, sugerindo que acontece uma variação na potência do corpo.

Na presença dessa ideia confusa a mente é determinada a pensar em uma coisa no lugar de outra. Isso significa que essa ideia confusa funciona como uma ideia inadequada, logo a paixão é uma ideia inadequada. Nesse caso o afeto está sendo caracterizado como uma ideia inadequada, que consiste na ideia da afecção do corpo, marcada pela relação entre corpo afetante e corpo afetado, implicando em uma confusão por não conseguir conhecer a si própria, ao próprio corpo e aos corpos exteriores sem recorrer à ideia das afecções do corpo.

A ideia que constitui a forma do afeto indica ou exprime o estado do corpo ou de alguma de suas partes. Esse estado decorre do aumento, diminuição, estímulo ou refreamento

da potência de agir desse corpo. Caso a mente, por sua essência, passe de uma perfeição menor para uma perfeição maior ou vice-versa, significa que está ocorrendo uma variação em sua potência ou força para existir.

Isso acontece devido ao fato da mente formar do corpo ou de suas partes uma ideia que expressa mais ou menos realidade do que a ideia que antes formava de seu corpo. O princípio que guia esse argumento é o de que a superioridade das ideias e a potência atual de pensar são avaliados pela superioridade do objeto, do qual a ideia é formada.

Nesse sentido, quais são as aproximações e distinções marcantes que podemos ressaltar entre as afecções e as duas definições de afeto que foram apresentadas?

Para desenvolver esse problema, Gleizer (2011, p. 33-34) explica que é prudente observarmos duas distinções entre as definições: na E3Def. 3, corpo e alma são envolvidos na relação afecções-afetos à luz do paralelismo espinosano. Já a E3Defg funciona como uma restrição à definição anterior.

Podemos confirmar isso na passagem em que o afeto é compreendido enquanto afecção do corpo, a qual pode aumentar ou diminuir a potência de agir desse corpo. Não só isso, visto que as ideias dessas afecções também podem, ao mesmo tempo, ter sua potência diminuída ou aumentada. A expressão “ao mesmo tempo”, acompanhada do termo “ideia”, entrega a força do paralelismo entre corpo e alma para Espinosa, sem distinguir a primazia de um sobre o outro.

As restrições que a E3Defg possui em relação à E3Def3 são as seguintes: a definição geral não define todos os afetos, apenas as paixões. Não só isso, também delimita as paixões ao âmbito mental, deixando de enfatizar, mas não de mencionar, a seara do corpo (GLEIZER, 2011, p. 34-35).

Essa dupla delimitação (afetos enquanto paixões, paixões na seara mental) não pode ser interpretada como um intelectualismo da parte de Espinosa. Uma interpretação intelectualista a respeito do texto de Espinosa pode ser caracterizada pela primazia da mente sobre o corpo na compreensão das paixões e, em última instância, reduz os afetos às ideias.

Talvez esse intelectualismo possa ser relacionado a uma compreensão restritiva da E2Ax3, porquanto nesse axioma os modos de pensar como o amor, o desejo, ou qualquer outro não podem existir em um mesmo indivíduo, caso nesse indivíduo não esteja presente a ideia da coisa amada, da coisa desejada, dentre outras. Em contrapartida, a ideia de cada uma dessas coisas pode existir, ainda que não haja amor ou desejo.

Posto isso, podemos nos direcionar para o problema da derivação dos demais afetos a partir do desejo, da alegria e da tristeza. Prioritariamente, trabalharemos as definições de amor e de ódio, porque, ao lado do desejo, da alegria e da tristeza, eles são utilizados por Espinosa para definir todos os demais afetos.

Isso não significa que o amor e o ódio possam ser considerados afetos primitivos como o desejo, a alegria e a tristeza, pois as definições deles dependem das definições prévias desses últimos, logo podem ser considerados secundários em relação ao desejo, a alegria e a tristeza, os quais são considerados primitivos, em nosso entendimento, por estarem associados, sem mediações, às noções de potência, corpo e alma. Passemos ao problema do amor.

Podemos pensar nesse problema com base na E2P12. Nessa proposição, Espinosa defende que a mente ou alma realiza o esforço por imaginar tudo aquilo que aumenta ou estimula a potência de agir do corpo. Isso acontece devido a mente imaginar a presença de um corpo exterior, sempre que o corpo humano (o corpo daquele que imagina) estiver sendo afetado pela natureza desse corpo exterior. Isso também ocorre em sentido inverso, porque sempre que a mente imaginar a presença do corpo exterior, o corpo humano será afetado pela natureza desse corpo exterior.

Como consequência disso, durante todo o tempo que a mente imaginar coisas que aumentam a potência de agir do corpo, ele será afetado de maneira que aumente sua potência de agir.

Esclarecido isso, Gleizer lembra que a alegria é o aumento de nossa potência, então a alma realiza, necessariamente, o esforço em imaginar as coisas que despertam em nós alegria.

Quando a alegria está acompanhada da presença imaginativa de uma causa exterior, ela se converte em amor. Esse amor está ligado ao movimento do “conatus” em perseverar e, até, insistir na existência de algo, a ponto de sugerir a vontade de passarmos cada vez mais tempo com a coisa amada a ponto de querermos ser um com ela, nos hibridizando (2011, p.41).

Podemos encontrar essa caracterização de amor na E3DefgDef6, uma vez que o amor é apresentado como uma alegria acompanhado de causa externa ao corpo e à mente que sente a alegria. Essa definição permite que Espinosa compreenda a vontade do amante em unir-se à coisa amada como uma propriedade do amor e não enquanto a essência do mesmo. Essa vontade da qual trata Espinosa consiste na satisfação que a coisa amada fornece ao amante. Semelhante satisfação pode fortalecer ou intensificar a alegria do amante.

Em se tratando da definição do ódio, é oportuno nos remetermos à E3P13. Nessa proposição, Espinosa expõe que quando a mente, ou alma, imagina as coisas que diminuem a potência de agir do corpo, ela se esforça por recordar de coisas que garantam a exclusão das primeiras, isto é, extirpar aquelas que diminuem a potência do corpo.

Esclarecido isso, Espinosa, na E356 defende que existe uma relação proporcional entre a quantidade de tipos de afetos (primitivos e secundários) e a quantidade de tipos de objetos pelos quais somos afetados. Às variações nas espécies de afetos corresponde às variações nas espécies de objetos que nos afetam.

Espinosa demonstra essa relação entre afetos e objetos postulando que a alegria, a tristeza e os seus derivados e compostos são paixões. Por outro lado, nós necessariamente padecemos à medida que temos ideias inadequadas. Essas ideias inadequadas, que implicam no padecer, ocorrem na ocasião que as imaginamos. Imaginar consiste em sermos afetados por um afeto que envolve a natureza de nosso corpo e a natureza de um corpo exterior.

Isso significa que a natureza de cada paixão deve, necessariamente, ser explicada para que possa exprimir a natureza do objeto pelo qual somos afetados. Permitindo que seja desfeita

a confusão entre afeto que envolve a natureza de nosso corpo e afeto que envolve a natureza de um corpo exterior.

No exemplo usado por Espinosa, a alegria que decorre de um objeto A envolve a natureza de um objeto A. A alegria que deriva de um objeto B, envolve a natureza desse objeto B. Logo, esses dois afetos de alegria podem ser considerados diferentes, porque são oriundos de causas de naturezas diferentes. Esse raciocínio também deve ser aplicado aos demais afetos primitivos e secundários. Assim, existem tantas espécies de alegria, tristeza, amor, ódio, dentre outros, quantas as espécies de objetos pelos quais somos afetados.

A respeito do desejo, o argumento sofre algumas modificações. É relevante lembrar que o desejo é um dos afetos do tipo primitivos, juntamente com a alegria e a tristeza. A natureza de um desejo será, necessariamente, distinta da natureza de outro desejo, mas não por haver uma variação nas espécies de objetos que nos afetam. Essa variação do desejo advém da maneira como cada um é afetado, dependendo de causas exteriores, por uma espécie ou outra de paixão (alegria, tristeza, amor, ódio, dentre outras).

A natureza de um desejo está, necessariamente, ligada aos estados decorrentes dos afetos. Isso nos permite afirmar que o desejo, em função de ser a própria essência ou natureza de cada um, capaz de realizar algo quando está determinada pelos afetos, sofre uma variação de acordo com as espécies de alegria, de tristeza, de amor, dentre outros. Essas espécies de afetos tem sua variação de acordo com as espécies de objetos pelos quais somos afetados. Portanto, diretamente, os tipos de desejos estão associados aos tipos de afetos, indiretamente, eles estão vinculados aos tipos de objetos pelos quais somos afetados, visto que as variações dos tipos de afetos ocorrem de acordo com as variações dos tipos de objetos pelos quais somos afetados.

Com base nisso, além dos afetos primitivos (desejo, alegria e tristeza) e dos afetos imediatamente secundários (amor e ódio), existem, no tema da afetividade em Espinosa, 44 (quarenta e quatro) outros afetos, cujos detalhes e peculiaridades não são objeto da presente pesquisa. Contudo não podemos de deixar de listá-los: admiração, desprezo, atração,

aversão, adoração, escárnio, esperança, medo, segurança, desespero, gaúdio, decepção, comiseração, reconhecimento, indignação, consideração, desconsideração, inveja, misericórdia, satisfação, humildade, arrependimento, soberba, rebaixamento, glória, vergonha, saudade, emulação, agradecimento, benevolência, vingança, ira, crueldade, temor, audácia, covardia, pavor, cortesia, gula, embriaguez, avaria e luxúria.

### 3 A ARTICULAÇÃO DA HIPÓTESE NEGATIVA

Com base no exposto, podemos retomar nossa questão: como Vigotski articula, em sua hipótese negativa, os textos *As paixões da alma* de Descartes, o *Breve tratado* e a *Ética* de Espinosa?

Para isso, é oportuno retomarmos o critério de Toassa (2011), segundo o qual Vigotski construiu uma relação de crítica dialética com a obra de Espinosa, pois incorporava alguns aspectos, desprezava outros e tentava integrar o material incorporado em uma síntese que fosse benéfica ao seu projeto histórico-cultural.

Isso significa que, mediante hipótese interpretativa, compreenderemos essa crítica dialética exercida no texto de *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico* como sendo exercício de um “verdadeiro interesse histórico”. Segundo Vigotski esse exercício é representado por ele mesmo e procura elucidar o passado histórico da psicologia, promover um giro nos pressupostos teóricos da mesma e criar uma ideia de homem que sirva como modelo para a natureza humana. (VYGOTSKY, 2010, p. 59)

Supomos que a sustentação desse verdadeiro interesse histórico possa ser a aquilo que Vigotski denominou de “investigação filosófica em concreto”, que funciona como análise da realidade viva, que é caracterizada pelo estudo filosófico dos resultados obtidos pela atividade científica, ou seja, para pesquisar acerca dos aspectos que compõe a realidade, a filosofia necessita estar voltada para o material produzido pelas ciências. (VYGOTSKI, 2010, p. 57).

Assim, a articulação de Vigotski busca esclarecer os precedentes históricos da teoria organicista de James-Lange, bem como suscitar a abertura de horizontes para a pesquisa em psicologia no que tange ao tema da afetividade.

Nesse sentido, compreendemos que articulação da hipótese negativa possua, pelo menos, duas dimensões ou planos.

Em um primeiro plano, podemos realizar três comparações: *As paixões da alma* e o *Breve tratado*, *As paixões da alma* e a *Ética*, por fim, o *Breve tratado* e a *Ética*.

Entre *As paixões da alma* e o *Breve tratado* são mantidas a organização e a classificação das paixões, são enumeradas 38 (trinta e oito) paixões no primeiro texto e 20 (vinte) paixões no segundo. Contudo é estabelecida uma diferença na definição, visto que no texto de Descartes as paixões são definidas como percepções, ou sentimentos, ou emoções que são recebidas na alma, da mesma maneira que os objetos são recebidos dos sentidos exteriores. Já no *Breve tratado* as paixões são efeitos da opinião tomada com um tipo de conhecimento que está sujeito ao erro. O interessante dessa definição de Espinosa é que não existe comparação entre a recepção da alma para com as paixões e a recepção dos sentidos exteriores para com os objetos, marcando não só uma recusa ao dualismo analógico entre alma e sentidos exteriores integrantes do corpo, mas também uma caracterização das paixões como efeito.

Entre *As paixões da alma* e a *Ética* existem diferenças na organização, classificação e definição das paixões, visto que na *Ética* são enumeradas 44 (quarenta e quatro) paixões. No que concerne às definições dos dois textos, a *Ética* exhibe, conforme apresentamos, um aparato conceitual mais complexo que o *Breve tratado*, já que as paixões na primeira são abordadas com base no princípio do conatus, na física espinosana dos corpos e na teoria do conhecimento do mesmo, que pode ser ilustrado pela E3P3.

Em um segundo plano, Vigotski, com base no seu princípio do verdadeiro interesse histórico, aliado à pesquisa filosófica em concreto utiliza as comparações, apresentadas acima, para negar um cartesianismo de Espinosa.

Esse mecanismo pode ser interpretado assim: o *Breve tratado* é o movimento contraditório em relação ao texto *As paixões da alma* no que tange à definição de paixão, porém é a repetição reduzida da organização e da classificação das mesmas.

A *Ética* é a recusa, bem como a superação, da obra *As paixões da alma*, visto que ocorre a negação da definição, da organização e da classificação das paixões. Superação porque existe a rejeição do dualismo cartesiano para pensar o tema afetividade da afetividade.

Caso comparemos o *Breve tratado* e a *Ética*, surge uma superação, via movimento do negativo, da segunda em relação ao primeiro no que concerne à definição, organização e classificação das paixões. Entretanto, é mantido um elo, em função de parte do procedimento argumentativo que está presente no *Breve tratado*, reaparecer na *Ética*. Isso ocorre devido ao *Apêndice: Demonstração geométrica* apresentar e tentar os princípios do método geométrico do tipo sintético que foram desenvolvidos na *Ética*.

O cerne da articulação de Vigotski são as noções de sucessão e manutenção, porque na interpretação e comparação entre os três textos é possível apontar rupturas e continuidades. Essas rupturas e continuidades estão submetidas ao fator tempo. As eventuais atualizações e concretizações ocorrem nas formas de história da psicologia e de história da filosofia.

No caso do cartesianismo de Espinosa, em se tratando do tema da afetividade, Vigotski interpreta a história como progressão revolucionária, uma vez que não existe continuidade entre Descartes e Espinosa. Essa progressão é marcada pela sucessão e pela superação, já que o meio para isso é composto pela contradição e pela ruptura, cujo sentido vai do pensamento de Descartes na direção da filosofia de Espinosa.

A partir disso, caracterizamos o olhar de Vigotski, que foi desenvolvido no texto *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*, como sendo uma perspectiva de história da psicologia e de epistemologia da psicologia, porquanto buscou problematizar a teoria de James-Lange não só do ponto de vista da verificação empírica, mas também, e, sobretudo, a partir de uma problematização filosófica acerca dessa teoria. Essa problematização teve como núcleo aquilo que denominamos de hipótese negativa, pois consiste em negar que Espinosa tenha sido antecedente histórico e pressuposto filosófico da teoria de James-Lange.

A razão disso é que não podemos encontrar em Espinosa a ideia de que as emoções do tipo paixões decorrem de reações fisiológicas causadas por estímulos externos. Portanto, Vigotski realiza um esforço para interpretar o tema da afetividade em Espinosa como uma contradição em relação à teoria de James-Lange. O maior mérito dessa contradição poderia vir a ser o desenvolvimento de um projeto ou imagem de humanidade, no qual a conexão entre corpo e intelecto pudesse ser fundamentada com maior rigor.

Por fim, esse projeto é compreendido por Vigotski como a possibilidade de realização da tarefa histórica que está voltada para a superação da teoria organicista das emoções.



## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

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

DESCARTES, René. **As paixões da alma**. In: Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ESPINOSA, Baruch de. **Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

GLEIZER, Marcos André. **Espinoza & a afetividade humana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

OLIVEIRA, M. K. de. **Vygotski**: alguns equívocos na interpretação de seu pensamento. São Paulo: Cadernos de Pesquisa, 81, p. 67-74, maio/1992.

SPINOZA, B. **Ética**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

TOASSA, G. **Emoções e vivências em Vygotski**. São Paulo: Papyrus, 2011.

VAN DER VEER e VALSINER, R. e J. **Vygotsky**: uma síntese. São Paulo: Loyola, 2009.

VYGOTSKI, L.S. **Teoria de las emociones** - Estudio histórico-psicológico. Madrid: Akal, 2010.



## AS REGRAS QUE OS HEBRAÍSTAS TERIAM PODIDO DEDUZIR \*

HOMERO SANTIAGO \*\*

### I

O que pode ser uma história espinosana? A resposta está longe de ser óbvia. É suficiente que cada um cruze o que sabe do sentido de “história” e o que sabe do “espinosismo”, para que a tensão imediatamente se instale; a muitos parecerá inevitável concluir que não cabe falar em história no espinosismo ou, no mínimo, tem-se de admitir que essa não é uma questão propriamente espinosana.

Num parecer desse gênero queremos enxergar o índice do dado problemático de que partiremos: o espinosismo não cede lugar proeminente à história (talvez não ceda nenhum), enquanto insistirmos em cobrar desse sistema uma concepção de história que se caracteriza por aquilo que lhe é pouco afim, particularmente o livre arbítrio e a consequente possibilidade de uma indeterminação no nexa infinito de causas. Temos de mudar nosso foco, abandonar o ponto de vista negativo (isto é, crer que o espinosismo não porta uma história) e nos esforçarmos por pensar positivamente a historicidade tal como surgida nesse sistema. É o exercício a que nos propomos: sugerir que a história surge no espinosismo, não apesar do determinismo, da unicidade substancial, do método geométrico, da falta de uma coisa ou de outra, mas que tudo isso nos leva a vislumbrar um tipo particular de história, a história em sentido espinosano, a qual pode ser vista como

entrelaçamento de natureza e instituição por meio da ação humana.

Tomaremos como eixo de nossa exposição uma afirmação do *Tratado teológico-político*, segundo a qual os antigos hebraístas teriam podido suprir a carência de tempos verbais do hebraico deduzindo novas regras a partir dos fundamentos da língua. Cremos que a partir daí pode abrir-se um campo marcado pelo entrecruzamento entre natureza e instituições, o qual toma a forma de um processo incessante de diversificação do real e que é o próprio movimento da história.

### II

Um dos requisitos estipulados pelo método interpretativo do *Tratado teológico-político* para a compreensão adequada das Escrituras é o conhecimento perfeito da língua hebraica. Dá-se porém que esse conhecimento, segundo o mesmo *Tratado*, é quase impossível. As dificuldades são de dois tipos. Primeiramente, as que concernem à transmissão (*traditio*) da língua: não nos sobraram nem dicionário nem gramática nem retórica, apenas fragmentos do idioma e uns poucos livros; o tempo consumiu os significados de vários nomes e verbos que ocorrem na Bíblia, etc. O segundo grupo de dificuldades provém da “própria natureza e constituição do hebraico”, que de per si seria uma língua ambígua; afirmação que Espinosa justifica listando algumas características constitutivas desse idioma, dentre as quais destacamos uma:

Uma fonte de muitas ambiguidades é que os verbos no indicativo não têm nem presente, nem pretérito imperfeito ou mais-que-perfeito, nem futuro perfeito, nem outros tempos que são frequentes nas demais línguas; no imperativo e no infinito então,

---

\* Este texto serviu de base para uma comunicação no congresso “SPINOZA E LA STORIA”, ocorrido em junho de 2013 na UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO, Itália. Tanto para a elaboração do trabalho quanto para a participação no referido evento contamos com o apoio da Fapesp (FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA DO ESTADO DE SÃO PAULO).

\*\* Professor do Departamento de Filosofia da USP.

faltam (*caerent*) todos os tempos exceto o presente; no conjuntivo faltam (*caerent*) mesmo todos. E embora toda esta ausência de tempos e de modos pudesse suprir-se, até com certa elegância, mediante regras certas facilmente deduzidas a partir dos fundamentos da língua (*certis regulis ex fundamentis linguæ deductis facile... suppleri possent*), a verdade é que os escritores mais antigos as negligenciaram (*neglexerunt*) por completo, usando indiscriminadamente o futuro pelo presente e pelo pretérito, o pretérito pelo futuro, ou ainda o indicativo pelo imperativo e pelo conjuntivo, o que ocasionou uma grande anfibolia das orações.<sup>1</sup>

Dessa passagem, salientam-se dois pontos sobre que vale a pena nos debruçarmos. O primeiro é a afirmação de *carência* de tempos verbais; aparentemente, falta à língua algo que ela deveria ou poderia ter, e essa falta acarreta dificuldades que obstam a sua compreensão. Em segundo está a aventada *possibilidade de dedução* que poderia ter vindo sanar aquela carência: embora o hebraico careça de algo, os falantes poderiam dar-se esse algo por meio da dedução de algumas novas regras. É preciso compreender esses dois pontos e, sobretudo, elucidar o seu entrelaçamento. Como entender que uma coisa careça de algo que deveria ter? Como pensar, no desenvolvimento de um mesmo objeto, essa bifurcação possível entre um fato (a não dedução de novos tempos) e uma novidade possível (a dedução de novos tempos)?

