



Revista
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 7 - NÚMERO 14 - DEZEMBRO - 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

SOLICITA-SE PERMUTA
WE ASK FOR EXCHANGE

ON DEMANDE ÉCHANGE
SOLICITAMOS EN CANJE

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

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

Semestral

ISSN: 1981 - 7517

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

CDD: 100



Revista
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



**Revista Semestral publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA,
vinculado ao CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE
em co-edição com a EDUECE
VOLUME 7 - NÚMERO 14 - DEZEMBRO - 2013
FORTALEZA, CEARÁ**

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 7 - NÚMERO 14 - DEZEMBRO - 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

EDITORIAÇÃO/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 14 - DEZEMBRO - 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

Jerfesson Teixeira de Souza

CENTRO DE HUMANIDADES

Leticia Adriana Pires Ferreira dos Santos (Diretora)

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

Ruy de Carvalho Rodrigues Junior (Coordenador)

EdUECE

Erasmio Miessa Ruiz (Diretor)

GT BENEDICTUS DE SPINOZA

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Coordenador)

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 7 - NÚMERO 14 - DEZEMBRO - 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 14 - DEZEMBRO - 2013

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

EDITORIAL

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, p. 9

ESPINOSA E A QUESTÃO DO FUNDAMENTO DA POLÍTICA

ANDRÉ ROCHA, p. 11

SPINOZA E O SENTIDO

ELTON LUIZ LEITE DE SOUZA, p. 19

**A APROPRIAÇÃO DE BENS E A PROPRIEDADE A PARTIR DE SPINOZA:
APRESENTAÇÃO DE UMA HIPÓTESE**

JOÃO MAURÍCIO MARTINS DE ABREU, p. 31

LE DÉsir ET LA PRUDENCE DES CORPS CHEZ SPINOZA.

DE LA MÉTAPHYSIQUE À L'HISTOIRE

LAURENT BOVE, p. 41

PROPRIEDADES E ATRIBUTOS DIVINOS NO *BREVE TRATADO DE ESPINOSA*

LUIS MARCELO RUSMANDO, p. 53

CONTRAPONOTOS DA MULTIDÃO:

DIREITO NATURAL, PRIMAVERA ÁRABE & OUTONO TUPINIQUIM

PAULO DE TARSO DE CASTRO PEIXOTO, p. 59

RESENHA: VOCABULÁRIO DE ESPINOSA

GIONATAN CARLOS PACHECO, p. 67

CARTA XXI (28 DE JANEIRO DE 1665)

B. D. S. (RESPOSTA À PRECEDENTE - *VERSIO*)

(TRADUÇÃO E NOTAS DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO E MARSANA KESSY), p. 71

O HEREM EM AMSTERDÃ E A “EXCOMUNHÃO” DE ESPINOSA

HENRI MÉCHOULAN

(TRADUÇÃO E NOTAS DE HOMERO SANTIAGO), p. 77

RESPOSTAS ÀS QUESTÕES DE UM PROVINCIAL

Pierre Bayle

(Tradução de Marcelo de Sant'Anna Alves Primo), p. 87

RESUMOS DOS ARTIGOS, p. 95

COMO PUBLICAR, p. 99

EDITORIAL

*HOMO LIBER QUI INTER IGNAROS VIVIT, EORUM,
QUANTUM POTEST, BENEFICIA DECLINARE STUDET.*¹

BENEDICTUS DE SPINOZA

Neste segundo número do ano de 2013 de nossa **REVISTA CONATUS - FILOSOFIA DE SPINOZA** estamos publicando seis artigos, uma resenha e três traduções de textos inéditos em português. Dos artigos, um veio do exterior (França), três vieram do estado do Rio de Janeiro (dois da capital e um da cidade de Macaé), um de São Paulo e um da Bahia. A resenha nos foi enviada do Rio Grande do Sul. As três traduções vieram do Ceará, São Paulo e Bahia. Como de costume, os artigos, a resenha e as traduções foram dispostos em ordem alfabética pelo primeiro nome do autor.

Assim, iniciamos nosso número com o artigo de **ANDRÉ ROCHA**, expondo sua hipótese de que a teoria contratualista de Espinosa, no *Tratado Teológico-Político*, consiste num contradiscurso que realiza no interior do contratualismo de Hobbes como reposição da *lógica do poder* de Maquiavel, a partir da caracterização dos traços gerais da tradição do humanismo cívico, tal como reformulado por Maquiavel, e da tradição contratualista, tal como reformulada por Suarez e Hobbes.

No segundo artigo, **ELTON LUIZ LEITE DE SOUZA**, apresenta – partindo da etimologia de alguns termos do vocabulário utilizado por Spinoza – uma interpretação do sentido desses termos à luz da articulação dos mesmos segundo um plano geral da obra.

A seguir, no terceiro artigo, **JOÃO MAURICIO MARTINS DE ABREU** analisa a questão da existência ou não de uma base filosófica para se pensar a apropriação de bens e a propriedade a partir de Spinoza, partindo da noção de *útil comum* desenvolvida na *Ética* como chave conceitual para iluminar os princípios de uma teoria da propriedade e da apropriação em Spinoza.