O que é falar uma língua? Falá-la e entendê-la, estar inserido numa comunidade de usuários com os quais há uma comunicação incessante, servir-se da língua para todas as atividades e situações, manejá-la intimamente no uso da vida; sobretudo, falar uma língua é atividade que exige e ao mesmo tempo possibilita um contato com a natureza da língua. É fato consabido que os falantes de um idioma podem falar e entender antes de conhecer qualquer gramática, de serem apresentados a regras; experimentam, por assim dizer, certo verdadeiro

da língua que precede a enunciação de quaisquer verdades científicas sobre ela; o usuário é detentor de um saber prévio: sem dicionário, gramática, manual de retórica, ele usa e sabe a sua língua. Isso é válido para as análises do hebraico por Espinosa. Costuma-se pensar que no espinosismo só é claríssimo e de imediato perceptível o que está metido em cadeias geométricas; nada, porém, é mais falso – e não apenas em assuntos linguísticos. “As proposições de Euclides, diz uma nota marginal do *Teológico-político*, são percebidas por qualquer um antes mesmo de serem demonstradas.”<sup>2</sup> Bem antes de folhear os *Elementos*, a experiência do espaço propiciou-nos e de nós exigiu um saber acerca desse espaço. Ora, vivemos num espaço assim como vivemos numa língua e, de ambos, portamos um saber prévio, que não é ciência nem conhecimento claro e demonstrado, mas ainda assim é um saber acerca da natureza da língua

Com base nisso, devemos desconfiar da ideia de que o hebraico pudesse carecer de algo que deveria possuir para safar-se de ambiguidades. A carência aparece como uma lacuna no ser, na natureza do próprio hebraico (lembramos que está em jogo uma dificuldade relativa à *natureza* da língua), mas como alegá-lo senão negativamente? O teor da afirmação da carência de tempos verbais no hebraico não será o mesmo de quando dizemos que a um cego falta a visão? Em suma: parece estarmos diante do juízo negativo de um não usuário, que vê na língua um repositório de ambiguidades e faltas, incapaz que é de esclarecer-se pela experiência da língua.

Ora, no *Teológico-político* quem ajuíza a carência de tempos verbais é realmente um intérprete seiscentista que não usa o hebraico

<sup>1</sup> *TTP*, cap. 7, p. 107, trad. p. 216. No caso do *Tratado teológico-político (TTP)*, a primeira paginação é a da edição Gebhardt, a segunda a da tradução de Diogo Pires Aurélio. No caso do *Compêndio de gramática da língua hebraica (CGLH)*, igualmente a primeira paginação é a de Gebhardt, a segunda a da tradução francesa.

<sup>2</sup> *TTP*, anotação VIII, p. 253, trad. p. 220: “Por coisas perceptíveis não entendo só as que se demonstram legitimamente, mas também as que estamos acostumados a aceitar por força de uma certeza moral e a ouvir sem surpresa, ainda que não possam ser demonstradas. As proposições de Euclides podem ser percebidas por qualquer pessoa, ainda antes de serem demonstradas. O mesmo se passa com as histórias, tanto as que se referem ao futuro como as que se referem ao passado, desde que não excedam a credibilidade humana, e bem assim com as regras do direito, as instituições e os costumes, que considero perceptíveis e claras, embora não possam demonstrar-se matematicamente”.

bíblico, ou seja, que não o conhece como língua viva, apenas como uma língua estereotipada nos textos e repleta de insuficiências. Para o falante dos tempos bíblicos, pelo contrário, a língua hebraica era tudo menos um lugar de obscuridades invencíveis; o hebraico era translúcido, compreensível em seus meandros, acessível aos falantes mediante um saber prévio. Tanto é assim que o método interpretativo espinosano, ao mesmo tempo em que dispensa dons sobrenaturais para a compreensão do ensinamento profético, dá a entender que, ao menos para os homens da época bíblica, era igualmente dispensável o aparato erudito dos filólogos, o mesmo de que o *Tratado* tão bem se arma. “O comum dos judeus e dos gentios, a quem outrora pregaram e para quem escreveram os profetas e os apóstolos, explica Espinosa, entendia a língua em que estes se exprimiam e através dela percebia o seu pensamento”; pois se tratava de “um povo calejado na língua (*linguam... callebat*) dos profetas e dos apóstolos”.<sup>3</sup> O falante do hebraico serve-se de seu idioma no uso da vida, vive sua língua e não o faz pelos cânones das regras gramaticais nem da erudição, ao menos não necessariamente, isto é, como condição *sine qua non* para a comunicação eficiente.

Um breve cotejo entre as posturas diferentes assumidas por Espinosa no *Tratado teológico-político* e no *Compêndio de gramática da língua hebraica* põe isso a claro. O filólogo do *Tratado* aborda uma língua morta, a escriturística, e coerentemente preocupa-se com a *gramática da Escritura*; invencíveis problemas de transmissão acarretam a presença de ambiguidades no próprio ser da língua, sugerindo uma natureza imperfeita, carente, enfraquecida. Diferentemente, o gramático do *Compêndio* toma uma língua viva e preocupa-se com a *gramática da língua* (gramática que inclui a bíblica como uma de suas manifestações); na ausência de problemas de transmissão, desconhece imperfeições decorrentes da própria natureza da língua; esta se dá em sua florescência, pois se o hebraico bíblico morreu, a língua hebraica segue viva no XVII.<sup>4</sup> A

<sup>3</sup> *TTP*, cap. 7, pp. 114-115, trad. pp. 223-224.

<sup>4</sup> Para um aprofundamento desta questão, tomamos aqui a liberdade de remeter ao nosso “Gramática da língua e gramática da Escritura. Necessidade e contingência na *Gramática hebraica* espinosana”.

diversidade dessas posturas explica como o mesmo autor pode, no *Compêndio*, emitir um juízo sobre o sistema verbal hebraico bem diferente daquele que vimos aparecer no *Tratado*. Na gramática, ao apresentar o sistema verbal, ele volta a reconhecer aquelas características do hebraico descritas no *Tratado*; entretanto, o que lá era só penúria e fonte de confusões e equívocos que impossibilitavam o conhecimento perfeito do idioma, surgirá então descrito sem nenhuma carga de negatividade. Pelo contrário, topamos um fato positivo, cuja razão pode ser reportada a determinada concepção do tempo entre os hebreus,<sup>5</sup> e a língua hebraica é eximida de confusões, está isenta de carências, dada como perfeita mesmo sem os tempos verbais comuns a outras línguas.

Nenhuma nação, pelo que sei, distinguiu o modo interrogativo do modo indicativo, e todavia não vemos nascerem daí confusões, assim como entre os hebreus, enquanto sua língua floresceu, nenhuma confusão pôde nascer (*nec apud Hebræos, dum ipsorum lingua floruit, ulla inde confusio oriri potuit*) do fato de todos os modos, afora o imperativo, convirem com o indicativo.<sup>6</sup>

Em sua florescência, isto é, usada e vivida por um povo nela calejado, por pessoas que através dela se compreendem, a língua detém um acabamento, uma exatidão que se basta, menos pelo cuidado de autocorreção que pelo desábito do erro; tal florescência é uma regularidade que independe de regras, estando aquém delas. As confusões e faltas existem para aqueles que não usam a língua e fazem dela um objeto amorfo, mudo, apreendido pelo rol das privações, tão-somente estratificado num texto.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> “Os hebreus não costumam referir as ações a quaisquer outros tempos que não ao pretérito e ao futuro. A razão parece ser que não reconheciam senão duas partes do tempo e considerassem o tempo presente como um ponto, isto é, como fim do passado e início do futuro; o tempo, eles parecem tê-lo comparado a uma linha cujas pontas são consideradas como o fim de uma parte e o princípio de outra.” (*CGLH*, cap. 13, p. 343, trad. pp. 131-132)

<sup>6</sup> *CGLH*, cap. 13, p. 344, trad. p. 134.

<sup>7</sup> Portanto, não devemos atribuir a menção espinosana à não florescência do hebraico bíblico (no século XVII) aos descuidos ou más intenções de autores ou editores, como faz Levy, “The problem of normativity **[CONTINUA]**”

## III

Feito esse percurso, devemos concluir sumariamente: novos tempos verbais não foram deduzidos porque eram desnecessários, uma vez que a língua florescia, era eficaz na comunicação, perfeita em sua natureza. Não é menos verdade, entretanto, que esses novos tempos constituem algo que, conforme as palavras espinosanas, poderia ter surgido, “mediante regras facilmente deduzidas a partir dos fundamentos da língua”. Pois suponhamos agora aqueles antigos hebraístas a envidar esforços no escopo de dar cabo da confusão verbal que o *Teológico-político* afirma atingir a sua língua; quer dizer, suponhamos por um momento que as ambiguidades do idioma assinaladas pelo intérprete bíblico seiscentista afetassem de modo tal os falantes da época bíblica que a sua língua lhes parecesse inapta ao uso. Nesse caso, hebraístas sagazes poderiam forjar algo novo: novas regras.

O que é uma regra? Nos limites de nosso interesse, digamos apenas que a regra apresenta-se como uma instituição que exhibe poder diversificador; ela institui uma diferença, demarca um antes e um depois da língua, e de maneira peculiar: faz surgir algo novo que se distingue do velho, só que, observemos, demarcase do velho agindo sobre ele, modificando-o. Deduzidos, os novos tempos verbais, ao menos se imitados pelos demais falantes, teriam vivificado e se perpetuado, alterando o sistema verbal de todo o hebraico; as novas regras teriam dado lugar, no seio de uma língua que, conforme insiste o *Teológico-político*, resiste a mudanças, a uma novidade.<sup>8</sup> Ao deduzir novas regras acerca do sistema verbal de sua língua, os hebraístas estariam a exercer uma redeterminação sobre aquele saber prévio do usuário. Se for assim, o

curioso é que, dessa forma, temos de admitir que a natureza da língua poderia ser transformada por uma instituição. Em poucas palavras, a regra diversifica, inova e (conforme o caso, se adotada) pode instituir um novo estado de uma mesma natureza.

A interrogação que se poderia aqui levantar é: então teríamos outra natureza? A língua hebraica não seria mais o hebraico? Nada disso. Sobretudo porque, se falamos em novidade, em antes e depois, é bom frisar que em nenhum momento se cogitaram absolutas rupturas. Quando Espinosa nos afirma que se poderiam deduzir novas regras para o hebraico, é como se dissesse: é possível dar-se o novo, mas nunca absolutamente; o novo surge *a partir dos fundamentos da própria coisa*, de sua condição e natureza, preservando-lhe a índole própria. Noutros termos, em algum sentido a novidade já está contida no velho; não há velho absoluto, não há novo absoluto.

Tocamos aqui o problema de toda novidade, que pode ser ilustrado por uma imagem sugestiva tomada à *Teoria estética* de Adorno, quando ele identifica a ambiguidade presente na ideia de “um acorde jamais ouvido, ainda virgem”: conquanto nunca executado, já está no teclado do piano; mesmo um acorde nunca ouvido, em certo sentido já “existia (*es gab*)” desde sempre, pois “já tudo se encontra no teclado”.<sup>9</sup> Pensar o novo, especialmente no espinosismo, é trombar com uma problemática da existência: há coisas que estão nos fundamentos, mas ainda precisam ser deduzidas, são *dedutíveis*; há coisas já deduzidas e que não se separam dos fundamentos, são *deduzidos*. Como pensar isso? Há pelo menos duas maneiras, que dependem de perspectivas diversas e opostas: o milagre e a geometria.

Não é à toa que, por vezes, diz-se que algo ocorreu “como por milagre”. Não é incomum que o novo surja como miraculoso, quando nos aparece como o extraordinário que foge mais ou menos ao ordinário, daquilo que é esperado ou previsto. Mas qual será a verdade dessa compreensão?

Ao analisar o milagre, no sexto capítulo do *Teológico-político*, afirma Espinosa que nada

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 7] normativity in Spinoza’s ‘Hebrew grammar’, p. 365; e muito menos interpretar tal passagem sob o ponto de vista psicologizante de Geneviève Brykman, *La judéité de Spinoza*, p. 124: “Os equívocos do discurso seriam, ademais, a imputar aos hebreus mas não à sua língua. E Espinosa não deixa de evocar, com uma nuance de nostalgia raríssima nele, uma longínqua época em que o hebraico era uma língua *flourescente* e em que nenhuma confusão que se ligasse à imperfeição da própria língua podia nascer.”

<sup>8</sup> *TTP*, cap. 7, pp. 105-106, trad. pp. 214-215.

<sup>9</sup> *Teoria estética*, p. 45.

é absolutamente novo. Tudo depende da natureza, esta segue uma ordem eterna e imutável e por isso “a palavra milagre só pode ser entendida relativamente às opiniões humanas”.<sup>10</sup> Todo leitor de Espinosa sabe que o milagre é uma ilusão que depende da ideia de um ser sobrenatural que pode intervir na ordem do mundo. Uma vez que não tratamos de questões teológicas, contudo, não poderíamos pensar o milagre em sua positividade, como designando uma forma humana de compreender ou interpretar os acontecimentos? Sobretudo, de viver o acontecimento do novo?

Quiçá o milagre designe um modo humano de viver o acontecimento do novo em sua pureza e também brutalidade de completa indeterminação; o milagre é experiência da indeterminação necessariamente determinada por nossa ignorância e também uma forma de safar-nos do sentimento da fatalidade. Aquele que crê em milagres negligencia o fato de que “nada de novo acontece na natureza”, porque também não consegue conceber uma dinâmica natural de diversificação. É incapaz de compreender, por exemplo, que os tempos verbais inexistentes quando da florescência do hebraico eram dedutíveis *ex fundamentis*; se deduzidos, viriam mudar a língua, estabelecendo algo novo; mas deduzidos a partir da própria natureza da língua, não constituiriam absoluta novidade, isto é, um milagre.

Fica assim clara a insuficiência do milagre como estrutura perceptiva, desde que tenhamos em mente pensar a história: ele escapa da problemática da existência do novo simplesmente pondo-a de lado, recusando-se a pensar a ambiguidade fundamental nela contida. Ao pensar o acontecimento como pura indeterminação, o milagre é incapaz de pensar o movimento da história. Não é sem motivo, pois, que Espinosa insistirá, no capítulo VI do *TTP*, que o mesmo que se explica pelo milagre pode também ser pensado, com lucro, pela geometria, *sob o aspecto da eternidade*.

Ora, em se tratado da questão da história ou da ação humana no espinosismo, é muito comum ver aparecer o preconceito contra a geometria. A tendência é, ao insistir na questão

da história, da política, da linguagem, concomitantemente abrandar o geometrismo espinosano. Pois gostaríamos de propor o inverso: se, ao contrário de outros, Espinosa de maneira singular nos abre para a história, para a política, para a linguagem, isso talvez tenha sido possível justamente por conta da geometria, e não a despeito dela. Qual o benefício da geometria? Para dizer com simplicidade e tomando como referência a proposição 8 da parte II da *Ética* e seu importante escólio: ela nos ensina a pensar a relação (capital pelo que vimos até aqui) entre o contido, o continente e o não-contido, bem como o processo pelo qual o contido torna-se não-contido, isto é, a dedução. Se retomarmos o exemplo de Adorno, podemos dizer que, ao passo que o ponto de vista do milagre ou só vislumbra o “acorde virgem” ou só sabe dizer que o acorde já estava no teclado, a geometria nos possibilita pensar a *produção* do acorde e suas razões ou causas.

A ilustração precisa disso é a consagrada por Espinosa: a relação entre a figura (o continente) e suas propriedades (contidas ou não contidas). Não vamos insistir nesse ponto porque conhecemos as implicações disso no plano da ontologia. Queremos somente enfatizar as consequências no concernente à concepção de história: cumpre pensar a história rigorosamente, fora de qualquer finalismo, fora do progressismo bem como da evolução, do voluntarismo e do subjetivismo.

Para a história (no sentido que procuramos aqui delimitar), a geometria faz-se assim uma ciência paradigmática. Não por seus resultados, por sua certeza, por permitir formalizar, mas por nos ensinar a pensar, com rigor, essências não estáticas (a língua hebraica por exemplo), que não são imunes a reconfigurações no decurso do tempo. A consideração geométrica nos permite pensar o movimento dessas essências, a sua vida, por assim dizer, na medida em que nos alerta para os mecanismos dinâmicos de uma essência, sua potência singular, e assim o poder de deduzir-se *ex fundamentis* o que ainda não existe; poderíamos dizer. O deduzir, aqui, é desdobrar, agir. A ação histórica tem algo de similar ao ato do geômetra que traça linhas, que deduz propriedades, que imprime novas

<sup>10</sup> *TTP*, cap. 6, p. 83-84, trad. p. 192.

configurações ao dado pela produção de diferenças. Talvez a dedução possa servir como modelo de ação histórica, ao menos naquilo que respeita a sua compreensão.

#### IV

Concedamos que haja meios de pensar o novo, isto é, a ação de uma instituição, no caso uma regra, que transforma a própria natureza da língua e o faz *ex fundamentis*. Sem embargo, resta um problema que não é de somenos. Pelo visto quanto à carência de tempos verbais, não houve dedução porque a língua, florescente, em verdade não carecia de tempos verbais; nessa medida, havia uma causa determinada da não mudança. Só o olhar exterior, negativo, poderia exigir essa dedução, dando-a como possível e negligenciando algo que, devido à ausência de determinação, merece ser dito impossível. Mas então, como ainda assim dizer que os hebraístas podiam ter deduzido novas regras? Quando e por que se faz possível a dedução de coisas novas? Em especial, como conceber uma mudança possível num universo em que tudo é necessário, e ainda mais especificamente uma mudança operada pela ação humana? Aqui é preciso levar a sério a ideia de que assim como há causa para algo vir à existência, há causa para algo não vir à existência.<sup>11</sup> Noutros termos, o possível também é determinado; a possibilidade de mudança deve ter uma causa como tudo o mais possui causa; às vezes é necessário o surgimento dessa possibilidade, às vezes não.

Busquemos investigar esse ponto a partir do exemplo de uma dedução ou instituição efetivada, real: a dos acentos e vogais do hebraico.

O hebraico é uma língua semítica e, como é próprio às línguas semíticas, nele o essencial da identidade de uma palavra guarda-se nas consoantes, ao passo que as vogais variam conforme a flexão e a derivação, produzindo o que poderíamos chamar “colorações”. Por exemplo: o tetragrama que designa Deus ou Iavé: YHVH, só traz consoantes; aí podemos encontrar HYH, “ser”, “existir”, “agir”, “permanecer”, o mesmo tema que designa o ente que preenche o universo; colorindo com vogais o tema,

encontramos: HaYaH, “era”; HoVeH, “é”; YiHYeH, “será”.<sup>12</sup> O alfabeto consonântico, dito *scriptio defectiva*, só será mudado ao cabo de um processo que se dá entre os séculos VI e VIII d.C., e no início do século IX toma sua forma definitiva, sendo enfim consagrado pelas autoridades rabínicas: a *scriptio plena*.

Pode-se facilmente imaginar a confusão que será a partir daí a interpretação bíblica, que passa a envolver uma grande discussão sobre o caráter originário e natural ou inventado e instituído das vogais e acentos. Da parte de Espinosa, sabemos que não nutria dúvidas quanto à origem tardia e humana de acentos e vogais. O *Tratado teológico-político* é claro a esse respeito:

[Dos fatores de ambiguidade no hebraico] O primeiro é que não havia vogais. O segundo é que não se usavam quaisquer sinais, tanto para separar as orações, como para dizer como se pronunciava e como se devia entender o sentido. E se bem que a falta destes dois elementos – as vogais e os sinais – costumem agora suprir-se (*suppleri soleant*) através de pontos e acentos, não podemos, contudo, fiar-nos, dado que estes foram inventados e instituídos (*inventata & instituta sunt*) já em época posterior, por homens a cuja autoridade não se deve atribuir nenhuma importância. Os antigos, como se confirma por múltiplos testemunhos, escreveram sem pontos (quer dizer, sem vogais e sem acentos). Os que vieram depois é que os acrescentaram, de acordo com a interpretação que lhes pareceu dever dar-se à Bíblia. Por conseguinte, os pontos e acentos que temos agora são meras interpretações dos modernos e não merecem mais crédito nem é de se lhes atribuir mais autoridade que às outras explicações dos autores.<sup>13</sup>

No *Tratado*, coerentemente, Espinosa trabalha com um texto sem vogais nem acentos; toma-os como acréscimo tardio que deve ser evitado por quem busca a verdade escriturística só pela própria Escritura. O curioso, contudo, é ver que, no *Compêndio*, ele acata esse mesmo sistema de vogais e acentos e inclusive o encaixa

<sup>12</sup> Cf. Joseph Cohen, *L'Écriture hébraïque, son origine, son évolution et ses secrets*, p. 243.

<sup>13</sup> *TTP*, cap. 7, p. 108, trad. pp. 216-217.

<sup>11</sup> Cf. *Ética*, I, prop. 8, esc.

perfeitamente em seu percurso dedutivo da gramática: as vogais (ao lado das letras) são os “fundamentos da língua”, já os acentos são ditos dedutíveis a partir dos “fundamentos”. Quer dizer, levando a sério a ideia de fazer gramática da língua hebraica, e não da Escritura, o filósofo toma por base o estado do hebraico seiscentista, uma língua viva em que as vogais e acentos se impuseram definitivamente; o gramático do hebraico, à diferença do intérprete da Escritura, reconhece a *utilidade* de um sistema que se impôs.<sup>14</sup>

Desse fato, muitas são as consequências a tirar para nossa questão. Antes de mais nada, podemos agora afirmar que é possível mudar uma língua e estabelecer-lhe uma nova condição pela regra. Esta, um instituído, pode agir sobre a natureza da língua e transformá-la. Como? Deduzindo-se: suprindo-a de coisas que ela não tem senão contidas em seus fundamentos. Dessa forma, a instituição, essa espécie de esforço dedutivo, cria uma tradição que se firmará e passará, ela também, a constituir o ser da língua. A instituição é o estabelecimento de uma nova tradição, o que determina uma renovada vida para a língua – no mesmo sentido em que o início do *Tratado da emenda do intelecto* fala em instituir um novo modo de vida para uma vida enfraquecida, perdida ou (para usar o vocabulário médico lá presente) doente.