No quarto artigo, **LAURENT BOVE** pensa o problema da liberdade em Spinoza a partir da ideia da complexidade do Real como relação.

No artigo seguinte, **LUIZ MARCELO RUSMANDO** descreve e explicita as propriedades e os atributos divinos no *Breve Tratado* de Espinosa.

No sexto e último artigo, **PAULO DE TARSO DE CASTRO PEIXOTO**, apresenta, a partir do conceito de *direito natural* em Spinoza, os contrapontos de uma partitura escrita através de alguns movimentos da Primavera Árabe e das manifestações acontecidas desde o outono de 2013 no Brasil.

¹ Tradução: O homem livre que vive entre ignorantes procura, tanto quanto pode, evitar os seus favores. (*ÉTICA*, Parte IV, Proposição LXX).

GIONATAN CARLOS PACHECO resenha a tradução para o português do livro de Charles Ramond intitulado *Vocabulário de Spinoza*, apresentando-nos e comparando-o com o “*Glossário dos principais conceitos da Ética*” feito por Gilles Deleuze em sua já clássica obra *Espinosa: Filosofia Prática*.

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO e **MARSANA KESSY** dão continuidade à tradução das “Cartas do Mal”, traduzindo a **CARTA XXI**, datada de 28 de janeiro de 1665, escrita por Spinoza em resposta à carta XX, datada em 16 de janeiro de 1665, escrita por Blijenbergh.

HOMERO SANTIAGO traduz um importante artigo de Henri Méchoulan intitulado “*Le herem à Amsterdam et l'excommunication de Spinoza*”, que foi publicado nos *CAHIERS SPINOZA* número 3, Paris, inverno de 1979-1980, pp. 117-134. Aproveitamos a oportunidade para agradecermos ao Prof. Pierre-François Moreau por ter gentilmente autorizado, na condição de ex-membro da comissão de redação dos *CAHIERS SPINOZA*, a tradução e publicação do texto em nossa revista.

Encerrando este número, **MARCELO DE SANT’ANNA ALVES PRIMO** traduziu o texto de Pierre Bayle *RESPOSTAS ÀS QUESTÕES DE UM PROVINCIAL*, no qual é discutida a questão de *se o Papismo seria mais temido na Inglaterra que o Espinosismo*.

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)

ESPINOSA E A QUESTÃO DO FUNDAMENTO DA POLÍTICA

ANDRÉ ROCHA *

Embora não tivesse sido utilizada nos textos políticos dos republicanos de Florença e Veneza, a teoria do pacto social foi um *locus communis* tão poderoso nos discursos jurídicos e políticos da modernidade que podemos encontrá-la reproduzida, com diferentes significações, nos tratados políticos de quase todos os fundadores da política moderna, notadamente Hobbes, Espinosa, Locke e Rousseau. Também com diferentes significações, a questão do contrato social foi reposta pela filosofia do direito de Hegel e Marx buscou enfrentá-la mostrando a sua significação ideológica quando as relações entre o trabalho “livre” dos assalariados e o capital que os empregam são apresentadas como contratos estabelecidos “voluntariamente” entre as duas partes “livres”. Conquanto não seja hegemônico nos discursos dos economistas, nos discursos jurídicos e políticos contemporâneos vigora ainda o contratualismo e as questões que, surgindo de seu interior, foram tratadas pelos fundadores da política moderna.

A teoria do pacto social recebeu significados e usos diversos na modernidade, mas em verdade ela surgiu antes no interior da tradição teológico-política. Os escritos de Suarez, que se inspirou nos ares da monarquia absolutista de Espanha, constituem o cimo desta tradição. Os holandeses, na resistência contra a Espanha, também utilizam a teoria contratualista, mas inicialmente para acusar o monarca espanhol de quebra do contrato e, em seguida, para pensar uma nova maneira de legitimar o poder republicano.

Com efeito, foi sob a base de uma ideologia do contrato que certas províncias do norte dos

Países Baixos legitimaram, com seu direito de resistência ao tirano (que aqui aparece sob a figura de Felipe II), a proclamação (em 22 de julho de 1581) da queda da soberania do rei de Espanha sobre os Batavos.¹

As questões postas pelo imaginário político que se move no interior do discurso constitucionalista, em particular a questão do contrato entre os cidadãos e a Cidade, constituíam o debate político holandês desde as lutas contra a dominação espanhola e a independência holandesa. Assim a questão do pacto entre os cidadãos e a Cidade articula, no texto da *Dedução de Vrancken*, a demonstração da legitimidade da República federada nas Sete Províncias-Unidas.

De onde vinha a autoridade governamental? De duas fontes principais: de um contrato entre o príncipe e o povo, de um lado, e do poder das assembleias provinciais da nobreza e das corporações urbanas, de outro, em suma, dos Estados. [...] Todo aquele que procure minar a autoridade do príncipe, colocando-o contra os Estados (isto é, as assembleias das ordens ou estamentos), ou a autoridade destes últimos, lançando-os contra o príncipe, escreve Vrancken, pretende destruir a autoridade política como tal.²

No capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, ao tratar do pacto social, Espinosa assume uma questão que há ao menos um século já perpassava os debates políticos das Sete Províncias. O imaginário político e o discurso contratualista tinham mobilizado as forças sociais nas lutas contra a monarquia da Espanha

* Pós-Doutorando em Filosofia na USP sob orientação da Prof^a Dr^a Marilena Chauí.

¹ Bove, Laurent. **La stratégie du conatus**. *Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris, Vrin, 1996. p. 279.

² Chauí, Marilena de Souza. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 268 e 269.

e, com a instituição da República, tornaram-se a linguagem mesma da sociedade política que ocupava as magistraturas e cuidava das instituições da Cidade no período republicano.

Se considerarmos a história do debate contratualista no século XVII, verificaremos que a teoria do pacto aparece com significados diferentes para legitimar ou contestar instituições políticas diferentes.

Suarez utiliza o contratualismo para escrever em favor da política monárquica dos católicos³. Como na política de Aristóteles e Tomás de Aquino, o discurso político de Suarez articula as três categorias clássicas: a *família*, a *comunidade* e a *cidade*. A partir das categorias da política de Aristóteles, tal como tinham sido já adaptadas por Tomás de Aquino, Suarez distingue duas formas de comunidade, a

imperfectas que é a família e a *perfectas* que é a união das famílias. Por que a família é uma comunidade imperfeita?

Esta comunidade não é suficiente para si [*sibi sufficiens*] e, assim, pela própria natureza da coisa [*ex naturae rei*] no gênero humano faz-se necessária uma ulterior comunidade política [*communitas política*] que constitua a cidade e cresça a partir de muitas famílias [*ex pluribus familiis coalescat*]⁴.

Para explicar como o poder político surge não de *um homem* e nem de *alguns* apenas, mas de *todos* os homens da *comunidade política*, Suarez distingue duas espécies de comunidade ou multidão.

Para entender melhor, devemos notar que a multidão de homens [*multitudinem hominum*] pode ser considerada de dois modos; no primeiro modo é um agregado sem ordem alguma [*sine ullo ordine*], ou seja, sem união física ou moral e deste modo os homens não fazem uma unidade [*non efficiunt unum quid*] nem física e nem moralmente; e como não são propriamente um corpo político, não carecem de um chefe [*capite*] ou príncipe. [...] De outro modo deve ser considerada a multidão de homens [*hominum multitudo*], quando os homens se congregam por uma vontade especial [*specialis voluntas*] ou consenso comum [*communi consensu*] em um corpo político por um vínculo da sociedade e para que se ajudem mutuamente [*ut mutuo se juvent*] na busca por uma finalidade política; desta maneira fazem um corpo místico [*unum corpus mysticum efficiunt*] que pode ser moralmente dito uno para si [*unum per se*] e que, por conseguinte, carece de um chefe [*indiget uno capite*]. Numa tal comunidade, o poder surge da natureza da coisa [*ex naturae rei*], de tal maneira que não pode estar no poder dos homens se congregarem para impedir este poder [*potestas*].⁵

Uma vez tenham os homens “voluntariamente” se congregado numa multidão una e com uma

³ Suarez utilizou suas categorias políticas para defender a Espanha na luta contra a Inglaterra. Com efeito, em 1613, um ano após publicar seu *De legibus*, Suarez publicou, a pedido do papa, um virulento ataque contra a Igreja Anglicana e a Monarquia Inglesa. *De defensione fidei catholicae adversus Anglicanae sectae errores*. Enquanto se acirravam as tensões entre a Espanha e a Inglaterra, a guerra entre os Estados passou a aparecer, no texto de Suarez, como uma luta entre a Monarquia Católica e a Monarquia Anglicana, ou seja, a aparecer como a luta entre a Reforma e a reação católica da ContraReforma. Suarez mobilizava as suas categorias para provar que a Monarquia Anglicana, ou seja, o Estado Nacional da Inglaterra, era injusto, contrário à justiça, à ordem natural dos direitos naturais objetivos e subjetivos, e, portanto, contrário à vontade do Senhor. Por seu ataque contra a Igreja Anglicana, Suarez despertou a ira e o brio nacionalista de muitos ingleses. Não por acaso, Hobbes, no *Leviatã*, ridiculariza Suarez cujas palavras exemplificam o discurso especulativo que é vazio ou não contém senão a loucura [*insania, madness*] de quem o pronuncia. “Para que saibamos como é o discurso dos escolásticos [*scholasticorum*] e dos filósofos [*philosophorum*] sobre as coisas difíceis, interpretemos as palavras que estão no título do sexto capítulo do primeiro livro *De concurso, motu et auxilio Dei* de Suarez. O título é o seguinte: *A primeira causa não influi necessariamente algo* [*influit aliquid*] *na segunda causa em virtude da subordinação essencial* [*subordinatio essentialis*] *da segunda à primeira, pela qual a ajuda a operar*. Aqueles que enchem volumes inteiros com balelas assim não ensandecem [*insaniunt*] ou querem fazer os outros ensandecer?” **Hobbes, Thomas**. *Leviathan*. In: *Opera Philosophica Omnia*. With a new introduction by G.A.J. Rogers. Bristol, Thoemmes Press, 1999. Vol. III, p. 65. Capítulo VIII, p. 65.