Vejamos. Por que as vogais e acentos surgem? Conhecemos o drama que está por trás da invenção: a diáspora judaica. O sistema alfabético consonântico hebraico pressupõe um leitor que conheça a língua e saiba pronunciá-la, pondo as vogais no devido lugar. No entanto, com a diáspora o hebraico deixa de ser língua de comunicação cotidiana e vai-se perdendo o hábito da pronúncia correta; prova disso é que o Talmude trará várias discussões ortoépicas – e vale lembrar o *Compêndio* a tal respeito: a pronúncia antiga pereceu. É nesse ínterim, deparados os judeus com o problema crucial de ver perdida a leitura da Bíblia, que se iniciam as tentativas de vocalização. Isto é, num momento da língua marcado pelo oposto do tempo de sua florescência, é como se a sua regularidade se

enfraquecesse a ponto de depender mais e mais de regras (as da pronúncia, as ortoépicas), e não mais conseguir impor-se. É então, quando a língua está morrendo, que se faz imperativo salvar esta língua que é a de um povo, de um texto sagrado, de um Deus. É nessa situação que surge um imperativo: é preciso fazer algo. E o que se faz é instituir o sistema de acentos e vogais.

Ora, tendo em mente tais circunstâncias, não nos será difícil entender por que era impossível deduzir novas regras para os tempos verbais e, ao contrário, foi possível deduzir novas regras acerca das vogais e dos acentos. A primeira dedução era impossível porque era desnecessária, uma gratuidade; a segunda, pelo contrário, vem responder a um problema vital (da vida da língua e da vida de um povo). Com efeito, só é possível fazer algo novo quando é necessário fazer algo.

## V

Para concluir, desejamos apenas dizer que esta pequena digressão sobre as regras que os hebraístas teriam podido deduzir parece-nos sugere um campo que, positivamente pensado, pode iluminar o que seria uma concepção espinosana de história, cuja problemática própria seria a do surgimento do novo. A historicidade está marcada pelo entrelaçamento de natureza e instituição, é atravessada pela determinação, mas nem por isso deixa de conhecer transformações reais, e transformações que se efetivam pela ação humana. Não evidentemente a ação ocasionada pela livre vontade, mas aquela que, determinada pela força das circunstâncias, consegue responder-lhe com a instituição de algo novo.

O desafio, a partir disso, seria saber se podemos generalizar essas conclusões parciais.



<sup>14</sup> O que, mais uma vez, explica-se pela diferença entre os projetos do *TTP* e do *Compêndio* tratada acima.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, s.d.

BRYKMAN, Geneviève. *La judéité de Spinoza*. Paris: Vrin, 1972.

COHEN, Joseph. *L'Écriture hébraïque, son origine, son évolution et ses secrets*. Lião: Ed. du Cosmogone, 1997.

ESPINOSA. *Abrégé de grammaire hébraïque*. Trad. Joël Askénazi e Jocelyne Askénazi-Gerson. Paris: Vrin, 1987.

\_\_\_\_\_. *Opera*. Ed. Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winters Universitætbuchhandlung, 1972, 4 vol.

\_\_\_\_\_. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional & Casa da Moeda, 1988.

LEVY, Ze'ev. "The problem of normativity in Spinoza's 'Hebrew Grammar'". *Studia spinozana*, nº 3, 1987.

SANTIAGO, Homero. "Gramática da língua e gramática da Escritura. Necessidade e contingência na *Gramática hebraica* espinosana". Em Luís César Guimarães Oliva (org.). *Necessidade e contingência na modernidade*. São Paulo: Barcarolla, 2009.



# HÁ CETICISMO NO PENSAMENTO DE SPINOZA?

JOSÉ FERNANDO DA SILVA \*

## APRESENTAÇÃO

**D**o ponto de vista filosófico, o ceticismo se caracteriza pela recusa da possibilidade do conhecimento, ou, num sentido mais fraco, a denúncia da existência de fracas evidências em favor de qualquer conhecimento. É no período helenístico que essa concepção eclode, tendo na figura de Pirro seu nome mais emblemático. A história da filosofia nos mostra, inicialmente, que a atitude cética praticamente desaparece no pensamento medieval, retornando plena de força no mundo moderno como uma das armas usadas para demolir os pilares da filosofia medieval. Listemos os principais cétricos do período moderno. O reaparecimento do ceticismo se dá na França com Montaigne, cujo fideísmo questionou a superioridade da razão humana e ironizou a superioridade do homem em relação aos animais. Montaigne também denunciou o caráter ilusório que envolve o mundo do conhecimento e da erudição humana. Também francês, Descartes apresentou o mais radical ceticismo já delineado. Partindo da dúvida sistemática, ele foi mergulhando numa escada descendente que, partindo da rejeição dos sentidos e chegando à rejeição dos universais e da matemática, o levou ao mais radical de todos os pensamentos solipsistas já formulados. Hume, por seu turno, questionou a validade dos juízos metafísicos, procurando evidenciar que esses repousam de um modo geral sobre noções vazias de significação, a saber, as noções de substância, causalidade e também a noção de eu (*self*).

Richard Popkins, em seu livro *The History of Ceticism from Erasmus to Spinoza*, inclui o nome de Spinoza entre os grandes cétricos

modernos. Em sua visão, Spinoza produziu “uma devastadora crítica sobre as reivindicações do conhecimento revelado, tendo um surpreendente efeito ao longo dos três últimos séculos na secularização do homem moderno” (POPKINS, 1979, p. 229). Popkins pontua o ceticismo spinozista como presente em todo *Tratado Teológico-Político*, no Apêndice do Livro I da *Ética* e ressoando de modo intenso em algumas de suas cartas. Essa postura de Spinoza teria nascido, segundo Popkins, “de seu contato com as ideias de Isaac La Peyrère e de sua aplicação do método cartesiano ao conhecimento revelado” (POPKINS, 1979, p. 229).<sup>1</sup>

O presente texto pretende examinar e negar que Spinoza possa ser caracterizado como um pensador cético, ou mesmo que nas partes do pensamento spinozista elencadas acima por Popkins, ou seja, tenciona mostrar que não subsiste em sua obra qualquer viés cético. Nosso artigo vai inicialmente vai apresentar alguns dos traços da crítica spinozista às Escrituras Sagradas, aspectos que Popkins lê como expressões de um ceticismo radical. Em seguida, mostraremos que essa crítica se insere dentro do projeto terapêutico spinozista de mostrar como é possível vencer as sombras da ignorância e da superstição, algo que coincide com a plena rejeição a qualquer espécie de ceticismo, identificando qualquer movimento de dúvida como expressão de nossa ignorância atual, e assumindo a certeza como alicerce da edificação de um conhecimento claro e distinto por parte da razão.

---

<sup>1</sup> Spinoza não aplica o método cartesiano ao conhecimento revelado, simplesmente porque ele não o assimila em nenhum momento de seu trabalho. Isso já fica notório em sua primeira obra *Princípios da Filosofia Cartesiana*. Nesse livro há um prefácio escrito por Ludwig Meyer, revisto e aprovado por Spinoza, que demarca com nitidez o método analítico, cartesiano, e o método sintético, spinozista, orientação que se insere dentro da tradição dos antigos geômetras.

---

\* Pós-doutorando do programa de filosofia do IFCH da Unicamp e bolsista da FAPESP.

**1**

A Holanda de Spinoza é, ao mesmo tempo, exemplo de nação que sinaliza com eficácia o quanto é possível a edificação de uma sociedade mais harmoniosa e tolerante, e ao mesmo tempo se apresenta como um paradigma do profundo mal que a intolerância religiosa é capaz de produzir nas relações humanas. Recordemos que na Holanda em torno de 1650, diferentes correntes religiosas dividem o mesmo território. Socinianos, puritanos, remonstrantes, quakers, calvinistas gomaristas, arminianos e judeus subsistem sob os ventos republicanos de Jan de Witt, fato pouco comum num mundo em que Reforma e Contra-Reforma se esforçam em escancarar o caráter naturalmente fragmentário e dual da religião cristã então estabelecida. Por outro lado, a terra bávara é palco de uma série de acontecimentos promovidos pela ortodoxia calvinista holandesa, mostrando o profundo mal que a superstição, o medo e a intolerância religiosa são capazes de realizar. Após descrever a Holanda de Jan de Witt e os bons ventos que varreram a Holanda seiscentista, Marilena Chauí assim relata os desatinos que também a perpassaram:

É nessa Holanda que os calvinistas ortodoxos censuram, torturam e matam Adrian Koerbagh. É nela que a comunidade judaica de Amsterdã leva Uriel da Costa ao suicídio e submete ao *herém* Juan de Prado, Daniel Ribera, e Spinoza. Nela Grotius é encarcerado e condenado à morte, Oldenbarnevelt é executado, os irmãos de Witt são massacrados. Aí são censuradas as obras de Hobbes, Descartes e Spinoza... (CHAUÍ, 1999, p.45).

Parte substancial desses acontecimentos que expressam profunda intolerância religiosa se deu na década de 1660, momento em que encontramos Spinoza no meio do projeto de consecução de sua *Ética*. Os acontecimentos que então ocorrem, evidenciando o fortalecimento político da ortodoxia cristã, e também o alto grau de sua capacidade de minar qualquer possibilidade de diversidade de pensamento religioso ou político livres, precipitaram o cancelamento temporário da execução do projeto da *Ética*. Bento de Spinoza se põe à realização

de uma obra que trate, de um lado da estreita relação que une a teologia e uma prática política milenar que apequena o homem em suas relações sociais e também em suas relações com a Natureza, e de outro lado que demonstre a cisão absoluta que separa a teologia da filosofia. Spinoza inicia a redação de seu *Tratado Teológico-Político*. É justamente essa obra, segundo Popkins, que caracterizaria Spinoza como um pensador cético. Vejamos algumas das críticas que Spinoza dirige aos pilares da religião revelada.

O *Tratado Teológico-Político* de Bento de Spinoza é uma das obras mais contundentes já escritas na história da filosofia. Ela tornou seu autor mais do que *um* inimigo das correntes religiosas judaico-cristãs. Este livro tornou-o o inimigo dessa vertente. Ao mostrar minuciosamente que Moisés não escreveu o *Pentateuco*, ao mesmo tempo em que descaracteriza a possibilidade da existência de *um* povo escolhido, privilegiado, Spinoza praticamente retira todo sentido do judaísmo tal como esse delineia. Ao negar que os profetas tenham um conhecimento verdadeiro de Deus, apontando o caráter meramente imaginativo de suas profecias, e ainda ao mostrar a impossibilidade à luz da razão da existência de milagres, concebidos como acontecimentos insólitos que rompam com as leis da Natureza, ele caracterizou as Escrituras Sagradas como um livro escrito por homens de diferentes períodos e com objetivos distintos, que nada nos ensina de extraordinário a respeito de Deus. Além disso, Spinoza também mostra que aqueles que acreditam que Adão pecou, confundem o sentido de *lei humana* com *lei divina*, e que esta confusão engendrou uma moral baseada na culpa, no pecado e no castigo. Essa moral arraigou nos homens vinculados à tradição judaico-cristã uma visão de mundo que assume a vida como um fardo, algo apenas aliviado por uma metafísica finalista. Vejamos alguns dos traços de cada uma dessas críticas acima elencadas. Começemos com Moisés.

Utilizando-se de critérios filológicos e também históricos, ele mostra que o *Pentateuco* não pode ter sido escrito por Moisés. Spinoza lista os seguintes traços em favor dessa

afirmação: 1. Fica claro ao longo de toda narrativa do *Pentateuco* que quem o escreveu fala frequentemente de Moisés na terceira pessoa; 2. Na narrativa, não apenas conta-se como Moisés faleceu, mas também como foi seu funeral, o luto de trinta dias que seus contemporâneos guardaram etc.; 3. Locais são mencionados com nomes muito posteriores ao que tinham no tempo de Moisés (p.ex. o Monte Morya, denominado no *Pentateuco* como Monte de Deus, nomeação que se deu quando o local foi escolhido para erguer o templo, algo que Moisés não vivenciou); 4. As narrativas se estendem a um tempo muito posterior ao tempo em que Moisés viveu. Conclui peremptoriamente Spinoza que “por tudo isso é, pois, meridianamente claro que o *Pentateuco* não foi escrito por Moisés” (SPINOZA, 2008, p. 144). Spinoza sustenta que uma longa tradição oral e escrita guardou as histórias do mundo mosaico, tendo elas sido sistematicamente passadas de geração em geração. Em sinal de respeito e gratidão a Moisés foi atribuída a redação original do texto por parte de seu(s) comentador(es).

Do ponto de vista spinozista, o *Pentateuco* narra a história política e social do povo hebreu. Mais nada. É um livro de história como outro qualquer. A pretensão dos hebreus atribuindo-se o manto de povo escolhido de Deus apenas denota sua infantilidade emocional moral. Spinoza assim avalia essa “escolha”.

A verdadeira felicidade e beatitude do indivíduo consistem unicamente na fruição do bem e não, como é evidente, na glória de ser o único a fruir quando outros o carecem; quem se julga mais feliz só porque é o único que está bem, ou porque é mais feliz e mais afortunado que os outros, ignora a verdadeira felicidade e a beatitude. (...) Quem, por conseguinte, se regozija com tal fato, regozija-se com o mal dos outros, é invejoso e mau e não conhece nem a verdadeira sabedoria nem a tranquilidade da verdadeira vida. (...) Com efeito, eles não teriam sido menos felizes se Deus tivesse igualmente chamado todos os homens à salvação (SPINOZA, 2008, p. 50).

Nações se distinguem historicamente por suas condições culturais, econômicas e políticas, pelo modo como se organizam e pelas leis que

regem sua existência. Todos esses traços são transitórios. Quanto a Deus, segundo Spinoza, suas leis têm caráter universal e não se encontram sujeitas ao contingente fluxo das relações humanas. Imaginar que Deus escolheu um povo ou um grupo de almas destacando-as das demais é imaginá-lo refém do contingente e do externo. Diferentes povos reverenciaram divindades e se outorgaram o predicado de serem diretamente privilegiados aos olhos de seu panteão divino. A prática judaica não se difere disso, exceção ao fato de assumirem um discurso monoteísta.

Parte substancial da crença judaica de sua diferenciação em relação aos demais povos foi engendrada pelo discurso profético. Os profetas eram vistos como os homens escolhidos, aqueles a quem Deus revelara suas palavras, residindo em suas profecias o elemento que legitima o caráter divino das Escrituras. A crítica spinozista incide de modo contundente sobre a figura do profeta e também sobre as profecias. Spinoza reconhece que somente alguém com reputação irretocável no seio de uma dada comunidade será elevado ao posto de profeta. A figura do profeta, portanto, deve inspirar confiança, condição necessária para que suas palavras possam ser aceitas como veículo com que Deus se expressa. No entanto, embora reconheça o valor elevado do ponto de vista moral dos profetas, chegando inclusive a admirar alguns, Spinoza sustenta que do ponto de vista do conhecimento tudo que eles conhecem de Deus não extrapola o âmbito meramente imaginativo. Para compreendermos o alcance dessa afirmação é necessário que lembremos a classificação spinozista do conhecimento.

Spinoza distingue três níveis de conhecimento: o conhecimento imaginativo, o conhecimento racional e o conhecimento intuitivo. A classificação é hierárquica e ascensional. O nível imaginativo é o único que produz o erro, o falso, o ilusório. Spinoza acusa os profetas de operarem exclusivamente no âmbito do conhecimento imaginativo. Esse nível coincide com o ponto de vista empírico, ou seja, ele sempre se dá no âmbito daquilo que vemos, ouvimos, apreendemos do relato de outras pessoas, etc. Ele é um conhecimento basicamente

indutivo, por isso confuso e apenas aparentemente sintonizado com uma ordem mais precisa. Encontramos os profetas sempre pedindo um sinal que testifique que o que Deus lhes revelou é efetivamente um produto de Deus. Após listar diferentes passagens do texto bíblico em que profetas pedem um sinal para ter a certeza do vínculo entre a profecia e Deus, Spinoza conclui: “os profetas tinham sempre um sinal qualquer através do qual se certificavam das coisas que profeticamente imaginavam” (SPINOZA, 2008, p. 33). No entanto, o que garante ao profeta que o voo do pássaro que se dá imediatamente ao seu pedido de sinal é realmente o sinal confirmador da profecia? E mesmo que seja efetivamente um sinal, como ter garantias de que este sinal proveio realmente de Deus e não de qualquer outro ser sobrenatural? Isso significa que o profeta é sempre refém do externo. É de um meio empírico que advém sua revelação (uma voz, uma visão...), e é ao âmbito do empírico que ele pede um sinal confirmador da profecia a que teve acesso. Imaginativo, essa modalidade de conhecimento é inferior ao conhecimento racional e também ao conhecimento intuitivo que não carecem de elementos externos para legitimar sua pertinência, “uma vez que sua própria natureza já implica uma certeza” (SPINOZA, 2008, pp. 33-4). Além disso, argumenta Spinoza, as profecias são ambíguas, falam sobre temas variados e com graus de incidência na vida do povo judaico extremamente flutuante, chegando muitas delas a se mostrarem contraditórias entre si. A soma desses fatores leva Spinoza a concluir o alto comprometimento dos profetas com o plano imaginativo e o quanto estes estão distantes de um real conhecimento de Deus.

Da mesma forma que Spinoza desconfia do caráter divino da fala profética, ele também questiona a possibilidade da existência de milagres. O termo designa sempre uma ocorrência que rompe com as leis da natureza. “Milagre” designa o insólito, o inacreditável, aquilo que ocorre na vida de um homem ou de um grupo de pessoas como expressão do inverossímil, e que os incautos atribuem à providência divina. “O vulgo, com efeito, pensa que a providência e o poder de Deus nunca se manifestam tão claramente como quando parece

acontecer algo de insólito e contrário à opinião que habitualmente faz da natureza” (SPINOZA, 2008, p. 95). No milagre se dá a ocorrência daquilo que não se espera, ou seja, daquilo que contraria toda ordem e lógica da vida em prol daquele homem ou daquele grupo de seres humanos. Assim colocado, Spinoza rejeita peremptoriamente a existência de milagres. Essa visão separa de modo drástico “duas potências numericamente distintas uma da outra: a de Deus e a das coisas naturais” (SPINOZA, 2008, p. 95).

Do ponto de vista spinozista, tudo que ocorre se dá em conformidade com as leis divinas. Imaginar-se a existência de um ser superior que fez essas leis naturais e por motivos variados frequentemente coloca-as em suspenso é atribuir fraqueza e imperfeição a esse ser divino. Essa concepção de milagre torna Deus refém do contingente. Além disso, crer na existência de milagres é marca do descrente, daquele que não tem uma crença religiosa verdadeira e necessita com certa regularidade de provas, ou seja, acontecimentos extranaturais, cuja ocorrência reforçaria sua crença em Deus. Do ponto de vista spinozista, a crença em Deus não deveria decorrer do insólito, mas tão somente da constatação da presença silenciosa à nossa volta de uma ordem inquebrantável que perpassa o movimento das estrelas, as estações do ano, e todo o complexo e rico florescimento da vida que nos cerca. Spinoza admite a existência de eventos que não somos capazes de explicar. A esses eventos podemos chamar de “milagres”, não por serem insólitos, mas por exemplificarem acontecimentos que mostram o quanto ainda desconhecemos as leis que regem o perfeito funcionamento da Vida. Há uma harmonia perfeita na Natureza. Nela não há acaso ou fatos insólitos, há tão somente fatos, e a maioria deles ainda escapam à finitude de nosso entendimento.

Por fim, também no *Teológico-Político* encontramos uma contundente crítica à ideia do homem adâmico e das consequências éticas que seu ato gerou para seus descendentes. Segundo Spinoza, imaginar que Adão pecou, constitui-se numa das maiores provas da ignorância que os homens têm de Deus. Essa ignorância é constitutiva dos homens que escreveram o livro

do Gênesis, e também dos contemporâneos de Spinoza, que ainda tomavam em seu tempo o conteúdo do Gênesis e as consequências que ele sugere de modo literal. Basicamente, confunde-se o estatuto das leis divinas com as leis humanas. Uma lei humana, p.ex. “Não matarás”, é constantemente colocada à prova e constantemente desobedecida. Ela designa tão somente “uma regra de vida que o homem prescreve a si mesmo ou aos outros em função de determinado fim” (SPINOZA, 2008, p. 67). Uma lei divina, na medida em que provém de Deus, Ser cuja essência coincide com Sua existência, traz a chancela da necessidade, portanto caracterizando-se como uma lei que não pode ser transgredida. As leis divinas têm como característica guardar internamente o incondicional amor e harmonia que subsistem em Deus. Seguimos uma lei divina quando procuramos “amar a Deus, não por temer o castigo nem por amor de nenhuma outra coisa, sejam prazeres, fama, etc.” (SPINOZA, 2008, p. 70).

Voltando a Adão. Ele não transgrediu nenhuma lei de Deus, pois estas não podem ser violadas. As leis divinas se constituem como afirmações da própria Vida e trazem a chancela da necessidade. Uma lei divina expressa uma verdade absoluta. Se Deus disse algo a Adão, não o fez expressando uma lei, mas no máximo exprimiu um conselho, algo que Adão, agindo de modo incauto, não seguiu.

Se, por exemplo, Deus disse a Adão que não queria que ele comesse do fruto da árvore da ciência do bem e do mal, seria contraditório e, por conseguinte, impossível que Adão comesse, uma vez que o decreto divino deveria implicar eterna necessidade e verdade. (...) Adão entendeu essa revelação não como uma verdade eterna e necessária, mas como uma lei, isto é, como algo instituído a que se seguiria um prêmio ou um castigo, não pela necessidade ou pela natureza da ação perpetrada, mas unicamente pelo capricho e pela autoridade absoluta de um príncipe. Assim, só na perspectiva de Adão e em virtude da sua falta de conhecimento é que essa revelação foi uma lei, e Deus surgiu como um legislador ou príncipe (SPINOZA, 2008, p. 73).

Spinoza sustenta, portanto, que não há pecado original, não havendo em decorrência fardo negativo herdado pelos descendentes de Adão. Extingue-se a moral da culpa. Somos punidos ou recompensados pelo próprio conjunto de ações que norteiam nossa vida no presente, a única vida que efetivamente existe e que efetivamente vivenciamos. “Quem, com efeito, faz o bem, como já mostramos, porque o conhece e o ama, age livremente e de animo perseverante; quem, todavia, o faz por recear o mal age servilmente, e coagido pelo mal” (SPINOZA, 2008, p. 76).

Segundo Popkins, esse conjunto de argumentos caracteriza Spinoza como o mais radical cético que já existiu em relação às religiões reveladas. A tese que aqui assumimos, postula que esse espectro de críticas construídas por Spinoza não expressa uma posição cética, mas uma postura terapêutica, cuja reflexão lança luz e esclarecimento sobre todo um campo em que reina a ignorância e a superstição, espécie de terreno edificado com o objetivo de produzir e semear o medo, e que tem como objetivo o aprisionamento e o domínio permanente dos homens. Não se trata, portanto, de negar a possibilidade de conhecimento de cunho religioso, mas de desmascarar superstições e formas de poder nelas baseadas que alienam o homem do conhecimento de Deus e de si próprio. Nesse sentido, o objetivo principal do *Teológico-Político* é desmascarar a teologia, mostrando que esta não guarda qualquer relação com a verdade, estando antes comprometida com o embuste e a manipulação. Spinoza defende a necessidade de se construir um campo político capaz de garantir o exercício de uma religião verdadeira. Objetivando a cura dessa ignorância, ele se detém particularmente sobre o Velho Testamento, cuja língua e o campo de circunstâncias históricas em que foi redigido lhe são mais familiares. “De fato, Spinoza batalha contra o dogmatismo intolerante e, como Uriel, Prado e La Peyrère, considera toda religião revelada uma forma particular de religiosidade que se torna intolerante ao pretender a universalidade” (CHAUÍ, 1999, p. 34). A seguir apresentamos os motivos que delineiam o pensamento spinozista como absolutamente isento de traços céticos.

## 2

No próprio *Teológico-Político* encontramos argumentos contra a caracterização deste traço da obra spinozista como cética. Um bom índice da rejeição ao ceticismo já se delineia na proposta que seu autor esboça no prefácio da obra.

“Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas, como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobijam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar seja no que for: se têm dúvidas deixam se levar com a maior das facilidades para aqui ou para ali...” (SPINOZA, 2008, p. 5).

Esta primeira sentença já sinaliza o comprometimento de Spinoza com a certeza, portanto, mostra sua radical oposição à dúvida, à postura cética que suspende juízos e que apenas corrobora e legitima o domínio da ignorância. O prefácio já escara a convicção de Spinoza da necessidade da certeza como único antídoto contra a superstição e suas armadilhas. A dúvida e a incerteza nos tornam vulneráveis, carentes, estado que nos conduz a permitirmos a sermos arrastados por qualquer brisa de ilusão e superstição que julgamos capazes de nos consolar. Não se trata, portanto, de assumir uma postura cética frente às religiões reveladas, conforme pleiteia Popkins; trata-se de denunciar manipulações supostamente racionais promovidas pelo discurso teológico e promover uma reeducação de nosso entendimento de nós mesmos e de nossas relações com a vida.

Não é disparatado, nesse sentido, pensar o pensamento spinozista como tendo um viés terapêutico. No *Teológico-Político* delineia-se uma cura para o aprisionamento que a ignorância e superstição engendram. Ao longo de toda obra Spinoza insiste no altíssimo grau de cegueira para vida que a ignorância e a superstição instauram nos homens, sendo a causa principal da infelicidade humana e de sua escravidão às paixões. Insiste também que a mensagem das Escrituras é muito clara e simples: que os homens

devem amar-se mutuamente e a tudo que a Vida enseja, sendo, nesse sentido, tementes a Deus. Clara e concisa, tal mensagem não carece de interlocutores ou tradutores, papel comumente assumido por teólogos. O que esta mensagem simples e direta precisa é ser efetivamente praticada. Portanto, para Spinoza, o problema não está na religião revelada, mas em seu uso por parte de líderes religiosos. Nunca houve por parte de Spinoza uma atitude belicosa e excludente relativamente à religião revelada, mas tão somente em relação ao uso manipulador e belicoso que esta recebia de teólogos (padres, pastores e rabinos).

É interessante lembrar que o círculo de amigos que acompanhou Spinoza por toda vida era formado basicamente por cristãos arminianos e também os chamados “cristãos sem igreja”. Nos últimos anos de sua vida ele morou numa casinha em Haia, residência que alugava de uma família presbiteriana. A família Van der Spyck. Ele estabeleceu com essa família um forte vínculo de amizade, participando inclusive da educação das crianças. Meses antes de morrer, a esposa de seu locatário, admiradora da sabedoria de Spinoza, perguntou-lhe se achava que ela deveria abandonar sua religião para ser salva, e mais, se sua fé era errada. Segundo relatos da senhora Van der Spyck ao biógrafo Colerus, Spinoza teria lhe respondido: “sua religião é boa, e você não necessita buscar por qualquer outra para sua salvação, desde que você pratique uma vida pacífica e generosa” (NADLER, 1999, p. 290). A religião revelada, conquanto vinculada ao plano imaginativo, é capaz de cumprir um papel social harmonizador, além de ser uma fonte capaz de levar as pessoas à obediência do preceito de uma vida pautada no amor e obediência aos rumos e desígnios da Vida. Não há ceticismo em Spinoza, mas um pensamento que valoriza e que pretende abrir nossa consciência para o supremo valor da liberdade, entendida como ausência de constrangimentos externos e plena fluência de nossa força interior de viver.

Na verdade, se há algo que Spinoza rejeita de modo peremptório é toda e qualquer forma de pensamento cético. O cético socrático que afirma nada saber está afirmando algo. Sua afirmação delineia uma pretensão de verdade.

Pretende convencer seus interlocutores a respeito de algo, e isto já é suficiente para indicar o quão falaciosa é sua tomada de posição, uma vez que com ela ele expressa *uma* tomada de posição! (Cf. SPINOZA, 1959, §48-49). Quanto ao cético pirrônico, aquele que reivindica a suspensão de juízos como a única saída para a (suposta) impossibilidade de conhecimento, apenas mostra que vivencia uma flutuação de ânimo entre diferentes estados de percepção da realidade (SPINOZA, 2008a, III, pr. 17). Para Spinoza, o mestre da dúvida e o cético radical são dois exemplos de homens ignorantes que não capazes de construir um conhecimento adequado a respeito da realidade, e que ainda permanecem no plano imaginativo do domínio das conexões que perpassam e formam a nervura da Vida.

### CONCLUSÃO

Acima, mostramos que Spinoza dessacraliza o *Pentateuco* e a figura do patriarca Moisés, desqualifica a pretensão judaica da existência de um povo escolhido de Deus, insere o conhecimento profético dentro da forma de conhecimento mais inferior que existe, rejeita de modo absoluto a existência de milagres, e ainda mostra a imensa superstição e ignorância que acompanha a ideia do pecado original. Diferentemente de Richard Popkins, sustentamos que nenhuma dessas críticas tem um objetivo cético, ou seja, com nenhuma delas pretendeu Spinoza desacreditar as religiões reveladas, tal como afirma Popkins.

Concluindo: Spinoza caracteriza as Escrituras como um livro comum, obra que não nos informa sobre Deus mais do que outros fatos e livros são capazes de ensinar. Não há nada de excepcional em suas palavras. Conquanto ele conceda à Bíblia o estatuto de livro útil para a manutenção entre os homens de certa atitude de obediência perante a lei e a ordem social em determinados contextos, Spinoza sustenta que o grande mérito do livro, e que infelizmente poucos o reconhecem e o praticam, está em ensinar a necessidade de amar ao próximo da mesma forma que a si próprio, e também a necessidade de vivermos a vida de um modo absolutamente obediente à vontade de Deus. As observações de Spinoza sobre as Escrituras e todo

o campo da teologia expressam o viés absolutamente terapêutico de sua filosofia, pensamento que procura fazer o seu leitor olhar com maior clareza para o quadro histórico-político que vivencia, sugerindo a possibilidade de consolidação de uma vida não mais envolta em superstições e mentiras, mas na efetivação da beatitude e da verdadeira felicidade. Além disso, sua filosofia se esforça em mostrar os traços daquilo que aos seus olhos seria a verdadeira religião: o amor incondicional ao homem e à Natureza, e a incondicional entrega a Deus, Ser do qual somos apenas um modo de Sua expressão. A verdadeira vida religiosa, portanto, não separa, não isola, não discrimina ou concede qualquer privilégio ao homem em relação ao âmbito da Natureza e a tudo que nela existe, antes ela harmoniza o homem consigo mesmo e com a Natureza, reino a que pertence da mesma forma que tudo que nela se insere.



**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real:** imanência e liberdade em Spinoza. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

NADLER, Steven. **Spinoza:** a Life. New York: Cambridge, 1999.

POPKINS, Richard. **The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza.** Berkeley: University of California Press, 1979.

SPINOZA, Benedictus de. **Ethica.** Belo Horizonte: Autêntica, 2008a.

\_\_\_\_\_. **La reforma del entendimiento.** Buenos Aires: Aguilar, 1959.

\_\_\_\_\_. **Tratado Teológico-Político.** São Paulo: Martins Fontes, 2008b.



## TRADUÇÃO

### A RELAÇÃO MENTE-CORPO: VARIAÇÕES SOBRE UM TEMA DE SPINOZA <sup>1</sup>

PAOLO CRISTOFOLINI <sup>2</sup>

TRADUÇÃO DE FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA <sup>3</sup> e KÁCIA NATALIA DE BARROS SOUSA LIMA <sup>4</sup>

REVISÃO TÉCNICA DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO <sup>5</sup>

Onde se encontra a alma? Está dentro do corpo ou não? Todos os indivíduos são caracterizados por um corpo ou há corpos animados e corpos inanimados? E quando o corpo animado, que enquanto tal se caracteriza como vivente, cessa de viver, a alma onde termina? E enfim (mas sobre estes problemas se poderiam continuar durante um longo período de tempo) a alma do homem, isto é, as nossas mentes, dos únicos seres considerados capazes de razão, possuem um destino próprio, diverso daquele dos outros animais, dos vegetais, e dos chamados seres inanimados, ou não?

Justamente por permanecer, no momento, somente a este último problema, aquele relativo ao homem – a filosofia do século XVII, é para nós nesse caso específico aquela de Spinoza –, se faz necessário prestar contas com um confronto tradicional, que atravessou épocas: o confronto entre uma concepção da alma que ao término da vida sai do corpo para ir a um outro destino, costumeiramente ligado ao comportamento que o indivíduo teve em vida, ou que morre com o corpo. Esta segunda alternativa, minoritária na história do

pensamento ocidental, é aquela, para dizer com as palavras de Dante Alighieri, própria dos “*miseri seguaci*” [seguidores miseráveis] de Epicuro, “*che l’anima col corpo morta fanno*” [que a alma com o corpo morto fenece]. A outra, predominante, é aquela que podemos ver efetivamente representada na forma pictórica do “Triunfo da morte” [*Trionfo della morte*] no CEMITÉRIO MONUMENTAL DE PISA: ali se podem ver os corpos dos mortos exaustos na terra, a boca aberta; em cada uma destas bocas sai um menino despido, que é a alma, subitamente agarrada por um anjo ou um demônio; a segunda do juízo divino sobre aquela vida terrena que foi conduzida de forma virtuosa ou pecaminosa, daquele indivíduo: aquela alma sai da sua sede corpórea e andarà ora pela eternidade em uma outra sede, celeste ou infernal.

Em ambas as concepções, que sobrevive em outro lugar ou que morre, a alma é concebida como aquela que tem uma sede, que durante a vida do corpo é interna a ele. Na tradição filosófica ocidental se trata de uma ideia que, em um leque articulado de variantes, foi expressa primeiramente no *Timeu* de Platão e depois no *De Anima* de Aristóteles, nos quais as diversas partes do corpo são sedes de diversas formas de alma: uma alma vegetativa que está no ventre, uma alma sensitiva que está no coração e uma alma intelectual que está na cabeça.

Frente a tudo isto Spinoza exprime uma aversão a estas moradas, e escreve no escólio da proposição 35 da segunda parte da *Ética*: aqueles que “*animae sedes et habitacula fingunt, vel risum vel nauseam movere solent*” [forjam sedes e moradas para a alma, costumam provocar o riso e a náusea]. Portanto, para Spinoza, o primeiro ponto a refutar, é esta *fictio* [ficção] de uma sede da alma, seja mortal ou imortal, também

<sup>1</sup> Título original: *La relazione mente-corpo. Variazioni su un tema di Spinoza*. Publicado originalmente na revista *TEORIA – RIVISTA DI FILOSOFIA*, XXXII, 2012.2, p. 7-14. Publication authorized by the author and Mr. Adriano Fabris (Editor).

<sup>2</sup> Professor da SCUOLA NORMALE SUPERIORE DI PISA.

<sup>3</sup> Mestranda em Filosofia na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - CMAF/UECE e membro do GRUPO DE PESQUISA A FUNDAMENTAÇÃO POLÍTICA EM BENEDICTUS DE SPINOZA.

<sup>4</sup> Graduada em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e membro do LABORATÓRIO DE PESQUISA E ESTUDOS FOUCAULTIANOS - LAPEF.

<sup>5</sup> Professor do CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e Coordenador do GRUPO DE PESQUISA A FUNDAMENTAÇÃO POLÍTICA EM BENEDICTUS DE SPINOZA.

prescindida do seu racional ou puramente vegetativa.

Como podemos, portanto conceber, sem com isto localizá-la, a *mens humana*? Podemos analisar a questão examinando um texto significativo, a carta XV<sup>6</sup> no *editio princeps*: uma daquelas cartas a [Henry] Oldenburg, secretário da ROYAL SOCIETY, que está no centro das relações entre Spinoza e a comunidade científica do seu tempo (contém entre outros um diálogo indireto entre Spinoza e Boyle, os quais nunca se encontraram pessoalmente, mas se corresponderam através de Oldenburg com saudações e observações por vezes muito importantes). A situação existencial do homem é delineada, nesta carta, de forma eficazmente símile: “*Fingamus, jam, si placet vermiculum in sanguine vivere*” [Imaginemos agora que vive no sangue um vermezinho]. A posição deste vermezinho no sangue como seu ambiente único, e infinito do seu ponto de vista, é dada como perfeitamente correspondente àquela do homem nesta parte do universo que nos aparece infinita; e onde se suponha que o animalzinho seja dotado como nós de três qualidades – ou seja, de viver, de ser sensitivo e de raciocinar – podemos ver ali a exata representação do lugar do homem na natureza.

Em primeiro lugar, portanto, é necessário ter como coisa clara e estabelecida que o corpo humano seja parte da natureza; e em segundo lugar que a mente também o é; porque é na natureza que nós estamos situados, como foi definido no início da *Ética*, sob os dois atributos divinos da extensão e do pensamento (e somente estes dois são percebidos por nós dentre os infinitos atributos).

Na natureza há também *potentia* infinita. O homem é, nós somos, parte dessa natureza e enquanto pedacinho dessa extensão, somos também parte desse pensamento infinito.

Agora saímos desta *fictio* e vamos ao que escreve Spinoza no escólio da proposição 13 da segunda parte da *Ética* onde se fala em geral de todos os indivíduos, isto é de todos os corpos

compostos, os quais são todos animados, em diversos níveis: “*omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt*” [Ainda que em graus diversos, todos são animados].

Esta passagem induziu alguns dos mais argutos estudiosos, sobretudo, italianos a partir de Giovanni Gentile, a ler profundas ligações com as ideias de animação universal [*anima mundi*] presentes na filosofia do Renascimento italiano. Em particular se pode pensar no “Jantar das cinzas” [*Cena delle ceneri*] de Giordano Bruno; mas talvez de maneira ainda mais pertinente, no diálogo poético que faz em sequência a “Cidade do Sol” [*Città del Sole*] Tommaso Campanella, lá onde diz “*il mondo essere animal grande*” [o mundo é um grande animal]. São sugestões certamente importantes e que encontram neles a sua razão de hermenêutica histórica em todo o movimento do pensamento que está concentrado sob o tema do *panteísmo*, de inspiração tolândiana<sup>7</sup> e a partir daqui ele leu entre Bruno e Spinoza o enovelar-se de uma grande e apaixonante vicissitude da consciência europeia.

Aqui no entanto não estamos em um contexto que evoca a *anima mundi*, mas sim em um contexto que declara animados todos os indivíduos dentro do mundo. Para retornar ao *vermiculum* [vermezinho], é ele que é animado, não o sangue: este último constitui o espaço (extensão) dentro do qual se realiza a tensão infinita dos seres animados, e ao mesmo tempo é o *medium* [meio] dentro do qual se explica a presença do intelecto infinito.

Agora para entender corretamente a questão dos diversos graus, a passagem talvez mais aporética, de qualquer modo inquietante, é encontrada no escólio da proposição 57 da terceira parte da *Ética*, onde Spinoza reconhece o caráter de sencientes às bestas (e sim aqui nada de estranho), mas apoia este reconhecimento no fato já conhecido que é a origem da mente: “*bruta enim sentire nequaquam dubitare possumus, postquam Mentis novimus originem*” [desde que conhecemos a origem da mente, não podemos, de maneira alguma, duvidar do fato de que os animais sentem], depois que a origem da mente foi delineada, entre as proposições 11 e 13 da

<sup>6</sup> **NT:** Corresponde à carta 32 atualmente datada de 20 de novembro de 1665. Cf. SPINOZA, Benedictus de. *Correspondencia*. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988, p. 235-241.

<sup>7</sup> **NT:** Referente a Jonh Toland (1670-1722), filósofo racionalista e Livre pensador escocês.

segunda parte, somente em termos de origem e natureza da mente humana. Uma anomalia inegavelmente surge no texto, um ligeiro desequilíbrio, mas não é inexplicável. Na realidade, se tivermos em mente o breve prefácio que abre a segunda parte, Spinoza ali declarou explicitamente não estar pronto para tratar de todas as modalidades de explicação da natureza divina, mas apenas da que considera a nossa mente e a nossa possibilidade de ingressar na beatitude. A partir daqui podemos compreender, nesta passagem sobre o sentir das bestas, como o autor efetuou um tipo de transposição que vai no entanto em direção de uma mais completa representação do lugar do homem e da sua mente na totalidade das coisas.

Agora com base nas citações da segunda parte, nós costumamos simplificar a leitura e considerar a nossa mente como *constituída* [*costituita*] da ideia do nosso corpo. Mas é preciso ir além desta simplificação corrente e ler corretamente: a ideia do corpo não é a mente, mas é o *primum* [em primeiro lugar] que a constitui. A partir deste *primum* se seguirá o início de uma quantidade indefinida de outras ideias de coisas, todas as que contribuem para constituir e para enriquecer nossa mente: as percepções do mundo externo, as imagens, os dados da extensão, os pensamentos abstratos e as noções racionais.

O *primum* é uma ideia, e nós podemos nos perguntar: é na dimensão ativa ou na dimensão passiva? Se considerarmos que se encontra no recém-nascido, na pessoa que apenas percebe, a resposta é uma só: estamos no âmbito da passividade. O *primum* como ideia deste dado corpo existente em ato, é o primeiro e mais elementar grau da mente.

Se agora considerarmos os diversos graus da animação que Spinoza reconhece para os indivíduos, necessita começar do *conatus*, ou seja, da tensão em virtude da qual cada coisa tende a perseverar em seu ser, segundo a necessidade de sua natureza. Deve-se, pois elevar daquilo que em linguagem mais moderna vem sendo chamado “instinto de conservação de todos os seres vivos”, para chegar à sensibilidade ou sensibilidade dos animais; e por fim ao homem que além de ter em si estes

inferiores níveis de animação possui também a capacidade de raciocinar.

Voltando a nossa larvazinha, com efeito, os graus são dois, um elementar (o grau do sentir) e acima deste o grau da razão: o grau do *perceptum* e do *conceptum*. Mas isso não basta se tivermos lido bem aquilo que quer dizer a frase pela qual “*omnia individua<sup>8</sup> quamvis gradibus diversis animata sunt*” [Ainda que em graus diversos todos os indivíduos são animados].

Aqui há um conceito que não podemos deixar escapar, sempre ali, na segunda parte entre as proposições 11 e 12, lá onde Spinoza fala da mente: aparecem ali, de fato, as mentes das coisas, a “*aliam rerum mentes*”.

Agora, a mente de um objeto que possui as características do indivíduo (ou seja, a regularidade das relações recíprocas de movimento e quietude entre as partes que a compõem) não é constituída da ideia do seu corpo, mas é constituída da ideia que deste corpo há em Deus. Visto que em Deus há o conceito de todas as coisas, todas as coisas são animadas em Deus. Deus, enquanto concebido sob o atributo da extensão, tem as ideias de todos os corpos, e enquanto concebido sob o atributo do pensamento tem as ideias de todas as mentes. As nossas mentes são, como ideia, em Deus. Todos os objetos, todas as coisas, todos os indivíduos são parte de Deus enquanto natureza divina, enquanto infinita; este é o sentido spinozano da animação universal e da contribuição da mente a todas as coisas. A passagem aos diversos níveis ou graus é pois essencial.

No escólio<sup>9</sup> da proposição 11 da segunda parte, lemos uma afirmação que se refere unicamente à mente humana: esta é parte “*infiniti intellectus Dei*” [Infinito intelecto de Deus]. A minha mente, a sua mente fazem parte do infinito intelecto divino. Não a mente de um objeto dito por nós inanimado ou de uma besta, porque é do intelecto que se fala, e, portanto o discurso considera apenas a mente humana, enquanto tem em si o poder de desdobrar a atividade intelectual.

<sup>8</sup> **NT:** Este termo não se encontra na citação anterior.

<sup>9</sup> **NT:** A citação encontra-se no *corolário* (e não no *escólio*) da proposição 11 da parte 2 da *Ética*.

A este propósito é categórico o axioma II da segunda parte: *Homo cogitat* [O homem pensa]: todas as coisas são animadas; ou seja, os animais sentem, mas o fato do pensar é reconhecido somente ao homem.