⁴ Suarez, R.P. Franciscus. *Tractatus de legibus et legislatore Deo*. In: **Opera Omnia**. Editio nova a Carolo Berton Cathedralis Ecclesiae Ambianensis Vicario. Paris: Ludovico Vivès, Bibliopolam, 1856. Tomus Quintus. (Livro II, Capítulo I, §3).

⁵ Suarez, R.P. Franciscus. *Idem*. (III, II, § 4).

finalidade política, carecem de um chefe e, por conseguinte, ficam submetidos por necessidade a um príncipe. Só cabe à vontade dos homens se congregarem numa multidão una, mas uma vez congregados no corpo místico uno da multidão [*multitudo*] com uma finalidade política, os homens são coagidos, pela Natureza e por Deus considerado como autor da Natureza [*autor Naturae*], à submissão incondicional de tal maneira que não cabe mais à vontade de cada um decidir se fica ou não submetido ao poder político. Veremos mais à frente que o *pactum subjectionis* de Suarez postula uma alienação perpétua dos direitos⁶.

Hobbes transforma a teoria contratualista a partir do seu jusnaturalismo, para escrever na Inglaterra os seus tratados políticos em favor da monarquia absolutista laica contra o clero. Com Hobbes, a teoria do pacto social não está mais ligada às teses teológicas sobre a “vontade” do Senhor, ela está ligada à lógica dos desejos e das paixões humanas.

[...] que cada indivíduo transfira toda a sua potência [*transferat omnem*] ao conjunto uno dos homens, de tal maneira que as vontades de todos sejam reduzidas a uma só vontade; [...] isso é mais que consenso e concórdia; a união verdadeira [*unio vera*] de todos é em uma pessoa una [*personam unam*] que se faz pelo pacto dos indivíduos entre si. Com isso feito, a multidão [*multitudo*] se torna uma pessoa uma [*persona una*] e se chama Cidade ou República. Assim esta é a gênese [*generatione*] daquele grande Leviatã, ou, para usar palavras mais dignas, o Deus mortal ao

qual devemos, abaixo do Deus imortal, toda a paz e proteção. [...] E aquele que governa [*gerit*] a pessoa da Cidade, diz-se que tem o poder soberano [*summam potestatem habere*].⁷

Ora, antes mesmo que os escritos de Suarez servissem para estabelecer o contratualismo oficial da Igreja e que Hobbes os invertesse para que se voltassem contra o poderio dos teólogos, uma outra tradição de discurso e pensamento da política tinha estabelecido uma forma de pensar a fundação política que passava ao largo do formalismo abstrato dos teólogos e se inspirava antes nos historiadores antigos de Roma. Com efeito, a questão da fundação política foi posta pelo humanismo cívico. Assim abrem-se os *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*.

Aqueles que conhecem qual princípio [*principio*] teve a Cidade de Roma, bem como seus legisladores e a maneira pela qual a ordenaram, não se admiram ao constatar que tanta virtude [*tanta virtù*] se manteve naquela Cidade [*in quella Città*] por tantos séculos[...].⁸

Maquiavel desenvolve um argumento dialético entre dois pares de *princípios* opostos, um primário e outro secundário. Com efeito, ele mostra que a distinção entre República construída por nativos e República construída por forasteiros é secundária, pois a distinção primária é entre uma República que homens livres constroem para si e uma República que homens dependentes constroem para servir aos seus senhores.

Maquiavel deixa isso claro ao discutir o imaginário da fundação de Roma, pois quem opina que foi fundada por Enéias há de classificá-la como construída por forasteiros e quem opina por Rômulo dirá que foi construída por nativos. No entanto, pouco importa optar por um ou outro, já que em qualquer opção quem se ocupa com o princípio da construção [*edificazione*] de Roma,

⁶ “Somente este pano de fundo teológico permite perceber em que a absolutidade reivindicada pelo poder soberano não se reduz simplesmente à liberdade ou absolutização do príncipe em relação às leis já promulgadas, mas deve-se entender no estrito sentido metafísico do termo: a potência do príncipe é *absoluta*, quer dizer, infinita, sem limites assinaláveis, porque ela se constitui formalmente da inteira *submissão* dos cidadãos ou sujeitos. Com efeito, o que define a soberania como tal é a *sujeição* completa de todos os sujeitos, que abandonam todos os seus direitos para não receber em troca senão privilégios temporários e sempre revogáveis pela simples vontade do soberano.” Courtine, Jean-François. *Nature et empire de la loi: études suarésiennes*. Éditions de l'École des Hautes Études em Sciences Sociales. HESS. Paris, Vrin, 1999. p. 34 e 35.

⁷ Hobbes, Thomas. *Leviathan*. In: *Opera Philosophica Omnia*. With a new introduction by G.A.J. Rogers. Bristol, Thoemmes Press, 1999. Vol. III, p. 131, Capítulo XVII.

⁸ Machiavelli, Niccolò. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. A cura di Francesco Bauci. Tomo I. Roma: Salerno Editrice, 2001. (Livro I, Capítulo 1, §). p. 16.

[...] de qualquer maneira verá que ela teve um princípio livre [*principio libero*], sem depender de nenhum outro; verá ainda, como mostrarei mais adiante, com quanta necessidade as leis [*le leggi*] feitas por Rômulo, Numa e outros lhes forçaram de tal maneira que a fertilidade do solo, a comodidade do mar, as grandes vitórias e mesmo a grandeza do império não puderam corrompê-la por muitos séculos e mantiveram-na plena de tanta virtude [*virtù*] que jamais outra Cidade ou República chegou a ter tanta virtude assim.⁹

O movimento do discurso continua e, após declarar que tratará, sobretudo, das Repúblicas construídas por homens livres, Maquiavel distingue duas origens diversas para as leis de uma Cidade:

(a) as leis são promulgadas por um só legislador de uma vez por todas [*state date da uno solo e ad uno trato*], como fez Licurgo em Esparta;

(b) as leis são produzidas e transformadas pelos cidadãos ao longo do tempo, em muitas ocasiões, segundo as reviravoltas da fortuna e de sua história [*a caso e in piú volte e secondo gli accidenti*].

Esta distinção de Maquiavel permitiria refutar todos os teóricos do absolutismo. Com efeito, tanto Suarez como Hobbes postulam que fundação deva ser como aquela de Licurgo. Ora, contra toda a mitologia do legislador fundador, Maquiavel explicava a grandeza de Roma a partir do outro princípio de construção das leis.

Mas voltemos a Roma que, embora não tivesse um Licurgo que a ordenasse no princípio [*principio*] de tal maneira que pudesse viver por um longo tempo livre, tantos foram os acontecimentos inesperados [*accidenti*] nascidos nela pela desunião [*desunione*] existente entre a plebe e o Senado que aquilo que um homem não pôde fazer sozinho foi feito pelo acaso [*per il caso*]¹⁰.

A desunião [*desunione*] no interior do corpo da multidão [*moltitudine*] foi o princípio interno que lhe permitiu receber da Natureza a virtude [*virtù*] dos cidadãos que conservaram a Cidade livre por séculos. Em Maquiavel, não é a metafísica teológica, mas a história de Roma que comprova o vínculo da *desunione* do corpo com as virtudes fornecidas pela Natureza. Em outras palavras, sua política não é um apostar na alienação e na monarquia com fundamento na especulação teológica, mas um apostar na liberdade e no regime popular com fundamento na história e na historiografia¹¹.

Nos textos dos teólogos de Roma, o princípio interno para que a Cidade por meio do Rei recebesse de Deus a graça e o poder [*potestas*] deveria ser a união dos estamentos no corpo místico e hierarquizado da comunidade. Com efeito, vimos no texto de Suarez que esta era a aposta messiânica dos teólogos, a aposta de que a graça e o poder para a Monarquia nasceria pela união hierarquizada dos estamentos da multidão [*multitudo perfecta*] em um corpo místico [*corpus mysticum unum*]¹². Ora, não é este o desenho no frontispício do Leviatã?

Quais foram os efeitos da *desunione* no interior da Cidade? De que maneira os conflitos entre a plebe e o patriciado transformaram as instituições da República de Roma? Veremos mais adiante, pois agora queremos frisar os

¹¹ Se as leis e as instituições políticas, com efeito, estão para as sociedades políticas assim como as moedas estão para a divisão social do trabalho, como veremos, a especulação da teologia-política não tem lastro na *práxis* e não conduz jamais à paz.

¹² “A noção de *corpus mysticum* significava, em primeiro lugar, a totalidade da sociedade cristã em seus aspectos organológicos: um corpo constituído de cabeça e membros. Essa interpretação permaneceu válida por toda a Baixa Idade Média até o início dos tempos modernos, mesmo depois da noção ter sido aplicada, por transferência, a grupos menores da sociedade. Além disso, o *corpus mysticum* adquiriu certas conotações legais; adquiriu um caráter corporativo significando uma pessoa fictícia ou jurídica. Sabe-se que Tomás de Aquino já havia utilizado, como alternativa a *corpus mysticum*, o termo *persona mystica*, que quase não diferia da *persona ficta* dos juristas.” Kantorowicz, Ernst. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval**. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo, Companhia das Letras, 1998. p. 134.

⁹ Machiavelli, Niccolò. **Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio**. A cura di Francesco Bauci. Tomo 1. Roma: Salerno Editrice, 2001. (Livro I, Capítulo 1, §). p. 16.

¹⁰ Machiavelli, Niccolò. **Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio**. A cura di Francesco Bauci. Tomo 1. Roma: Salerno Editrice, 2001. (I, 2, §30).

fundamentos naturalistas¹³ da historiografia política de Maquiavel: com efeito, ele trata dos “humores” da República como um médico hipocrático que reconhece em todos os corpos os humores contrários (quente e frio, seco e húmido, etc...).