Abro um parêntese de análise filológica do texto: na edição crítica datada de 1925 de [Carl] Gebhardt, estão inclusas, entre colchetes, muitas adições encontradas da coeva tradução holandesa de [Jan Hendrik] Glazemaker. Ali o axioma *Homo Cogitat* é complementado por um suposto esclarecimento, entre colchetes, que traduzido em italiano soa assim: “em outros termos nós sabemos que pensamos”. Ao trabalhar uma nova edição crítica da *Ética* estou convencido, a partir desta passagem, e depois também refletindo sobre muitas outras, que as numerosas interpelações aceitas por Gebhardt e pelos editores e tradutores que naquele momento o seguiram são frutos da cultura de Glazemaker, o qual, sendo um excelente amante da filosofia cartesiana, sentia evidentemente a necessidade de explicar o texto reportando-o dentro daquele universo de pensamento. No caso do *Homo cogitat* lhe parecia evidentemente oportuno referir-se ao *Cogito ergo sum*, mas é um caso entre tantos de tradutores/traidores, dado que a impoção spinozana é objetivista ao oposto daquela cartesiana, e o *cogito* com o seu caráter de fundamento da certeza a partir do eu lhe é estranha. Isto me induziu a uma edição crítica que leva em conta a *versio belgica* [versão belga] somente quando essa pode funcionar como suporte útil para complementar lacunas ou incongruências gramaticais e sintáticas do original. Mas deve ficar bem claro que o título de *editio princeps* cabe exclusivamente à versão latina do autor.

Fechado esse parêntese filológico-crítico, retornemos ao *Homo cogitat*: ter mente não significa pensar, esse é um ponto que deve estar claro depois que somos confrontados com o conceito de “mentes das coisas”; e além disso, depois de reconhecida a observação sobre o sentir das bestas, que implicitamente exclui o pensar.

A alegoria do *vermiculum* daquela carta apresenta o seu ser animado aos três níveis correspondentes àqueles do homem: o viver, o

sentir e o pensar. Se fosse somente uma besta (como são, geralmente, os vermes), chegaríamos somente ao nível do sentir; mas tem também, como já vimos, um nível inferior no qual se encontram todos os outros indivíduos que nós chamamos ordinariamente “inanimados”. Agora uma vez que cada corpo é individual, composto dotado de uma regularidade de relações recíprocas entre as suas partes, o problema da morte e aquele tradicional da imortalidade da alma ou da mente será posto a partir daqui: a morte do corpo é a decadência desta regularidade de relações. Mas faz sentido, e que sentido tem, falar como é na tradição de não uma, mas de muitas religiões, de imortalidade da alma humana? Aqui a posição de Spinoza, herético no sentido mais pleno do termo, não é simplista, nem em sentido aquiescente contrário a opinião comum nem em sentido de desprezo libertino. A imortalidade no sentido do *Fédon* platônico e depois no da tradição cristã, por ele é expressamente negada como uma compreensão do tema da eternidade dentro daquela duração indefinida. Isto, no entanto, não exclui o problema da sobrevivência da mente humana com respeito ao corpo.

“*Mens humana non potest cum Corpore absolute destruí; sede jus aliquid remanet, quod acternum est*” [A mente não pode ser absolutamente destruída juntamente com o corpo, dela permanece algo que é eterno]. Isto nós lemos na proposição 23 da quinta parte, portanto todos os indivíduos têm mente, porque a mente é a ideia de cada corpo que é presente em Deus, mas nem todos os indivíduos possuem uma vida depois da morte. Os homens enquanto indivíduos pensantes, a têm, mas em que sentido? Significa que a mente continua a pensar? Então voltaremos ao modelo mental das religiões reveladas.

A explicação começa aqui: a eternidade é em Deus. Mas a eternidade que é em Deus é também nas coisas: esta mente infinita, divina, conserva a ideia da *Abadia do Monte Cassino* antes de sua construção e depois de sua destruição. As mentes dos homens que a construíram, as mentes dos homens que a visitaram; os pensamentos, os saberes que ali foram debatidos e que ali foram propagados;

tudo isto é mente, ou seja, alma, não interna a este ou aquele corpo, não migrada ou migrante nesta ou naquela sede, mas presente na realidade viva das coisas.

Deus, enquanto corpo (ou seja, enquanto pensável sobre o atributo da extensão) contém a essência do corpo *sub specie aeternitatis*. É esta expressão *sub specie aeternitatis*, aquela que Spinoza emprega quando deseja falar da verdade eterna da razão, das noções matemáticas em primeiro lugar, e depois das ideias das essências das coisas, as quais nós podemos atingir graças ao terceiro gênero de conhecimento. Ora, se da nossa mente permanece qualquer coisa que é eterno, nós devemos referir-nos àquelas partes da *Ética* nas quais o próprio Spinoza diz que as verdades racionais, tudo que pertence à razão, toda a matemática que nós sabemos é independente da duração do meu corpo: a eternidade, por exemplo, do teorema de Pitágoras, que é na minha mente e que sobrevive à duração da existência do meu corpo, e de cada corpo.

Isto seria um modo de conceber a eternidade da minha mente, um modo que, pois pode não me ser de todo satisfatório, dado que se trata de uma eternidade abstrata, que prescinde da minha individualidade. Mas em Spinoza há mais, porque fala da nossa mente, de cada um de nós: ver o escólio da preposição 23 da quinta parte: “*Quamvis itaque non recordemur non ante Corpus extitisse, setimus tamen Mentem mostram, quatenus Corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, et hanc ejus existentiam temporare definiri, sive per durationem explicari non posse*” [Assim, embora não nos recordemos de ter existido antes do corpo, sentimos, entretanto, que a nossa mente, enquanto envolve a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade, é eterna, e que esta existência da nossa mente não pode ser definida pelo tempo, ou seja, não pode ser explicada pela duração].

Aqui não estamos frente a eternidade racional dos saberes e da verdade, que podemos tomar como um dado objetivo, independente do nosso ser ou não ser, mas estamos frente a declaração explícita que nós sentimos como eterna atividade específica, a qualidade ativa do

nosso próprio movimento mental. E este nosso sentir (e experimentar) não é dado por Spinoza como uma ilusão subjetiva, mas como um modo correspondente a uma verdade de fato, e esta verdade de fato retorna no último escólio da *Ética*, no qual se dá a diferença entre *sapiens* e *ignarus*. O ignorante vive sem ciência de Deus, de si, das coisas. Mas o sábio, justamente porque de tudo é ciente, desfruta de uma vida que com razão, pode-se dizer eterna.

Quem, então, se sente eterno e com razão pode considerar que esse seu sentir corresponda ao verdadeiro? O filósofo que escreveu a *Ética* sim, certamente, mas não basta. Deve-se pensar, para bem interpretar o pensamento spinozano, que todas as mentes humanas, inclusive as mais modestas que desempenharam e que desempenham um papel justamente ativo com as forças individuais e com os pensamentos, sentem a eternidade. Trata-se do propagar-se de um impulso ativo, aquele pelo qual nós somos parte do infinito intelecto humano.





## NOTA INTRODUTÓRIA:

### **LE PROBLÈME MORAL DANS LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA**

(VICTOR DELBOS)

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO \*

**É**tienne Marie Justin Victor Delbos nasceu em 26 de setembro de 1862 na cidade de Figeac (França) e faleceu em Paris em 16 de junho de 1916. Foi nomeado professor na *Université de Paris* (Sorbonne) em 1902 e ali lecionou até o ano de sua morte em 1916. Delbos tornou-se célebre e bastante conhecido em França e no resto do mundo pelas suas obras sobre Immanuel Kant e Benedictus de Spinoza. Do primeiro traduziu o texto *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* [*Fundamentos da metafísica dos costumes*] em 1907. Sobre Kant também publicou em 1903 o *Essai sur la formation de la philosophie pratique de Kant* [*Ensaio sobre a formação da filosofia prática de Kant*], no qual faz uma análise do desenvolvimento da doutrina moral kantiana. Por este ensaio “exerceu alguma influência sobre os estudos kantianos na Itália” (CENTRO..., 1986, p. 317)<sup>1</sup>. Delbos inicia e termina sua bem sucedida carreira de “historiador de grande valor e um teórico da ciência histórica” (VERHAEGHE, 1933, p. 555)<sup>2</sup>. com textos sobre Spinoza, publicando em 1893 seu primeiro texto: um artigo intitulado *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza* [*O problema moral na filosofia de Spinoza*]. Este artigo é uma parte destacada do seu primeiro livro a ser publicado neste mesmo ano: *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme* [*O problema moral na filosofia de Spinoza e na história do spinozismo*].

É também sobre Spinoza o último livro que publica em 1916: *Le spinozisme – Cours professé en Sorbonne em 1912-1913* [*O espinosismo – Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*]<sup>3</sup>. E são justamente estes dois livros de Delbos que levarão Alexandre Matheron a escrever um artigo intitulado *Les deux Spinoza de Victor Delbos* [*Os dois Spinoza de Victor Delbos*], no qual afirma que o processo de análise da doutrina spinozista efetuado por Delbos sofreu uma transição, passando de um “*Spinoza grosso à un Spinoza minuto*” (2011, p. 439, grifos do autor).

Enquanto no primeiro livro, *Le problème moral*, Delbos estuda a influência de Spinoza no pensamento filosófico posterior, em especial na filosofia alemã, acompanhando a “[...] interpretação alemã do espinosismo tendo como horizonte a filosofia prática kantiana [...]” (CHAUI, 2002, p. 9-10), no seu último livro, *Le spinozisme*, a análise de Spinoza efetuada por Delbos irá “[...] distanciá-lo definitiva e totalmente do pensamento alemão [...]” (CHAUI, Op. Cit., p. 10), inaugurando “[...] na França, os estudos da filosofia de Espinosa enquanto obra autônoma, dotada de sentido em si mesma.” (CHAUI, Op. Cit., p. 7). E esta análise original que Delbos efetua, ou seja, analisar a doutrina de Spinoza a partir de sua *opus magna* a *Ética – demonstrada em ordem geométrica*, vai também inaugurar o que viria posteriormente a ser denominado de “história estrutural da filosofia”. Segundo Matheron, “[...] o método assim constituído, com o desenvolvimento multiforme do que Delbos denomina de “uma crítica imanente”, que ele caracteriza pelo foco exclusivo na compreensão das obras do espírito

\* Professor da graduação em FILOSOFIA e do CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e Coordenador do GRUPO DE PESQUISA A FUNDAMENTAÇÃO POLÍTICA EM BENEDICTUS DE SPINOZA.

<sup>1</sup> Cf. o original: “*ejerció alguna influencia sobre los estudios kantianos em Italia*”.

<sup>2</sup> Cf. o original: “*historien de grande valeur et un théoricien de la science historique*”.

<sup>3</sup> Deste livro foi publicado em 2002 uma tradução em português realizada por Homero Santiago do GRUPO DE ESTUDOS ESPINOSANOS – GEE (ver Referências bibliográficas).

humano estudando-as nelas mesmas e por elas mesmas, restaurando a sua lógica interna e ligando-os às suas causas, sem as referir a normas exteriores a elas para julgá-las” (2011, p. 440)<sup>4</sup>.

O artigo do qual se publica a tradução, *Le problème moral dans la Philosophie de Spinoza*, foi publicado no tomo I da revista intitulada *Revue de Métaphysique et de Morale* [Revista de Filosofia e Moral] no ano de 1893. Como já dissemos acima e o próprio autor aponta em nota, trata-se de uma parte destacada do seu livro que sairia neste mesmo ano, o capítulo 10, que encerra a primeira parte da obra na qual o autor, após desenvolver sua análise nos nove capítulos anteriores, apresenta suas primeiras conclusões sobre o problema moral na filosofia de Spinoza.

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO  
INVERNO DE 2013



#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERTHE, Verhaeghe. *Bibliographie de Victor Delbos* (1862-1916). **Revue Néo-scholastique de Philosophie**. 35<sup>o</sup> année, Deuxième série, Louvain, n. 40, p. 555-564, 1933.

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS DE GALLARATE. **Diccionario de Filosofos**. Madrid: Ediciones Rioduero, 1986.

CHAUI, Marilena. *Apresentação*. In: DELBOS, Victor. **O Espinosismo**. Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso, 2002. P. 7-14.

DELBOS, Victor. *Le problème Moral dans la Philosophie de Spinoza*. In: **Revue de Métaphysique et de Morale**. Tome I. Paris, Librairie Hachette, p. 126-139, 1893.

DELBOS, Victor. **O Espinosismo**. Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso, 2002.

DURTELLE DE SAINT-SAUVEUR, E. *Notes Bibliographiques*. In: **Revue d'histoire de l'Église de France**. Paris, tome 19, n. 83, p. 248-269, 1933.

MATHERON, Alexandre. *Les deux Spinoza de Victor Delbos*. In: \_\_\_\_\_. **Études sur Spinoza et les Philosophies de l'Âge classique**. Lyon: ENS Éditions, 2011. p. 439-445.



<sup>4</sup> Cf. o original: “[...] la méthode ainsi constituée, avec le développement multiforme de ce Delbos appelle une ‘critique immanent’, qu’il caractérise par le souci exclusif de comprendre les oeuvres de l’esprit humaine en les étudiant en elles-mêmes et pour elles-mêmes, en restituant leur logique interne et en les rattachant à leurs causes, sans les référer à des normes extérieures à elles pour les juger”.

# TRADUÇÃO

## O PROBLEMA MORAL NA FILOSOFIA DE SPINOZA<sup>1</sup>

VICTOR DELBOS

TRADUÇÃO DE MARTHA DE ARATANHA \*

REVISÃO TÉCNICA DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO \*\*

O problema moral, tal como Spinoza concebeu, consiste em eliminar todas as denominações extrínsecas que relacionam a atividade humana a fins transcendentais e imaginários, para achar denominações intrínsecas, absolutamente verdadeiras, que expressem o âmago da nossa natureza e a relação real de nosso ser com o Ser: então, isto só pode ser resolvido por um sistema. O sistema, que, por conseguinte Spinoza edificou, consiste em colocar *a priori* a Razão ontológica como a medida de tudo. O que não está na Razão, o que não é fundamentado por ela, é só uma ilusão e um nada: nenhuma coisa pode ser admitida, nenhuma coisa pode ser dada como boa por uma qualificação exterior ou por vontade contingente. Uma coisa só é boa, se, podendo ser afirmada absolutamente, existe necessariamente por uma potência inteligível interna. Mas também uma coisa só é boa se não está fora de nós, se nos concerne diretamente e se nos interessa. Consequentemente, nossa melhor e mais certa maneira de conceber a Razão é de concebê-la aplicada à vida: a suprema verdade, de onde decorre toda a doutrina, é a afirmação absoluta da vida. É verdade, é útil tudo que exprime a vida, o que a sustenta e a completa; é falso, é prejudicial tudo o que desnatura a vida, o que a rebaixa ou a diminui.

A Metafísica só pode e só deve existir para compreender e glorificar a vida: a Metafísica é uma Ética.

Assim se explica o sistema de Spinoza. É um idealismo, já que estabelece na origem, pela própria definição de “causa de si”, a identidade entre o pensamento e a existência, entre o Ser racional que é em si e o Ser real que é por si. Apenas ele é um idealismo concreto, isto é, que ele se recusa a fazer da existência um não-ser, uma simples aparência, e que ele a funde imediatamente na essência. Ele coloca a verdade, ao mesmo tempo, na ideia e na coisa, na ideia tal como concebida pelo entendimento, purificado de todo elemento sensível e imaginário, na coisa tal como ela é realmente, sem mistura nem corrupção. Ele lembra o platonismo pelo esforço que faz em colocar, antes do próprio ser, a inteligibilidade do ser; ele lembra o aristotelismo pela preocupação de levar em consideração o que é dado, o que se manifesta. Ele se apresenta, contudo, como diretamente oposto às doutrinas antigas, e procura justificar a noção da individualidade humana. Trabalhando para se aprofundar, a razão ontológica se desprende de toda ideia de fatalidade externa; ela entende, não se submete, mas se coloca; ela toma consciência do que existe nela de subjetividade profunda e de liberdade interna. A obra filosófica de Spinoza, apesar de tudo que já foi dito, tende mesmo a afirmar o indivíduo.

Se esta tendência pode se desenvolver e se completar em um sistema, é certamente graças a Descartes. A lógica geométrica de Descartes teve como resultado descartar e substituir a lógica antiga pela lógica do conceito. Ela eliminou da ciência todas as noções específicas com as quais se tentava resolver os objetos reais.

<sup>1</sup> Este artigo é um capítulo de um livro que deve aparecer brevemente com o título: *O Problema Moral na Filosofia de Spinoza e na História do spinozismo*.

\* Formada em ENGENHARIA ELETRÔNICA pela UFRJ. Organizadora de um GRUPO DE ESTUDOS sobre a obra de Spinoza no Rio de Janeiro e membro do GRUPO DE PESQUISA A FUNDAMENTAÇÃO POLÍTICA EM BENEDICTUS DE SPINOZA. Tradutora de francês e inglês.

\*\* Professor da graduação em FILOSOFIA e do CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e Coordenador do GRUPO DE PESQUISA A FUNDAMENTAÇÃO POLÍTICA EM BENEDICTUS DE SPINOZA.

Por sua vez, Spinoza tenta eliminar da filosofia moral todas as noções análogas com as quais se tenta resolver a vida. Fala-se de bem supremo, de perfeição exemplar: nada é mais inútil do que estes tipos transcendentais que são propostos ou que são impostos ao homem; nada é mais tirânico do que a pretensão de tentar encaixar o homem em gêneros: o homem tem nele seu modelo, que é ele mesmo, com sua natureza, seu desejo de ser, sua necessidade de felicidade; o homem não pertence a um gênero, ele tem o seu próprio gênero, *sui generis*; não há hierarquia que possa tirar os seres de seus lugares e fixá-los arbitrariamente em outras posições: cada ser, pelo que ele é, está em sua posição. É necessário, então, quebrar todas estas estruturas convencionais nas quais, quer queira quer não, querem aprisionar uma humanidade desfigurada, e em vez de imaginar uma razão inimiga do homem, que ela absorve e reduz a nada, reconhecer que todo homem é uma Razão. Ao idealismo antigo, que se fundava antes de tudo sobre a necessidade lógica e estética dos universais, e que era sempre mais ou menos forçado a admitir no indivíduo alguma contingência, Spinoza substitui, sob a influência de Descartes, um novo idealismo que exclui como ilusórias as ideias universais de gênero e de espécie e que afirma, em primeiro lugar, a necessidade racional do indivíduo. Em vez de se sacrificar à beleza ou à regularidade da ordem e de ficar fora do sistema que ele poderia perturbar, o indivíduo declara inconsistente a ordem que não o compreende e se estabelece energicamente no centro do sistema que ele mesmo desenvolve.

Sem dúvida, a diferença entre estas duas concepções está nas diferentes maneiras de entender o Pensamento. O Pensamento, segundo os antigos, o Pensamento que se pensa, funda sua unidade sobre sua homogeneidade absoluta. Ele só conhece essencialmente ele mesmo, segundo o princípio que o semelhante pode somente conhecer o semelhante. Ele é o Ser determinado por excelência, o Ser completo, o Ser perfeito, cujo ato puro é a reflexão sobre si. Ele é incomparável, pois é o último termo de toda comparação. Se ele age sobre os seres, não é por impulso, mas por atração, que não é por um contato direto, mas pela influência que

exerce, ao longo de toda natureza a perfeição dos modelos que mais ou menos o imitam: de tal sorte que ele é o supremo artista da obra de arte que se efetua nas coisas. O Pensamento divino, tal como o concebe Spinoza, é um Infinito que não poderia se pensar, que, em vez de se pensar eternamente, produz eternamente os seres; ele é incomparável porque o que é por ele não poderia ser como ele. Ele não é então um objeto determinado que pudesse servir de modelo original e fazer da natureza a sua cópia. Ele não é a causa final, a causa transcendente que se mantém a distância das coisas que ele move; ele é a causa eficiente e imanente, que sustenta imediatamente as coisas de sua ação. Ele é uno com aquilo que engendra; mas o que ele engendra é outra coisa que não ele: não é a noção universal, é o indivíduo; e entre ele e o indivíduo nada se interpõe. A realidade, então, não é uma obra de arte que se organiza segundo fórmulas: ela é uma ordem viva de afirmações individuais, um sistema de inspirações singulares. O Pensamento divino é indiferente a tudo, isto é, a todas as qualificações gerais pelas quais se vêm de fora para nomear os seres; ele não é indiferente aos indivíduos que ele determina a ser, e que, por assim dizer, ele chama pelo nome.

O que é então eterno no Pensamento divino, são inicialmente as Ideias individuais, as “Essências particulares afirmativas”; em seguida, para que haja uma unidade inteligível, são as relações entre essas Ideias, entre essas Essências. Mas estas relações não são mais as relações de hierarquia entre os tipos gerais; são relações de comunicação entre os indivíduos, fundadas sobre suas propriedades comuns, relações de afinidade e de parentesco. O indivíduo se compreende e se aperfeiçoa pelo que é do indivíduo: então, ele é sempre a medida da ordem na qual ele entra, ou melhor, da ordem que ele contribui a instituir. Assim, o que Spinoza leva ao absoluto no Pensamento divino, é, junto com a afirmação do ser individual, a concepção moderna da lei. A lei não é uma forma universal de explicação, mais ou menos exterior ao seu objeto, ela é a relação imanente, imediata, que une as coisas singulares; ela é a expressão do ato pelo qual os indivíduos se completam e se unem, pelo qual eles exprimem na diversidade de suas existências a

unidade essencial do Ser infinito. Também, ela tem mais que um valor simbólico ou representativo: ela é verdadeiramente uma potência que o homem pode se apropriar, concebendo-a como um encadeamento dialético de ideias, como um princípio de coesão sistemático, agindo segundo ela como se fosse ela. O indivíduo que compreende claramente a lei necessária da natureza se compreende a si próprio por ela: ele não se submete à ordem, ele a faz.