Em toda República, há dois humores diversos [*due umori diversi*], a saber, aquele do povo e aquele dos grandes; e todas as leis [*legge*] que são feitas em favor da liberdade [*libertà*] nascem de sua desunião [*desunione loro*]¹⁴.

Os acidentes e acasos que assaltam uma República livre e põem em risco sua liberdade ou mesmo sua existência não são previsíveis na fundação e, no entanto, a República de Roma conseguiu a façanha de se manter livre por muitos séculos. Como explicar esta história de tanta *virtù*?

Em uma palavra: Roma era uma República livre porque as magistraturas estavam abertas à participação de todos os cidadãos, fossem patrícios ou plebeus, isto é, a liberdade política da Cidade se desenvolveu, na história de Roma, conjuntamente com o desenvolvimento das liberdades políticas dos cidadãos, embora a potência social fosse internamente dividida. Contra a opinião corrente, a história de Roma mostra que: “[...] a desunião não pariu exílios ou violência contra o bem comum [*commune bene*], mas leis e instituições [*ordinis*] em benefício da liberdade pública.”¹⁵

¹³ No texto de Cícero também há um naturalismo para fundamentar as leis e a Cidade na *virtù*, mas não é o naturalismo da medicina hipocrática e sim o naturalismo do estoicismo médio do círculo de Cipião e Políbio. “Segue disso que conhece deus todo aquele que conhece como que se lembrasse de onde se originou. [*unde ortus sit*]. A virtude que se encontra nos deuses e nos homens é a mesma e não há outro gênero além dela. A virtude [*virtus*], com efeito, não é nada outro que a natureza mesma realizada em seu sumo.” Cicero. **De legibus**. Texte établi et traduit par Georges de Plinval. Deuxieme tirage. Paris, Societé d’édition “Les belles Lettres”. 1968. p. 13, p. 14, I, § 25.

¹⁴ Machiavelli, Niccolò. **Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio**. A cura di Francesco Bauci. Tomo 1. Roma: Salerno Editrice, 2001. (I, 4, §5).

¹⁵ Machiavelli, Niccolò. **Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio**. A cura di Francesco Bauci. Tomo 1. Roma: Salerno Editrice, 2001. (I,4,§7).

O vocabulário médico evidencia a maneira naturalista de tratar os movimentos internos opostos do corpo político. Como na maiêutica de Sócrates, em que a cópula das mentes no amor pelo saber gesta ideias que nascem como filhas da filosofia, na política de Maquiavel é a desunião entre os humores dos grandes e os humores populares que, como numa paixão tempestuosa, gesta como filhas as instituições próprias para a expansão da República e a conservação da liberdade política como bem público. Em Roma, a *desunione* permitiu que as classes em conflito copulassem com paixão política e parissem boníssimos filhotes para a República.

Ora, também Cícero já havia percebido que a abertura das magistraturas da República à participação de todos, no que ela tem do regime popular, engendra males para os patrícios e novos conflitos políticos, mas estes males, se considerarmos a liberdade da República, não são senão os males menores que devem ser eleitos para que se obtenha o bem maior que é o bem público.¹⁶

Espinosa, durante o período de pesquisas históricas e redação do *Tratado Teológico-Político*, encontrou-se com duas grandes tradições que, na história das concepções políticas europeias, se opuseram na explicação da fundação de um poder político, isto é, na explicação da causa produtora de um poder político. Por um lado, havia a tradição teológica, hegemônica na Idade Média e no Antigo Regime, que atribuía à “vontade”, dos homens ou de Deus, a *autoria* na criação do poder político. A teoria contratualista era a chave para interpretar os acordos políticos possíveis tanto dos homens entre si como dos homens com Deus e estes pactos eram sempre tratados, em última análise, como resultados da “vontade” de ambas as partes. Por outro lado, havia a tradição naturalista, hegemônica na Antiguidade e retomada por Maquiavel, que explicava como a própria Natureza, através das

¹⁶ “Confesso que se pode encontrar alguns males neste poder dos tribunos [*in ista ipsa potestate inesse quiddam mali*], mas não teríamos o Bem que buscamos sem estes males.” O bem que buscamos é o bem público. Cicero. **De legibus**. Texte établi et traduit par Georges de Plinval. Deuxieme tirage. Paris: Societé d’édition “Les belles Lettres”. 1968. III §23, p. 93.

práticas humanas, engendrava naturalmente leis e uma Cidade¹⁷ por ações práticas que não careciam da mediação de especulações teóricas e nem tampouco de uma “faculdade da vontade”.

A descrição do *Sonho de Cipião* exprime o poder desta tradição naturalista na política em Roma, mas é preciso salientar que a retomada de Maquiavel foi transformadora, que a sua imitação da política clássica se fez por uma renovação radical. Com base no naturalismo que advinha, sobretudo, da medicina hipocrática, Maquiavel concebeu a divisão interna constitutiva de todo corpo político como os médicos concebiam os humores contrários do corpo humano, mas estes humores contrários significavam, para Maquiavel, os *desejos* contrários que são os motores internos da história de todo corpo político particular. A transformação do viés naturalista da política greco-romana clássica, portanto, manifesta-se a partir da noção de *desejo*, ou seja, do princípio explicativo que funda a política moderna e substitui o princípio que arquitetava toda a teologia-política medieval: a *vontade* como *faculdade* da alma.

Estas duas tradições políticas permaneciam incomunicáveis e pareciam incompatíveis, de tal maneira que pareceria insensato, como quiçá ainda hoje parecerá para alguns, realizar uma síntese que conservasse ambas por sua transformação recíproca.

¹⁷ Esta mesma tradição se propagou nas obras dos historiadores de Roma, como Políbio, Tito-Lívio e Tácito. “Em latim, ser livre e iniciar também guardam conexão entre si, embora de maneira diversa. A liberdade romana era um legado transmitido pelos fundadores de Roma ao povo romano; sua liberdade ligava-se ao início que seus antepassados haviam estabelecido ao fundar a cidade, cujos negócios os descendentes tinham que gerir, com cujas consequências precisavam arcar e cujos fundamentos cumpria engrandecer. Todas essas eram, essencialmente, as *res gestae* da República romana. A Historiografia romana, pois, essencialmente tão política como a Historiografia grega, nunca se contentou com a mera narrativa das grandes façanhas e eventos; ao contrário de Tucídides ou de Heródoto, os historiadores romanos sempre se sentiram presos ao início da história romana, pois esse início continha o elemento autêntico da liberdade romana, tornando, assim, política a sua história; partiam, o que quer que tivessem que relatar, *ab urbe condita*, da fundação da cidade, garantia da liberdade romana.”. Arendt, Hannah. *O que é liberdade?* In: **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 215.

Espinosa não poderia ignorar a teoria contratualista, ela mediava os debates político no século XVII, ela estava posta pelos católicos na obra de Suarez, pelos protestantes na obra de Athusius, pelos filósofos e novos cientistas na obra de Hobbes. Se a teoria do pacto aparecia nestes diversos textos com significados diferentes para legitimar ou contestar instituições políticas diferentes, que nova significação recebe a teoria contratualista quando pensada a partir das definições do jusnaturalismo que são os fundamentos da política de Espinosa?

Não se trata, certamente, de dizer que Espinosa recaía na ingenuidade do formalismo jurídico, próprio das teorias escolásticas que serviam mais para justificar os regimes monárquicos existentes¹⁸ do que para pensar a concretude da história e a autoprodução das potências sociais.

Tampouco se trata de dizer que Espinosa fizesse um uso meramente retórico da teoria do contrato social, que a teoria fosse apenas uma concessão ao imaginário político de sua época e não tivesse vínculo algum com as definições. Assim fosse, o próprio formalismo jurídico, usado a favor da causa republicana contra a causa monárquica, seria um imaginário suficiente para as práticas políticas e Espinosa poderia ter escrito um tratado sem vínculos com sua ontologia do necessário. Com efeito, se Espinosa utilizasse a teoria do pacto social para explicar a *fundação política* de uma sociedade e, por um discurso retórico, apenas invertesse as teses dos teóricos do absolutismo que utilizaram a mesma teoria para justificar a monarquia, não escreveria um discurso que, como o capítulo XVI, evidencia as *definições reais* da política, pois lhe seria mais útil, como discurso retórico, fundamentar-se apenas nos *lugares comuns* que eram aceitos sem muita relutância, ou seja, lhe seria mais útil mover-se para avançar suas posições apenas no campo do imaginário político instituído e não no campo das *noções comuns*.

¹⁸ Face a esta tradição formalista, Espinosa é anômalo, ele não segue suas normas de escrita, pensamento e ação política mas, ao contrário, se lhe opõe. Sobre a anomalia face ao formalismo jurídico do absolutismo. Negri, Antônio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

Ora, ocorre que o próprio imaginário político, na filosofia de Espinosa, só pode ser pensando como uma propriedade necessária do corpo político. Se a teoria do pacto social fosse apenas uma concessão ao imaginário político seiscentista, ainda sim seria preciso demonstrar, a partir dos fundamentos ontológicos da política espinosana, os vínculos deste imaginário com a potência social que lhe sustém. Espinosa utiliza a teoria do pacto social não para tentar ludibriar os conservadores empedernidos que estavam convencidos de que não fosse possível a existência de regimes melhores do que as monarquias absolutistas, mas para pensar sua conjuntura política conjuntamente com o imaginário político por ela instituído. Aceitando trabalhar com as teses e *lugares comuns* dos teóricos das monarquias e, sobretudo, com a teoria do pacto social, Espinosa procurava abrir, no campo mesmo do imaginário jurídico da política seiscentista, uma fenda por onde pudesse penetrar, infiltrando-se, o pensamento livre que se expande com as noções comuns da razão.

Esta espécie de quiasma estabelecido pelo capítulo XVI entre a teoria do pacto social e as definições do jusnaturalismo, entre o imaginário político e a potência social que o institui, permite que seja inaugurada uma relação de tradução recíproca entre o discurso formalista do direito e a lógica do poder.