Desta unidade eterna, na qual o ser e a lei se interpenetram a ponto de parecerem idênticos, a Geometria é a tradução adequada e certa. A Geometria é a própria verdade, precisamente porque ela não admite a verdade, isto é, uma espécie de tipo universal ao qual se subordinarão suas demonstrações, porque ela está toda em sua marcha racional, e exclui rigorosamente todas as qualificações extrínsecas. Ela é a verdade porque ela deduz as noções umas das outras por suas respectivas propriedades, só levando em conta o que elas contêm, porque ela não altera em nada os objetos aos quais se aplica e os considera como inteligíveis. A ideia considerada pelo geômetra é ao mesmo tempo em que clara e distinta essencialmente individual: ela tem um sentido determinado que não podemos nem amplificar, nem reduzir, que é a sua propriedade interna. E quando ela entra na ordem da dedução, ela não se reduz, ao contrário, ela se desdobra e se valoriza. Portanto, não existe verdade distinta das ideias: a verdade é unicamente a unidade lógica das ideias.

E pela mesma razão, também não existe moral, se a entendemos como uma arte humana que deve se sujeitar às regras e ter por objeto alguma qualidade universal; não existe moral, isto quer dizer que não há uma disciplina exterior que tenha validade de legalidade prática que possa se impor ao ser unicamente pela força de suas sanções; enfim, não existe moral porque os preceitos que lhe estão subsumidos dizem respeito a noções abstratas que não possuem conteúdo real, que acabam por ser indiscerníveis e por deixarem se dissolver no vazio de sua generalidade a distinção formal do bem e do mal. O maior esforço de virtude individual consiste em negar a moral.

É então ao seu próprio ser que o homem deve retornar; quando ele se afasta de si mesmo, ele se afasta de Deus. Além disso, o homem jamais pode se separar de sua natureza e de suas inclinações: ele está sempre presente nele mesmo em tudo o que faz, em tudo o que ele é. Todos os seus atos, quaisquer que sejam, relevam esta tendência de perseverar no ser, que é sua própria essência. Ele é todo constituído pelo seu desejo de viver, e é este desejo que, na medida da sua potência interna, cria seu objeto. Ele é, então, enquanto indivíduo, plenamente autônomo, porque o desejo pelo qual ele existe depende apenas de si mesmo, porque este desejo, ao invés de ser determinado, como pensavam os antigos, pelo desejável que o atrai, determina a si mesmo o que considera desejável. Em outras palavras, o desejo vale por si mesmo e não pelo que persegue; ele tem seu fim nele mesmo e não nas coisas aos quais se aplica: ele encontra seu objeto adequado quando ele apreende a si mesmo em seu princípio e como sua raiz: ele é, então, a identidade do indivíduo consigo mesmo. Por conseguinte, na natureza, tudo só faz sentido em relação ao indivíduo: é bom aquilo que o indivíduo persegue, é mau o que o indivíduo repele. É em vão tentar qualificar o universo e a vida em geral: toda a significação do universo e todo o interesse da vida estão no indivíduo.

Entretanto, de onde vem a inquietude e o sofrimento se o indivíduo é o centro de tudo? Eles vêm precisamente porque o homem trabalha para realizar o que não é ele, o que, por consequência, o nega. Ao invés de se constituir no que ele é verdadeiramente, ele procura ultrapassar a si mesmo; ao invés de ser pura afirmação de si, ele quer se afirmar por objetos alheios; ser finito, ele é impaciente com os limites que encontra, ao invés de sentir intimamente a alegria de ser com o que ele tem. O desejo, que é a sua essência, se determina, não por ele mesmo, mas sob a influência de causas exteriores: ele se aliena em cada um dos objetos que o afeta; ele se quebra em uma série incoerente de tendências que se opõem entre si, e acabam por se opor a ele. Então, começa uma vida de mentiras, de incertezas e de contradição. Então, todas as crenças que engendram ou sustentam a moralidade se encontram desfiguradas. É no

finito que se pretende apreender o infinito, isto é, buscar todo o prazer e todo o bem; e como o finito não será suficiente para satisfazer a alma, nós o prolongamos numa infinitude enganadora sugerida pela imaginação. Ao invés de ver em Deus a medida de tudo, a medida suprema que não pode ser mensurada, se decide, por meio de uma impressão sensível ou por um interesse momentâneo, o valor definitivo das coisas; se imagina uma lei de finalidade pela qual a Providência se empenha em prover a todas as necessidades, e as decepções que sentimos não nos deixam outra alternativa senão a resignação dolorosa ou a revolta impotente. Como nada parece definido, se imagina que as lacunas da ordem natural são para Deus e para os homens, ocasiões excepcionais de agir: de Deus e do homem se espera ações espetaculares que ordenem melhor o universo. Como nada parece determinado, se empurra o ser no sentido da indeterminação mais radical; se coloca na origem de tudo potências indiferentes, que chamamos de vontade divina ou vontade humana, igualmente capazes de tudo fazer e de tudo desfazer: se traveste a liberdade em livre arbítrio, o ato pleno em faculdade vazia, a firme razão em capricho indeciso. Deste modo, generalizamos e colocamos no absoluto o que a vida sensível contém de negação: o indivíduo apreende nele o que lhe é o mais completamente alheio, e é com isto que faz seu Deus.

Não é de surpreender que uma existência que está tão completamente fora da verdade, se sinta rapidamente fora da paz e da alegria. Não conhecendo o que ele é, o homem não pode conhecer melhor o que são os outros, e pelos bens fictícios que o fascinam, ele trabalha para destruir suas individualidades assim como faz com a sua: ele pretende fazer deles instrumentos de suas fantasias, tratá-los como meios. Nós os vemos, naturalmente, se voltarem contra ele, e opor suas forças à dele; daí estas lutas de todos os dias que dilaceram tão dolorosamente a humanidade; daí também, a causa das misérias que estas lutas causam, a ideia de tentar uma nova via, de ter outra conduta. É necessário restaurar a unidade destruída. Mas restaurar significa continuar a concebê-la sob as formas da sensibilidade, continuar a procurar o supremo

remédio ao mal nas limitações da lei? O grande erro da maioria dos teólogos e filósofos, segundo Spinoza, é de crer que a lei que comanda, pode, unicamente porque é a lei, nos conduzir à salvação. E este erro se apoia primeiramente sobre a falsa concepção de uma vontade livre, que poderia por uma decisão categórica se inclinar tanto para o bem como para o mal; ela se apoia, além disso, sobre uma falsa assimilação da vida moral à vida social. A lei imperativa só tem valor completo na ordem civil, que não inclui a totalidade do indivíduo; ela supõe uma atividade que se distingue dela e que encontra nela seu limite; então, ela está sempre em algum lugar exterior ao indivíduo que ela governa; ou então, se admitimos que ela penetre inteiramente o indivíduo, o que quer dizer, senão que o indivíduo é a lei viva? Quando invocamos a lei para controlar a potência interior do indivíduo, só fazemos aguçá-lo o sentido do mal, estimular a tentação. A lei, é o pensamento do erro possível, é a lembrança da falta cometida, é a imagem obsessiva do pecado; a lei é o pecado. Com a lei que é dada como absoluta se introduz no homem já dividido um princípio de cisão mais profunda: os sentimentos naturais são pervertidos; existem alegrias más, existem tristezas boas; o homem estando mais disposto a se submeter quando está abatido, faz do seu prazer uma vergonha, e de seu sofrimento um mérito; o esmagam com a ideia de provação e de expiação. A lei assim imaginada para reprimir a sensibilidade se cerca e se fortifica de toda sorte de representações sensíveis; sob a forma da lei, é uma potência tirânica que imaginamos, se opondo caprichosamente aos nossos caprichos, violentamente às nossas violências. Não é esta a unidade que a alma precisa. É ao contrário, a dualidade irreduzível de duas forças alheias que se combatem sem tréguas, que só se penetram no sofrimento e só se aniquilam na morte. Que cesse então o reino da servidão e da lei; que advenha o reino da liberdade e do amor.

Assim toda fórmula de moralidade aparece como inútil: é mais exatamente destruir a moralidade do que procurar a fórmula. A virtude não é um fim exterior que nós possamos perseguir por meios distintos dela: a virtude está tanto nos meios como no fim: ou melhor, a

virtude é o próprio esforço do homem que chega, pela consciência de si, à sua plena autonomia. Portanto, não é pela abnegação que o homem poderá se restaurar no seu ser; mas ao contrário, por uma completa afirmação de sua natureza. Sempre e em toda parte, o homem vai procurar o que lhe é útil, e é também tão ilusório quanto ilegítimo propor a ele um bem que não seja o seu bem. Mas como passar de uma vida de mentiras para uma vida verdadeira? Por uma transição natural e contínua. Enquanto na vida de mentiras apresentam a submissão à lei como uma ruptura com os desejos, é preciso reconhecer antes que é o desenvolvimento do desejo que conduz à vida verdadeira. Há na existência dada um princípio sólido que faz com que possamos ultrapassá-la sem destruí-la: a tendência a perseverar no ser, que está dispersa na multiplicidade incoerente dos objetos exteriores, trabalha para se reconquistar e se reconstituir; ela se fortifica e se libera à medida que ela se transpõe a uma nova ordem, que é a ordem da razão; é pela razão que ela consegue reagrupar sob uma unidade firme os elementos que a compõem; então ela transforma em ideias adequadas, que são sua própria potência, as ideias inadequadas, que são sobretudo a potência das coisas; ela atrai, para retomá-la, toda a força que ela tinha inutilmente espalhado ao redor. Mas esta libertação somente é possível porque a vida sensível não se sustenta só por si mesma; por mais que a paixão divinize o seu objeto: ela não poderia dar o ser ao que não tem ser. As relações empíricas ou imaginárias que a sensibilidade estabeleceu caem pela sua própria fragilidade: só há consistência nas relações estabelecidas pela razão. Porém, as relações estabelecidas pela razão são verdadeiras, porque elas unem os seres por suas propriedades positivas e constitutivas, porque elas mostram em cada ser a necessidade que o faz ser e que o faz ser assim, que o torna, num certo sentido, indestrutível e inviolável. O homem que concebe este tipo de relações não está mais exposto a afirmar o que é ilusório, a negar o que é real; doravante ele não se coloca em contradição nem com a natureza, nem com seus semelhantes; ele sente que as afirmações verdadeiras, que são os próprios seres, não poderiam se excluir, pois elas

são as afirmações, que necessariamente elas devem se compreender, e que enfim, a lei universal que rege o mundo é a unidade lógica destas afirmações. Donde segue que a sabedoria está na ciência, não nesta ciência abstrata e separada de tudo que não seja um jogo de ideias, mas na ciência da vida, que no fundo é a vida consciente dela mesma. Donde segue ainda que o entendimento é a maior potência da natureza, que a natureza aspira ao entendimento, não no sentido teleológico onde o entendimento seria o fim a ser atingido pela natureza, mas no sentido bem geométrico no qual o entendimento é a própria natureza no supremo esforço que ela realiza, ao mesmo tempo, para se concentrar e se dilatar. Donde segue, enfim, que as oposições imaginadas entre a força e o direito, a felicidade e a virtude, são caducas e sem nenhuma influência. O direito, que é a verdade, é necessariamente por si mesmo a maior força; a virtude, que é o ato perfeito, é necessariamente, por si mesma, a maior felicidade: portanto, para evitar qualquer consideração utópica de abstrato e sobrenatural, é pela força que devemos determinar o direito e pela felicidade que devemos determinar a virtude.

Desta maneira, unindo o que a sensibilidade dividiu, a razão nos permite recuperar, sob uma forma doravante inteligível, as convicções, que para a maioria dos homens, são protetoras da moralidade: ela dá uma irrecusável certeza a este reino de justiça e de amor que a fé religiosa anuncia pela revelação e pela graça: ela supera todas as antinomias nas quais se perdeu o melhor da vida como também o melhor da fé. Em relação aos sentidos, com efeito, quase todas as grandes concepções metafísicas e religiosas se dividem em grupos de noções contrárias: a necessidade, que significa o destino, se opõe à liberdade, que significa o livre arbítrio: o desejo, que significa a paixão, se opõe à lei, que significa restrição: Deus, que significa o bem, se opõe à natureza, que significa o mal. E estas antíteses lógicas não fazem mais do que traduzir em termos abstratos as contradições sofridas pela alma. O entendimento, que não pode admitir em si nada de contraditório, leva estas antíteses à unidade pela exclusão dos elementos negativos. Uma vez que

a necessidade é compreendida não como uma fatalidade irracional, mas como o princípio de inteligibilidade das coisas, uma vez que a liberdade é compreendida, não como uma faculdade ambígua, mas como a determinação interna do ser por ele mesmo, não há mais oposição, há unidade absoluta entre a necessidade e a liberdade: a necessidade é a própria razão do ser em seu íntimo; a liberdade é a causa certa de que o ser produz por si mesmo. Uma vez que o desejo é compreendido não como uma inclinação desordenada, mas como a potência de viver, uma vez que a lei é compreendida não como uma ordem exterior, mas como a expressão da essência das coisas, não há mais oposição, há a unidade absoluta entre o desejo e a lei: o desejo é a lei interna do indivíduo; a lei é o desejo tornado consciente de si mesmo e de sua virtude. Uma vez que Deus é compreendido não como um bem exemplar que se propõe ou se impõe de longe, mas como a potência infinita que se produz por si mesma e que sustenta imediatamente os seres, uma vez que a natureza é compreendida não como uma força independente ou revoltada, mas como a unidade dos seres que mantêm intimamente a Razão soberana de sua existência, não há mais oposição, há a unidade absoluta entre a natureza e Deus: Deus é a natureza levada ao seu princípio de inteligibilidade geradora; a natureza é Deus que se exprime nos seres singulares. A unidade assim reconstituída, percebida doravante em toda parte onde antes havia contradição e luta, não é o resultado de operações exteriores e abstratas; é o fruto da alma razoável que reconciliou nela todas as suas potências e que goza plenamente de sua obra, que ela sente boa. E a vida que se elevou até lá é verdadeiramente inatacável; ela afastou de si todas as negações, interiores ou exteriores, para se constituir numa afirmação firme e inquebrantável: é a vida do homem livre.

Entretanto, o homem pode fazer melhor do que se compreender, pela verdade comum a todos os homens; ele pode se afirmar por si mesmo como uma verdade e dizer a si próprio: eu sou minha vida. É pela pura intuição de sua essência, é em relação a todo o seu ser, como uma Ideia, ao Pensamento divino, que ele opera

esta obra de ressurreição. Ou melhor, não há propriamente ressurreição, porque não há morte; a vida, que só pode ser afirmada, exclui toda concepção positiva do nada: ela se constitui por ela mesma sem que a morte sirva de instrumento ou de condição. A oposição entre a vida e a morte é relativa à sensibilidade, que compara o que aparece e o que cessa de aparecer; mas no fundo, o que simplesmente aparece não é mais real do que o que deixa de aparecer: é sempre no nada que a sensibilidade imagina a existência. Nada pode restringir ou alterar esta inefável afirmação de si que engendra todo ser; longe de ser apenas o termo de nossa ação, ela é a nossa própria ação em sua imutável atualidade. Nossa verdadeira vida é nossa vida eterna; e se podemos chamar a vida presente uma prova, é unicamente no sentido que nós experimentamos por ela o que nós somos por toda a eternidade. O destino que nós cumprimos não é então obra de um capricho, nem de um instante; ele está fundado em Deus e por Deus; ele é inteiro eternamente na razão individual que nós somos, e no amor que sentimos por nós, amando Deus.

Assim, segundo a filosofia de Spinoza, a origem e o fim de nossa vida são idênticos. O que é verdadeiro não necessita do tempo para ser verdadeiro; e até se diria que o próprio sistema trabalha para apagar, pela rigidez de suas fórmulas, o que não é realidade concluída, ato completo, o que é simples movimento, simples passagem ao ato. Há na tônica da palavra spinozista como uma ressonância de eternidade. Mas talvez seja aqui que a doutrina de Spinoza encontre sua mais grave dificuldade. Por que o Ser, se ele é absolutamente uma existência atual, se revela como tendência, como potência relativamente indeterminada? Qualquer esforço que façamos para reduzir ao nada estes objetos da sensibilidade, que, elevados ao infinito, são o erro e o mal, ainda resta o fato de que, fora do Ser pleno sobre o qual toda afirmação se funda, existem possibilidades que o ultrapassam ou que o limitam. Então, por que a verdade imediata não é o objeto de uma afirmação imediata? E em virtude de qual necessidade ela é obrigada a se limitar ou a se esconder para tomar a forma do contingente e do temporal, por mais ilusório que seja? Parece que para explicar tudo, o Ser absoluto deve conter em si um princípio de

inteligibilidade capaz de abarcar não apenas o que é, mas o que parece ser. Ele verdadeiramente contém isto?

Muitas vezes foi dito acima que a doutrina de Spinoza não era homogênea: dedicamo-nos a mostrar que tinha nela algumas contradições que podem levar a uma contradição geral. A concepção de Deus tal como é apresentada no primeiro e no segundo livro da *Ética* não está de acordo com a concepção de Deus apresentada no fim do quinto livro, na teoria da vida eterna. Na origem, Deus é sobretudo o Ser infinito que se manifesta por uma infinidade de atributos: ele é superior e alheio a todas as formas particulares da sensibilidade e da atividade humana; ele é impassível e impessoal; ele não tem nem entendimento nem vontade, no sentido ordinário destas palavras; ele é potência e pensamento. O homem é assim uma simples parte da natureza; todas as suas maneiras de ser são determinadas pelas coisas; sua vontade é constrangida. No final do quinto livro, Deus é bem mais o princípio da verdade do que o princípio do ser; de seus infinitos atributos apenas um parece determiná-lo efetivamente: o Pensamento; mesmo o Pensamento parece ter perdido sua impessoalidade original; ele é imediatamente unido aos seres pensantes, que se concebem como livres na razão de seu ser; Deus, que estava impassível, vivencia na Glória a alegria de um amor infinito. Não existe aqui uma oposição manifesta e uma contradição insolúvel?

A oposição é manifesta sem que ela seja imediatamente contraditória; talvez ela exprima apenas uma diferença de pontos de vista na inteligência e uma diferença de momentos na inteligibilidade do absoluto. Podemos sustentar que há, segundo o spinozismo, uma dialética interna do Ser. O Ser é primeiramente dado em si numa espécie de identidade formal e puramente negativa; ele é o que exclui qualquer outra coisa que não seja ele, o que é, por consequência, anterior a tudo. *Substantia prior est natura suis affectibus*<sup>2</sup>. Talvez esteja ainda sob o nome de Ser apenas a forma pura do Ser, o

que não pode ser rejeitado se não queremos afirmar o nada absoluto. É sobretudo pela via da eliminação que ele é dado, porque ele só tem relação com ele mesmo; tudo o que o determinaria de fora seria uma negação. Mas, precisamente porque ele se opõe a toda determinação externa, o Ser tira de si seu princípio de realização; ele tende, por assim dizer, a se preencher, e eis porque ele se revela nos seres. Somente este ato, pelo qual ele sai de sua identidade pura, deve ser adequado à sua infinita potência, e ele deve, por conseguinte, engendrar outra coisa além de cópias defeituosas desta potência. O Ser seria infecundo se ele se repetisse em imagens inúteis, se ele agisse apenas como modelo, e ele se limitaria se estas imagens ganhassem alguma consistência e lhe tirassem uma parte de seu ser sob sua forma própria. O Ser que se realiza não se reproduz: ele produz. Mas, somente indivíduos podem exprimi-lo sem limitá-lo; e a razão que une, pelos atributos, o Infinito e os seres, é uma razão viva, já que ela não é mais somente a identidade do Ser consigo mesmo, mas a identidade do Ser com os seres. A existência é então fundada sobre a necessidade de conceber na verdade eterna ao mesmo tempo o que é o mesmo e o que é outro; e talvez seja necessário pensar se o indivíduo, existindo, se estabelece primeiro no erro e no mal, é porque ele participa pela imaginação e a sensibilidade desta forma anterior do Ser que é, em relação ao que não é ela, exclusão e negação. Porém, se o insucesso destas pretensões leva o indivíduo pouco a pouco ao que ele é verdadeiramente, o indivíduo se concebe em relação imediata com o Ser infinito; ele se ama na sua razão que se afirma, na sua vida que se funda, em seu destino que se constitui. E, por esta afluência do homem, o Ser se concilia consigo mesmo, ele se realiza, ele se conquista. Deus, que se revelou fora de si como natureza, se revela em si como espírito. Doravante, o Ser é menos a substância infinita do que o pensamento eterno; ele é antes de tudo este *amor intelectual* que Deus vivencia por si e pelos homens, “não tanto enquanto é infinito, mas enquanto sua natureza pode se exprimir pela essência da alma humana considerada sob a forma da eternidade”. A moralidade do homem tem então seu princípio último neste tipo de

<sup>2</sup> **NT:** Trata-se da proposição 1 da parte 1 da *Ética*: “Uma substância é, por natureza, primeira, relativamente às suas afecções”.

progresso ideal pelo qual o Ser tende a se realizar plenamente atravessando os seres para uni-los a si na Beatitude e na Glória. E se este progresso, que contém todo o desenvolvimento da vida humana e da existência concreta, não seja suficientemente explicado e deduzido por Spinoza, ele está suposto e traduzido pelo próprio desenrolar do sistema. Há consubstancial ao Deus que é por toda a eternidade, um Deus que se torna toda a eternidade, e nossa moralidade é precisamente o Deus que se torna em nós e que nós levamos, de alguma maneira pela nossa própria virtude, à pura consciência de si; nossa moralidade é a vida em Deus e é a vida de Deus.

Tal nos parece a doutrina de Spinoza. Ela considera a noção de qualidade moral uma noção fictícia que precisa ser resolvida em uma concepção metafísica e religiosa. Ela se exprime em um sistema dialético onde a potência da natureza e a potência da razão, a afirmação do indivíduo e a afirmação de Deus são tão intimamente ligadas que não há nenhum lugar na ordem das coisas para a autoridade exterior, para a regra abstrata, para a obra sem fé, para a ciência sem amor. Ela se realiza e conquista todo o seu sentido nesta teoria do *amor intellectualis* que encerra o quinto livro da *Ética*. Ela pretende ser a forma interna na qual as almas se compreendem e se realizam, e assim ser para elas, não apenas uma simples ciência teórica, mas a ciência da vida, a verdadeira religião. Ela tenta constituir somente pela força do livre pensamento o equivalente ao que o cristianismo trouxe aos homens; e de fato ela frequentemente procura traduzir numa linguagem racionalista, para delas se apropriar, certas concepções cristãs. No *Prefácio*, que compôs para as *Obras póstumas*, Jarig Jellis se esforçava em estabelecer que o cristianismo, sendo essencialmente uma religião racional, não devia ser contrário à filosofia de Spinoza. Não é uma ideia cristã, dizia ele, a ideia de um Deus soberano mestre do universo por sua potência e seus decretos? Todas as virtudes que recomenda Spinoza, a força da alma, a generosidade, o ardor da ciência verdadeira, não são virtudes cristãs? Qual foi a promessa da Nova Aliança, senão a que o spinozismo afirma expressamente, saber que o reino da lei acabou, que a revelação, de agora em diante imediata e

interior, está totalmente nas verdades eternas que exprimem Deus nos homens? Enfim, Spinoza não concebeu firmemente que a salvação só pode estar no amor de Deus e de nosso próximo em Deus? Eis certos paralelos que não são sem razão e que têm um valor histórico pela influência que o spinozismo exerceu na teologia alemã. Porém seria enganoso esquecer certas diferenças que existem entre o cristianismo e o spinozismo, diferenças de espírito. Spinoza não se submete ao pensamento cristão, ele adapta certas fórmulas a uma concepção que é exclusivamente racional e que pretende se justificar por si só. E então, mesmo que ele interprete pela sua doutrina certas doutrinas do cristianismo, ele fica decididamente fora do sentimento cristão. Precisamente porque ele tende a colocar a verdade em um ato imediato, ele considera este ato uma expressão adequada e imediata da natureza; assim ele trabalha para apagar o sentido do que não é alegria completa, inteira virtude; ele lança uma espécie de desaprovação sobre o esforço impotente, a resignação dolorosa, a certeza mesclada com esperança. Ele considera que a graça deve fazer esquecer a provação, e que não há outra via para a vida do que a vida. O sofrimento, então, é irracional e mau: ele é uma negação, não uma afirmação do ser, uma opressão, não uma elevação. O estado eterno de beatitude no qual a vida humana e a vida divina se unem, não admite em si a dor, a paixão: ele é ação pura, inalterável, infinitamente alegre. Para provar que por toda eternidade Deus está presente ao mundo e ao homem, nada é mais claro, segundo Spinoza, que a felicidade humana, nada mais triunfante que o grito de alegria da natureza.

Victor Delbos



## CARTA LVIII<sup>1</sup>

AO MUI DOUTO E EXPERTÍSSIMO SENHOR \*\*\*\*\*<sup>2</sup>

B. D. S

RESPOSTA À PRECEDENTE (CARTA LVII)

TRADUÇÃO E NOTAS DE SAMUEL THIMOUNIER FERREIRA \*  
REVISÃO TÉCNICA DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO \* \*

*Expertíssimo Senhor,*

**N**osso amigo J.R.<sup>3</sup> enviou-me a carta que tu tiveste a consideração de escrever-me, juntamente com a crítica de teu amigo<sup>4</sup> sobre a minha sentença e a de Descartes acerca do livre-arbítrio; ambas muito me agradaram. E, embora, neste momento, eu esteja muito envolvido em outras coisas, além de não estar com boa saúde, seja tua benevolência singular, seja o interesse pela verdade que tu preservas, o que eu, particularmente, mais estimo, me obrigam a satisfazer teu desejo tanto quanto a fragilidade de meu engenho permitir. Eu não sei o que o teu amigo ataca, antes de apelar para a experiência e pedir cuidadosa atenção. O que

ele acrescenta a seguir – *Se, alguma vez, entre duas pessoas, um afirma algo a respeito de alguma coisa e o outro nega etc.* – é verdadeiro se se entende que os dois, ainda que utilizem os mesmos vocábulos, pensam em coisas diferentes; coisas das quais enviei outrora vários exemplos ao amigo J. R., a quem agora escrevo para que os comunique a ti.

Passo então àquela definição de liberdade que ele diz ser a minha, mas que eu não sei de onde ele a tirou. Digo ser livre a coisa que existe e age somente pela necessidade de sua própria natureza; e, por outro lado, coagida, a coisa que é, por outra natureza, determinada a existir e a agir de certa e determinada maneira. Deus, por exemplo, existe livremente, ainda que

\* Graduado em Filosofia pela FACULDADE DE SÃO BENTO DO RIO DE JANEIRO - FSB/RJ e em Engenharia de Materiais pelo INSTITUTO MILITAR DE ENGENHARIA - IME.

\*\* Professor da graduação em Filosofia e do Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará - UECE e Coordenador do Grupo de Pesquisa A Fundamentação Política em Benedictus de Spinoza.

<sup>1</sup> A tradução desta carta foi realizada a partir de duas edições do texto latino: a original (*B. D. S. Opera Posthuma*. [S. l.] [Amsterdam]: [s.n.] [J. Rieuwertsz], MDCLXXVII [1677], p. 583-586.) e a de J. van Vloten e J. P. N. Land (*Benedicti de Spinoza opera, quotquot reperta sunt*. Haia: Hagae Comitum apud Martinum Nijhoff, 1895, v. II, p. 381-384.). Cotejada com a edição de Carl Gebhardt (*Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, 4v. Epistola LVIII, v. IV, p. 265-268) e também cotejada, eventualmente, com as traduções inglesa, de Robert Elwes (*The Chief Works of Benedict de Spinoza*. Tradução de Robert Harvey Monroe Elwes. London: George Bell and Sons, 1853, v. II, p. 389-392.), e francesa, de Émile Saisset (*Œuvres de Spinoza*. Tradução de Émile Saisset. Paris: Charpentier, Libraires-Éditeurs, 1843, v. II, p. 410-414.). A numeração “LVIII” segue a edição de van Vloten e Land; as *Opera Posthuma* trazem a numeração “LXII”.

<sup>2</sup> Em Gebhardt está G. H. Schuller (Op. Cit., p. 265), ou Georg Hermann Schuller (1651-1679), figura mais controversa no grupo dos amigos e admiradores de Spinoza. Schuller foi correspondente tanto de Spinoza como de Leibniz, sendo, muitas vezes, enigmático, sigiloso e contraditório nas cartas ao último. Além de seu legado epistolário e das referências a ele nas cartas de outras pessoas, Schuller dificilmente deixou outro vestígio, não escrevendo, até onde se sabe, nenhum livro (STEENBAKKERS, P. *Spinoza's Ethica from manuscript to print: studies on text, form and related topics*. Assen: Uitgeverij van Gorcum, 1994, v. 11, p. 50-51).

<sup>3</sup> Trata-se de Jan Rieuwertsz, livreiro em Amsterdã (nota de van Vloten e Land).

<sup>4</sup> De fato, esta carta destinou-se a responder não a Schuller, mas a seu amigo e colega de faculdade e de pensão, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (1651-1708). Este foi médico, físico e matemático pertencente à pequena nobreza alemã. Célebre em sua época, teve seus trabalhos científicos, ligados à matemática e à ótica, lidos e citados nas universidades alemãs até o século XVIII. Hoje, contudo, não obstante o legado de sua obra, Tschirnhaus é mais conhecido por sua correspondência com Spinoza (CHAUÍ, M. S. Sobre a correspondência de Espinosa com Tschirnhaus. *Revista Discurso*, São Paulo, n. 31. 2000, p. 49). Spinoza se defende, portanto, das objeções de Tschirnhaus relativamente a seu posicionamento determinista.

necessariamente, pois existe somente por necessidade de sua própria natureza. Assim, Deus entende a si mesmo e a todas as coisas de forma absolutamente livre, pois somente da necessidade de sua própria natureza se segue que ele entenda todas as coisas. Vês, portanto, que não coloco a liberdade como um livre decreto, e, sim, como uma livre necessidade.

Mas desçamos até as coisas criadas, que são todas determinadas por causas externas a existir e a agir de certa e determinada maneira. Para que isso possa ser claramente entendido, concebamos algo muito simples. Por exemplo, uma pedra recebe certa quantidade de movimento a partir de uma causa externa que a impele, e, em seguida, cessando o impulso dessa causa externa, continua, necessariamente, a se mover. Esta permanência da pedra em movimento é, portanto, coagida, não porque é necessária, mas porque deve ser definida pelo impulso da causa externa. E o que aqui se diz da pedra, aplica-se a qualquer coisa singular, ainda que concebida como composta ou com numerosas ligações, em que cada uma é, necessariamente, determinada por alguma causa externa a existir e a agir de certa e determinada maneira.

Indo adiante, concebe agora, se te apraz, uma pedra que, enquanto continua em movimento, é capaz de pensar e saber que ela está se esforçando tanto quanto pode para continuar a se mover. Esta pedra, visto que está consciente apenas de seu próprio esforço, e de modo nenhum indiferente a ele, acreditará que é completamente livre e que a causa de perseverar no movimento é unicamente porque quer e nenhuma outra causa. E esta é aquela liberdade humana que todos se vangloriam de possuir, e que consiste apenas no fato de que os homens são conscientes de seus apetites, mas ignoram as causas por que são determinados. Assim, o bebê crê desejar livremente o leite, o garoto irado a vingança e a criança medrosa a fuga. Ademais, um homem, quando ébrio, acredita falar a partir do livre decreto de sua mente, e, mais tarde, quando sóbrio, preferiria ter ficado calado. Assim, os delirantes, os tagarelas e muitos outros desta mesma farinha julgam agir pelo livre decreto de suas mentes, e, não, que são levados por impulso. E porque esse preconceito é inato a todos os homens, não se

livram facilmente do mesmo. Pois, embora a experiência tenha ensinado, mais que suficientemente, que os homens nada podem menos do que moderar seus apetites, e que, com frequência, enquanto são atacados por afetos contrários, percebem as melhores coisas e seguem as piores, eles acreditam, porém, que são livres pelo mesmo motivo que perseguem sem muito empenho algumas coisas e que esse desejo por essas mesmas coisas pode ser facilmente mitigado pela lembrança de outras coisas, de que se recordam com frequência.

Expliquei, com estas coisas, suficientemente, se não me engano, minha sentença acerca da necessidade livre e coagida, e acerca do que é a fictícia liberdade humana, a partir das quais estão respondidas, facilmente, as objeções de teu amigo. Pois, quando ele diz, em companhia de Descartes, que é livre aquele que não é coagido por nenhuma causa externa: se por homem coagido ele entende aquele que age contra sua vontade, concedo que somos coagidos em algumas coisas, e, a este respeito, temos livre-arbítrio. Mas, se por coagido ele entende aquele que, ainda que não contra a sua vontade, age, contudo, necessariamente (como expliquei acima), nego que sejamos livres em alguma coisa.

Contudo, teu amigo, contrariamente, afirma *que possuímos liberrimamente, isto é, de maneira absoluta, o exercício da razão*. Neste ponto ele persiste de maneira bastante – para não dizer demasiadamente –, confiante. *Pois quem, diz ele, poderia negar, a menos que contradizendo a própria consciência, que posso pensar, em meus pensamentos, que quero ou não quero escrever?* Queria muito saber sobre que consciência ele fala, além daquela explicada acima por meio do exemplo da pedra. Eu, certamente, não contrariando minha consciência, isto é, a razão e a experiência, e sem alimentar a ignorância e os preconceitos, nego possuir alguma potência absoluta de pensar para poder pensar que quero ou não quero escrever. Mas apelo à sua consciência, que, sem dúvida, já experimentou que nos sonhos não se tem o poder de pensar que quer e que não quer escrever; nem que, quando sonha que quer escrever, tem o poder de não sonhar que quer escrever; tampouco creio que não tenha experimentado que a mente nem sempre é igualmente apta para

pensar sobre o mesmo objeto, mas que à medida que o corpo é mais apto a ser estimulado à imagem deste ou daquele objeto, mais apta é, então, a mente a contemplar o mesmo objeto.

Além disso, acrescenta ele que as causas pelas quais ele aplica seu ânimo para escrever o têm impelido, e, não, coagido, a escrever; isto não significa senão (se queres examinar com igual ponderação) que seu ânimo estava, então, constituído de tal forma que as causas que, noutro momento – com ele afligido por algum grande afeto –, não tivessem podido forçá-lo a escrever, agora puderam facilmente; isto é, causas que, noutro momento, não o tivessem podido coagir, já o coagiram, não para que escrevesse contra a vontade, mas para que fosse, necessariamente, desejoso de escrever.

O que, ademais, ele coloca: *que, se fôssemos coagidos por causas externas, ninguém poderia adquirir o hábito da virtude*; não sei quem tenha dito a ele que não podemos tornar o ânimo firme e constante a partir da necessidade fatal, mas, somente a partir de um livre decreto da mente.

E o que ele por fim acrescenta: *que isto posto toda maldade seria desculpável*; que se segue disso? De fato, os homens maus não são menos temidos e nem menos perniciosos quando são necessariamente maus. Mas sobre isto, se te apraz, veja meu *Apêndice aos Princípios da Filosofia Cartesiana* [PPC], livros I e II, *Demonstrados em Ordem Geométrica*. Parte II. Capítulo VIII.

Em suma, gostaria que teu amigo, o qual me objetou com estas coisas, me respondesse por que razão ele concebe a virtude humana, que surge a partir do livre decreto da mente, junto com a preordenação de Deus. Se, com Descartes, ele confessa não saber como conciliar essas coisas, então, tenta brandir em mim a lança pela qual ele próprio já se perfurou. Porém, em vão. De fato, se tu examinares atentamente minha sentença, perceberá que tudo é coerente, etc.

(Haia, outubro de 1674)<sup>5</sup>



---

<sup>5</sup> Dos textos consultados, esta data aparece somente na tradução inglesa de Elwes. Na *Opera Posthuma*, a carta precedente (enviada por Schuller) é que se apresenta, por uma nota de fim, com data de outubro de 1674.



**NOTA INTRODUTÓRIA:**  
**LOCKE'S DISGUISED SPINOZISM**  
(Wim Klever)

FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA \*

VICTOR FIORI AUGUSTO \* \*

O ano de 1632 registra o nascimento de dois importantes filósofos modernos: John Locke e Benedictus de Spinoza. Apesar de terem tentado responder aos mesmos problemas filosóficos, a história tradicional da filosofia parece reconhecer apenas o ano de nascimento como ponto comum entre os dois pensadores. Spinoza, poucos meses mais jovem que Locke, viveu somente 44 anos e não consta, entre os livros de sua biblioteca, qualquer escrito assinado pelo filósofo inglês. Ao contrário, Locke possuía todas as obras de Spinoza tidas como centrais, mas sua negação pública do spinozismo, ao que tudo indica, convenceu a tradição de que o filósofo holandês não exercera influência alguma sobre seu pensamento.

Após séculos de fortuna crítica, a maior parte dos estudiosos parece dar por assentado que um filia-se ao racionalismo de Descartes, radicalizando-o, e o outro se coaduna à tendência empirista inglesa, anticartesiana. Seriam, assim, duas teorias do conhecimento, duas teorias físicas, duas éticas e duas teorias políticas discrepantes, com pouco ou nada em comum. É verdade que alguns filósofos, entre eles William Carroll e Leibniz, ousaram aproximar os dois pensamentos e, de fato, a um leitor mais atento, as proximidades temáticas entre ambos poderiam ser dignas de interesse. Sabe-se que os problemas de liberdade de pensamento, exegese bíblica e origem do conhecimento ocuparam intensamente seus trabalhos. Com exceção da questão da tolerância, tratada recentemente por Jean-Michel Vienne (2000), os parcos estudos comparativos dedicados ao encontro Locke-Spinoza permaneceram silenciados nos últimos séculos.

Todavia, uma aproximação mais profunda apareceu quando Wim Klever, professor emérito da Universidade Erasmus (Roterdã), apresentou uma discussão sistemática acerca das semelhanças, e mesmo identidades, entre as filosofias de Locke e Spinoza. Para ele, ambos são “gêmeos”, sendo o pensamento lockeano uma espécie de reprodução, ou mesmo de “plágio”, da obra spinozana. Esse trabalho foi originalmente publicado em holandês sob o título “*John Locke (1632-1704) – vermomde en miskende Spinozist: rapport van een historisch onderzoek*” (Vrijstad: publicação privada, 2008, 105p.). Uma versão inglesa, abreviada, foi publicada em 2009 e se encontra disponível também, em duas partes, nos números 11 e 12 da Revista *Conatus* (2012). Uma versão italiana, traduzida do inglês por Cinzia Carantoni, apareceu em 2012 no *Foglio Spinoziano*.

Fundamentado em dados historiográficos, documentos históricos e, sobretudo, em elementos textuais, Klever propõe demonstrar a necessidade de considerar a obra de Locke como produto de sua leitura e interpretação de Spinoza; tal consideração – ele ressalta – é útil não somente aos estudiosos do pensador inglês, mas também aos spinozistas, dado que lança uma nova luz à física spinozana.

No que concerne aos dados historiográficos, Klever resgata a informação segundo a qual já em 1664, Locke admirava-se com a descoberta dos *Princípios da filosofia cartesiana* e anotou em sua caderneta o desejo de saber mais sobre o autor da obra; como aprendiz e amigo de Robert Boyle, Locke muito provavelmente teve acesso às cartas que Spinoza trocava com seu mestre por intermédio de Heinrich Oldenburg, podendo vislumbrar uma alternativa ao mecanicismo que até então estudara.

---

\* Doutorando em Filosofia (USP).

\*\* Graduando em Filosofia (USP).

No que diz respeito aos elementos textuais, Klever repetidas vezes expõe o paralelo entre as linhas de Spinoza presentes em diversas obras (dos *Princípios da filosofia cartesiana* até a *Ética* e os tratados *Político* e *Teológico-político*) e sua apropriação por Locke em obras como *Ensaio sobre o entendimento humano* e *Dois tratados sobre o governo*.

A proximidade textual chega a causar espanto ao leitor tão acostumado à tradicional oposição entre um racionalista e um empirista. Não só na estrutura geral da argumentação lockeana, mas acima de tudo na escolha dos vocábulos e dos exemplos que ilustram as principais teses expostas, vê-se nitidamente Spinoza surgir como seu “real mestre filosófico”.

De acordo com Atilano Domínguez (2000), Spinoza se encontrou pela primeira vez com Oldenburg em julho de 1661, quando ele e Locke ainda não tinham completado 29 anos. Locke, nesse mesmo período, aproximava-se, em Oxford, de Boyle (“protetor de Oldenburg”), com quem, segundo Klever, conviveu até 1665 de modo muito familiar. O espaço de tempo em que Boyle e o autor do *Essay* permaneceram próximos coincide com o primeiro intercâmbio epistolar entre Spinoza e Oldenburg, isto é, de 1661 a 1665.

As cartas escritas por Spinoza em 1661 (Cartas 2 e 4), em 1663 (Carta 13) e em outubro de 1665 (Carta 32) provavelmente foram lidas e devidamente memorizadas por Locke, já que ele devia estar ocupado, por esses tempos, com problemas de filosofia primeira e de filosofia natural. Os paralelos entre trechos dessas cartas e fragmentos da obra lockeana alimentam solidamente essa afirmação.

A partir da Carta 2 de Spinoza, sobre os problemas do cartesianismo, Locke teria – de acordo com Klever – inspirado sua argumentação a respeito da vontade e da negação do livre-arbítrio no capítulo 21 do segundo livro do *Ensaio*. Nesta carta, ademais, Spinoza utilizou a metáfora do “espelho desigual” para se referir à relação do homem com o universo; o sábio Locke, em passagem extremamente semelhante de seu *Ensaio* (2.1.25), emprega a mesma figura de linguagem em circunstâncias quase idênticas. A Carta 4, dedicada a esclarecer o significado da expressão “nada ter em comum” e a distinguir

rigorosamente os vocábulos “criação” e “geração”, é também praticamente copiada no capítulo 26 do segundo livro do *Ensaio*.

Klever encontra as origens da explicação de Locke para um problema específico sobre a pressão de partículas, feita no *Ensaio* (2.23.24), no desenho e no experimento discutidos entre Spinoza e Oldenburg nas cartas 13 e 14. Tal experimento teria inquietado os “partidários do vazio” (*Vacuistas*) e admirado os sequazes da inexistência do vazio (*Plenistas*) (GIV, p. 70-1); sua apropriação por Locke parece ser, também nesse caso, clara e manifesta.

De todos esses paralelos, estruturais e textuais, descobertos por Klever nas cartas spinozanas destinadas a Oldenburg (de 1661 a 1665) e as posteriores formulações de Locke no *Ensaio*, talvez a mais relevante seja a da Carta 32. Nessa missiva, Spinoza oferece a famosa explicação para a relação entre o todo e as partes (empregando a interessante imagem do verme que vive no sangue); sabemos, pela resposta de Oldenburg, de dezembro 1665, que tal explicação “agradou extremamente” a todos que dela tiveram notícia, mas antes das investigações de Klever não estava evidente como Locke a assumiu por completo no *Ensaio* (4.6.11).

Para além da influência dessas cartas, conhece-se suficientemente a interação que o filósofo inglês manteve com as obras de Spinoza após sua saída de Oxford para Londres em 1666. É conhecido, desde antes, o pedido de envio de um exemplar dos *Princípios da filosofia cartesiana* feito por Oldenburg na Carta 16, de 4 de agosto de 1663; provavelmente, já por esta época, Locke teve acesso à exposição que Spinoza fizera de Descartes. Em 1670, com o lançamento do *Tratado Teológico-político*, Locke conseguiu ampliar sua leitura de Spinoza das temáticas físicas e metafísicas para as questões propriamente bíblicas e políticas.

Antes, porém, de compreender a importância das teses spinozistas no campo político, cabe averiguar também como a teoria do conhecimento exposta na *Ética* atraiu, no parecer de Klever, as atenções de Locke. O autor anuncia que o *De natura et origine mentis* [*Sobre a natureza e origem da mente*] de Spinoza teria dado a Locke um horizonte novo e luminoso para sua teoria das ideias. As primeiras proposições

dessa parte da *Ética* estariam contidas no livro “*Of Ideas*” do *Ensaio*, e em seu capítulo “*Of ideas in general and their original*” [*Das ideias em geral e a sua origem*]. Para ele, as afirmações de Spinoza nos axiomas iniciais da *Ética* II, que definem nossos pensamentos ou como “sensações”, ou como “percepções de sensações”, teriam dado a base para a distinção lockeana basilar entre “sensação” e “reflexão”.

A célebre teoria das noções comuns de Spinoza teria sido, na opinião de Klever, aprofundada e desenvolvida por Locke. Do mesmo modo, a concepção spinozista da adequação e inadequação encontraria eco no capítulo 21 do segundo livro do *Ensaio*.

É evidente que toda essa comunidade de opiniões entre os dois pensadores no campo da epistemologia envolveu também os problemas da filosofia natural, como já foi mostrado. Klever atribui uma importância considerável para o desenvolvimento posterior da pequena física spinozista por Locke, a ponto de afirmar que as diversas afirmações do segundo livro do *Ensaio* poderiam provar que seu autor segue minuciosamente a física de Spinoza para a explicação da percepção humana. A argumentação de Spinoza sobre a alucinação, na *Ética*, teria, por exemplo, reverberado consistentemente na teoria das “qualidades secundárias” proposta por Locke.

Segundo Wim Klever, a filosofia política de Spinoza exerceu grande influência sobre o pensamento de Locke. A noção de consenso comum, presente na *Ética* e nos tratados *Teológico-político* e *Político*, aparece nos *Dois tratados sobre o governo* como o fundamento das leis que regulam a sociedade. A importância do consenso para a constituição do governo indica que a multidão, tanto para Locke quanto para Spinoza, é a real detentora do poder político, e ambos entendem que o método empregado pelo povo oprimido para fazer frente à violência sofrida não pode ser senão o uso da violência. Para os dois autores, o direito natural não cessa no estado civil: esta tese, apresentada por Spinoza na Carta 50 para marcar a diferença entre a sua teoria política e aquela de Thomas Hobbes, é retomada de perto por Locke no segundo *Tratado sobre o governo*.

Críticos dos teólogos que transformavam a igreja em academia e que introduziam arbitrariamente as filosofias de Platão e Aristóteles nas Escrituras, Locke e Spinoza procuraram mostrar que fé e razão são diferentes gêneros de conhecimento, “duas regiões” distintas. Para Klever, Locke concorda totalmente com o método spinozano, exposto no *Tratado Teológico-político*, de interpretar a Escritura, pois o filósofo inglês entende que é preciso extrair o conhecimento dos livros sagrados apenas deles mesmos. A ideia de Spinoza de que é mais fácil convencer os homens invocando a experiência do que demonstrando razões deduzidas a partir de axiomas autoevidentes, e de que o primeiro procedimento é aquele adotado pela Bíblia, está também claramente presente no texto lockeano *A razoabilidade do cristianismo de acordo com as Escrituras*.

No campo da ética, entre outras coisas, Locke assume para sua filosofia, no capítulo “*On the improvement of our knowledge*” do *Ensaio* (4.12), o mesmo escopo (o *summum bonum*) e os mesmos meios para atingi-lo que Spinoza lançara no parágrafo 13 do *Tratado da emenda do intelecto*, ressaltando também o papel da potência intelectual na consecução da felicidade.

Entre as contribuições que este estudo nos oferece, a maior delas consiste certamente em permitir lançar um novo olhar às tradicionais diferenças já cristalizadas entre as duas tendências ditas “clássicas” do século XVII. Se, efetivamente, o mais esforçado defensor do empirismo (como Locke é estimado pela tradição) seguiu tão de perto as orientações filosóficas de um racionalista radical (como insistem costumeiramente em estigmatizar Spinoza), então as fronteiras entre empirismo e racionalismo devem, no mínimo, ser reexaminadas e revistas.

No que diz respeito à tradução, por se tratar de um texto que contém muitas notas de rodapé, evitamos adicionar notas de tradução para não deixar a leitura demasiadamente truncada. Fizemos também pequenas alterações no texto de Klever para corrigir alguns deslizes. Por exemplo, ao citar um trecho do escólio da proposição dezessete do segundo livro da *Ética* (2/17s), o autor claramente troca a palavra

“existência” (*existence*) por “essência” (*essence*). Além disso, traduzimos entre colchetes os títulos das obras citadas (em inglês e francês) por Klever e os trechos em latim cuja tradução julgamos útil para a compreensão do texto. Finalmente, cabe observar que procuramos manter rigorosamente o conteúdo das tabelas comparativas das citações de Spinoza e de Locke. Como a disposição das transcrições do *Ensaio* e de outras obras lockeanas poderiam confundir o leitor que ignora o contexto de onde elas foram retiradas, recorreremos aos originais utilizados pelo autor.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOMÍNGUEZ, Atilano. “A correspondência entre Espinosa e Oldenburg, ou Os equívocos de duas ideologias”. São Paulo, *Discurso*, 31, 2000, p. 285-322.

SPINOZA, Benedictus de. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heildelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, 4v (Citado como GI, GII, GIII e GIV e número da página).

VIENNE, Jean-Michel. “La tolérance, de Spinoza à Locke”. Quebec, *Études littéraires*, vol. 32, n° 1-2, 2000, p. 125-132.



# TRADUÇÃO

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

WIM KLEVER<sup>2</sup>

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>29</sup> Carta 25.

<sup>30</sup> Carta 30.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<p>Uma vez que a <i>imaginação</i>, em si mesma e por sua natureza, não envolve certeza, tal como se dá com toda ideia clara e distinta, mas é preciso algum raciocínio a fim de irmos a estar certos da coisa que imaginamos, por isso segue-se que a profecia não inclui em si mesma a certeza, pois, como já se mostrou, ela depende só da imaginação. Consequentemente, os profetas não vieram a ter certeza da <i>revelação de Deus</i> pela própria revelação, mas por algum sinal (<i>signum</i>) [...] <i>Gedeão</i> [...] <i>Moisés</i>. Deus usa os bons como instrumentos da sua bondade (<i>Deus utitur piis tamquam suae pietatis instrumentis</i>) (TTP 2/4 &amp; 8).</p>	<p>Assim, os santos homens de antigamente, que tiveram <i>revelações de Deus</i>, tiveram algo mais além daquela luz interna da certeza em suas próprias mentes para comprovar-lhes que elas eram de Deus. Eles não foram deixados sozinhos às suas próprias <i>persuasões</i> de que essas <i>persuasões</i> eram de Deus, mas tiveram <i>sinais</i> exteriores para convencê-los do autor daquelas revelações. E quando queriam convencer os outros, eles tinham um poder que lhes foi dado para justificar a verdade da sua incumbência do céu, e asseverar por sinais visíveis a autoridade divina de uma mensagem que lhes fora enviada. <i>Moisés</i> [...] <i>Gedeão</i> [...] Onde a verdade aceita é consoante aos ditados da reta razão ou à sagrada Escritura, podemos ter certeza de que não corremos risco (<i>Ensaio</i> 4.19.15 &amp; 8).</p>
---	--

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

<p>Aquele ser eterno e infinito que nós chamamos <i>Deus ou natureza</i> (<i>Ethica</i>, prefácio da parte 4). A potência com a qual as coisas particulares, e, consequentemente, o homem, preservam o seu ser é a própria potência de <i>Deus ou da natureza</i> (<i>Ethica</i> 4/4d). Portanto, dizer que tudo acontece de acordo com leis naturais, e dizer que tudo é ordenado pelo decreto e ordenação de Deus, é a mesma coisa (<i>idem dicimus</i>) [...] Pois, uma vez que ninguém pode fazer qualquer coisa a não ser de acordo</p>	<p>Pelo curso da natureza / por apontamento do próprio Deus / como a Natureza requer que eles sejam / a natureza aponta (TTG 1.9.89). Havia um direito natural ou divino de primogenitura (TTG 1.9.91). <i>Deus ou a Natureza</i>, que eu saiba, não estabeleceu em lugar algum [...] mas não encontramos em lugar algum que <i>naturalmente, ou por ‘instituição de Deus’</i> (TTG 1.11.111). Pela lei de <i>Deus ou da Natureza</i> (TTG 1.11.116). Sabiamente ordenado pela natureza (<i>Ensaio</i></p>
--	--

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<p>(<i>Ethica</i> 3, df xxvii). Qualquer coisa pode ser <i>acidentalmente</i> (<i>per accidens</i>) a causa do prazer, da dor, ou do desejo ... Daqui nós entendemos como ocorre que amemos ou odiemos certas coisas sem ter qualquer coisa conhecida para tanto, mas apenas por aquilo que as pessoas chamam de <i>simpatia</i> e <i>antipatia</i> (<i>Ethica</i> 3/15 &amp; escólio).</p>	<p>mente acerca da Divindade? (2.23.17). A estas [associações feitas pelo costume] talvez se possa atribuir justamente a maioria das <i>simpatias</i> e <i>antipatias</i> observáveis nos homens, as quais operam tão fortemente e produzem efeitos tão regulares como se fossem naturais; e, por isso, são assim chamadas, embora a princípio não tivessem outra origem senão a conexão <i>acidental</i> de duas ideias (2.33.7).</p>
---	--

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

<p>Digo expressamente que a <i>mente</i> não tem conhecimento adequado, mas apenas confuso, de si, de seu corpo, e dos corpos externos, quando ela percebe as coisas de acordo com a ordem comum da natureza, isto é, sempre que ela é determinada externamente, isto é, por circunstâncias fortuitas, a <i>contemplar</i> isto ou aquilo, e não quando ela é determinada internamente, isto é, <i>pelo fato de contemplar</i> muitas coisas de uma vez, a entender as suas concordâncias, diferenças e repugnâncias recíprocas (<i>eo quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum</i>). Pois sempre que ela é disposta desta ou de qualquer outra maneira a partir de dentro, então <i>contempla</i> as coisas clara e distintamente, como mostrarei adiante (<i>Ethica</i> 2/29s).</p>	<p>Sobre o conhecimento em geral. 1. Uma vez que a <i>mente</i>, em todos os seus pensamentos e raciocínios, não tem outro objeto imediato a não ser as suas próprias <i>ideias</i>, somente as quais ela <i>contempla</i> ou pode fazê-lo, é evidente que o nosso conhecimento versa apenas sobre elas. 2. O <i>conhecimento</i>, por conseguinte, não me parece ser nada outro que a <i>percepção da conexão e concordância, ou discordância e repugnância, de quaisquer de nossas ideias</i>. Nisto ele consiste (4.1.1 &amp; 2).<sup>66</sup> Ele (Deus) deu à humanidade uma mente que pode raciocinar sem ser instruída nos métodos de silogizar; o entendimento não é ensinado a raciocinar por essas regras, ele tem uma faculdade nativa para perceber a coerência e a incoerência de suas <i>ideias</i> (4.17.4).<sup>67</sup></p>
---	--

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

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

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



---

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

# RESUMOS DOS ARTIGOS

## SPINOZA'S HOBBSIAN NATURALISM AND ITS PROMISE FOR A FEMINIST THEORY OF POWER

ERICKA TUCKER

### ABSTRACT

In recent years feminist philosophers have taken up Spinoza's conception of human nature as providing a useful foundation for feminist naturalism. Although these accounts extol Spinoza, they tend to vilify Hobbes. I will show that when we work through the centuries of misinterpretations of Hobbes, we can see that the elements that feminist theorists find so promising in Spinoza are precisely those he developed from Hobbes. I argue that the misunderstandings of Hobbes as an egoist efface his contribution to Spinoza's more praised views. Setting out Spinoza's theory of human nature, I explain how and when he derived elements of his theory from Hobbes. The naturalism of Hobbes, and following him, Spinoza is not that brand of naturalism that seeks to derive what 'ought' to be from what 'is', thereby justifying the status quo. Rather, it is a revolutionary naturalism; one that seeks to understand the causes of what 'is' in order to fashion what *can be*. Hobbes and Spinoza's naturalism consisted not in celebrating social hierarchies and conventions as natural and therefore good, but rather in trying to understand the forces that affect individuals' behavior alone and collectively. They believed that peace, stability within a community, or state, were preconditions to both justice and individual empowerment. Spinoza, armed with Hobbesian naturalistic principles and method, is a philosopher of reform. He believed that investigation into the natural world, without recourse to supernatural or immaterial speculation, was the first step to creating real and lasting change, and the first step to creating the foundation for any kind of justice. Through the influence of his reading of Hobbes and his increasingly materialistic theory of the affects, Spinoza shows how we can reform harmful collective norms through fighting them with stronger liberating affects.

### KEYWORDS

Spinoza. Hobbes. Naturalism. Feminist Naturalism.

### RESUMO

Nos últimos anos, os filósofos feministas tomaram a concepção de Spinoza da natureza humana, como base para um naturalismo feminista. Embora exaltem Spinoza, eles tendem a difamar Hobbes. Eu mostro que quando decompomos os séculos de interpretações errôneas de Hobbes, podemos ver que os elementos que teóricos feministas acham tão promissor em Spinoza são precisamente aqueles que ele desenvolveu a partir de Hobbes. Defendo que o mal-entendido de tomar Hobbes como um egoísta apagam sua contribuição para o ponto de

vista mais elogiado, de Spinoza. Delimitando a teoria da natureza humana de Spinoza, eu explico como e quando ele derivou elementos de sua teoria de Hobbes. O naturalismo de Hobbes, e em seguida o de Spinoza não é o tipo de naturalismo, que procura o que “deveria” ser a partir do que “é”, justificando, assim, o *status quo*. Pelo contrário, é um naturalismo revolucionário, que busca entender as causas do que “é”, a fim de moldar que pode ser. O naturalismo de Hobbes e de Spinoza não consistia em celebrar hierarquias e convenções sociais como natural e, portanto, boas, mas sim na tentativa de compreender as forças que afetam o comportamento dos indivíduos isolada e coletivamente. Eles acreditavam que a paz, a estabilidade dentro de uma comunidade, ou do estado, são pré-condições para a justiça e empoderamento individual. Spinoza, armado com princípios naturalistas hobbesianos e método, é um filósofo de reforma. Ele acreditava que a investigação sobre o mundo natural, sem recorrer a especulação sobrenatural ou imaterial, é o primeiro passo para criar uma mudança real e duradoura, e o primeiro passo para criar a base para qualquer tipo de justiça. Através da influência de sua leitura de Hobbes e sua teoria cada vez mais materialista dos afetos, Spinoza mostra como podemos reformar normas coletivas nocivas combatendo-as com fortes afetos libertadores.

**PALAVRAS-CHAVE**

Spinoza. Hobbes. Naturalismo. Naturalismo Feminista.



**SPINOZA CRÍTICO DE DESCARTES: UMA ÉTICA DOS AFETOS COMO ALTERNATIVA À MORAL**

FERNANDO SEPE

**RESUMO**

Trata-se expor a inovação espinosana dentro do campo ético. Para tanto, salienta-se suas diferenças com Descartes e a tradicional resposta ao problema das paixões dada pela tradição filosófica. Com isso, buscamos mostrar tanto a crítica radical aos fundamentos da moral que encontramos em sua filosofia, quanto a inovação de sua resposta dentro da reflexão moral.

**PALAVRAS-CHAVE**

Spinoza. Descartes. Paixões. Moral. Ética.

**ABSTRACT**

This paper tries to expose the innovation of Spinoza Ethics. Therefore, we emphasize their differences with Descartes and the traditional response to the problem of the passions given by the philosophical tradition. With this, we try to show both the radical critique foundations of morality that we find in his philosophy, as the innovation of its response within the moral reflection.

**KEYWORDS**

Spinoza. Descartes. Ethics. Moral.



## **PRESSUPOSTOS ESPINOSANOS DA CRÍTICA HISTÓRICO-PSICOLÓGICA**

FLÁVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS

### **RESUMO**

Investigação sobre os pressupostos filosóficos espinosanos presentes na hipótese formulada por Vigotski no trabalho intitulado *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*: a filosofia de Espinosa não foi antecessora da teoria organicista das emoções de James-Lange. Para tanto, identificou-se o problema e as hipóteses apresentadas por Vigotski no referido texto. Em seguida, tentou-se apresentar os elementos filosóficos que compõe a hipótese de Vigotski a crítica de cunho experimental que o mesmo realiza em relação à teoria de James-Lange, no momento seguinte descreveu-se o argumento de Vigotski acerca dos limites na sustentação teórica dessa teoria. Por fim, buscou-se os mecanismos que constituem a articulação da hipótese negativa.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Emoções. Vigotski. Espinosa. Psicologia. Filosofia.

### **ABSTRACT**

Research on the philosophical presuppositions espinosanos present the hypothesis formulated by Vygotsky's work entitled *Theory of them emociones: estudio historico-psychological*: the philosophy of Spinoza was not the predecessor of organismic theory of emotion James-Lange. To do so, we identified the problem and the hypotheses presented by Vygotsky in that text. Then, we tried to present the philosophical elements that make up the hypothesis Vygotsky's critique of experimental slant that it performs in relation to the James-Lange theory, described in the next moment the argument about the limits of Vygotsky's theoretical framework in this theory. Finally, we sought the mechanisms that constitute the joint hypothesis of negative.

### **KEYWORDS**

Emotions. Vygotsky. Espinosa. Psychology. Philosophy.



## **AS REGRAS QUE OS HEBRAÍSTAS TERIAM PODIDO DEDUZIR**

HOMERO SANTIAGO

### **RESUMO**

O que pode ser uma história espinosana? Nosso propósito, justamente, é discernir um campo em que a historicidade se torna pensável nos termos mesmos exigidos pelo espinosismo. Tal campo, a nosso ver, é privilegiadamente aquele que se dá no entroncamento entre natureza e instituições humanas, o qual conhece um incessante movimento de diversificação do real. Tomaremos como eixo de nossa análise uma passagem do *Tratado teológico-político*, segundo a qual os antigos hebraístas poderiam suprir a carência de tempos verbais do hebraico mediante regras deduzidas a partir dos fundamentos da língua (*certis regulis ex fundamentis linguæ deductis facile... suppleri possent*). Várias questões daí provêm. Sabemos que os hebraístas não fizeram isso; mas, se o fizessem, certamente instituiriam

uma diferença no seio do hebraico corrente; qual o sentido dessa modificação, diferença? Se pensarmos que a língua hebraica tem uma natureza, deveremos dizer que a natureza foi modificada por uma instituição? E se o foi, haverá uma nova natureza ou temos de conceber que uma natureza admite mudanças mediante atos instituintes? Por aí, esperamos poder precisar um movimento que gostaríamos de denominar “histórico”.

**PALAVRAS-CHAVE**

Espinosa. História. Natureza. Instituição.

**RIASSUNTO**

Cosa può essere una storia spinoziana? Il nostro scopo è discernere un campo in cui la storicità diventa pensabile sotto gli esigenze rigorose dello spinozismo. Questo campo, a nostro avviso, può essere concepito dal intreccio tra la natura e le istituzioni umane, intreccio che prende la forma di una diversificazione incessante del reale. Prenderemo come asse di nostro testo un brano del *Trattato teologico-politico*, secondo cui gli antichi ebrei avrebbero potuto fornire la mancanza di tempi ebraici attraverso regole dedotte dai fondamenti della loro lingua (*lingua certis regulis ex fundamentis deductis facile suppleri ... possent*). Molte domande sorgono allora. Sappiamo che gli ebraisti non hanno dedotto le regole, ma se così fosse, sicuramente avrebbero istituito una differenza all'interno della lingua ebraica; qual è il significato di questa modifica o differenza? Se pensiamo che la lingua ebraica ha una natura, dobbiamo dire che questa natura è stata modificata da un'istituzione? E se lo fosse, abbiamo allora una nuova natura o una natura che ammette il cambiamento attraverso istituzioni? Ecco, secondo noi, domande importanti per identificare il senso de una storicità spinoziana.

**PAROLE CHIAVE**

Spinoza. Storia. Natura. Istituzione.

**HÁ CETICISMO NO PENSAMENTO DE SPINOZA?**

JOSÉ FERNANDO DA SILVA

**RESUMO**

Este artigo discute a possibilidade da existência de um elemento cético no pensamento de Spinoza. Seu ponto de partida é a proposta de Richard Popkins que caracteriza a crítica spinozista às religiões reveladas como expressão de um ceticismo radical. Primeiro, apresentamos as posições spinozistas que caracterizariam uma posição cética. Segundo, mostramos que a leitura que Popkins propõe é errada: a filosofia de Spinoza objetiva a cura das superstições religiosas e rejeita a dúvida e a postura cética.

**PALAVRAS-CHAVE**

Ceticismo. Religião revelada. Teologia. Dúvida. Certeza.

**ABSTRACT**

This article discusses the possibility of the existence of one skeptical element in the thought of Spinoza. Its starting point is the proposal of Richard Popkins. He characterizes the spinozist critique to revealed religions as the expression of a radical skepticism. First, we present the spinozists positions that would characterize a skeptical position. Second, we show that Popkins' reading is wrong: the philosophy of Spinoza aims the cure of religious superstitions and it rejects the doubt and the skeptical posture.

**KEYWORDS**

Scepticism. Revelead Religion. Theology. Doubt. Certainty.





# 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 20 de junho**

Para o segundo número do ano: **Até o dia 20 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/colerus\\_17.html](http://www.benedictusdespinoza.pro.br/colerus_17.html)>. Acesso em: 06 ago. 2013.

### 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/m<sup>2</sup> da RIPASA<sup>®</sup> PARA A  
EDUECE, O CMAF E O GT BENEDICTUS DE  
SPINOZA EM SETEMBRO DE 2013.

**Tiragem:**  
**300 Exemplares**