A linguagem do direito é preservada mesmo que frequentemente traduzida na linguagem do poder (*jus sive potentia*, direito ou poder).¹⁹

Trata-se, assim, de ampliar os significados jurídicos e políticos do discurso constitucionalista, para permitir pensar, a partir deste imaginário instituído, uma distinção entre a imagem meramente formal de deliberação coletiva (o consenso como alienação coletiva, homogeneidade das opiniões e condenação dos conflitos) e a natureza ontológica da deliberação coletiva (o consenso como liberdade coletiva, diferenciação das opiniões e legitimação dos conflitos).



¹⁹ Montag, Warren. *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his contemporaries*, London/New York: Verso, 1999. p. 4.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *O que é liberdade?* In: **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BOVE, Laurent. **La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza**. Paris: Vrin, 1996.

CICERO. **De legibus**. Texte établi et traduit par Georges de Plinval. Deuxieme tirage. Paris: Societé d'édition "Les belles Lettres", 1968.

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

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. In: **Opera Philosophica Omnia**. With a new introduction by G.A.J. Rogers. Bristol: Thoemmes Press, 1999.

KANTOROWICZ, Ernst. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval**. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MACHIAVELLI, Niccolò. **Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio**. A cura di Francesco Bauci. Roma: Salerno Editrice, 2001. Tomo 1.

MONTAG, Warren. **Bodies, Masses, Power. Spinoza and his contemporaries**. London/ New York : Verso, 1999.

NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

SUAREZ, R.P. Franciscus. *Tractatus de legibus et legislatore Deo*. In: **Opera Omnia**. Editio nova a Carolo Berton Cathedralis Ecclesiae Ambianensis Vicario. Paris: Ludovico Vivès, Bibliopolam, 1856. Tomus Quintus.



SPINOZA E O SENTIDO

ELTON LUIZ LEITE DE SOUZA *

*O sentido não é a afirmação de que tudo é igual ou relativo;
o sentido é o relacional: ele é a afirmação do encontro;
não a relatividade do encontro, mas a sua necessidade.*

JOSÉ AMÉRICO PESSANHA

*Só a boa metáfora pode dar ao estilo
uma espécie de eternidade.*

CLÁUDIO ULPIANO

1.0 INTRODUÇÃO

Segundo Deleuze e Guattari, a etimologia é o “atletismo propriamente filosófico” (1992, p. 16). Assim compreendida, a etimologia assume uma nova potência: a de um exercício de pensamento que se dobra sobre si mesmo, e não apenas sobre a analiticidade dos termos. O objetivo desse atletismo: produzir uma *re-flexão*, um dobrar-se sobre o que lhe é imanente. Nesse processo, a palavra devém, concomitantemente, objeto e ferramenta, ao mesmo tempo em que o pensamento se reinventa como obra, devir, acontecer. Apoiando-se em Proust, Deleuze afirma que “o importante não é o pensamento, mas o que faz pensar” (1987, p. 30). E o que faz pensar é sempre um signo enquanto nele se expressa e se atualiza a virtualidade de uma ideia. Esse atletismo nada tem a ver com as semânticas do dicionário, pois se trata de encontrar o acontecimento que dá origem às palavras, para assim descobrir que toda palavra é uma atualização, um *drama* (DELEUZE, 2002, p. 131). Ao invés de uma escolástica do significante consagrado, uma poética da ideia, um aprendizado do conceito (COSSUTA, 1994).

Realizar a etimologia de uma palavra não é exatamente seguir os rastros deixados por ela, como se o sentido estivesse no passado. Fazer a etimologia é produzir, como causa eficiente, a consistência de uma ideia adequada, que é adequada sempre ao seu sentido, e este nunca é dado, posto que é produzido enquanto agenciado com um outro sentido. Mais do que “metáforas vivas”, são metáforas que fazem viver, a nossa vida e a vida da ideia. Descubrem-se até mesmo relações transversais entre a ideia e a imagem, como muito bem descobriu Sara Hornäk (2010) entre Spinoza e Vermeer. Nesse agenciamento, constrói-se uma consistência, uma *regra de vizinhança* (DELEUZE E GUATTARI, 1992).

Quando tem verdadeira utilidade, a etimologia busca encontrar elementos virtuais que já são imanentes a uma palavra. Talvez não atinemos para esses elementos virtuais devido a um enrijecimento semântico refém de um determinado uso presente. É por isso que a compreensão etimológica se distingue da mera semântica. Pela pesquisa etimológica, percebemos que o étimo, a origem, não está no passado, pois faz parte do devir da palavra em relação com o campo de acontecimentos que lhe é imanente. Como diz Manoel de Barros, “quem se aproxima da origem se renova” (SOUZA, 2010).

Pela etimologia, ligamos a semântica à pragmática, e compreendemos que esta última não está exatamente circunscrita a um determinado uso de um termo, uso este que lhe seria exterior e remeteria à sociologia, à psicologia ou à gramática acadêmica. Na verdade, o poder de ação de uma ideia já lhe é imanente. O uso de um termo é sua utilidade, no sentido que Spinoza dá ao termo útil. A etimologia nos mostra que o uso literal de uma palavra nada tem a ver com rigor. A literalidade,

* Mestre e Doutor em Filosofia pela UERJ. Mestre em Comunicação e Cultura pela UFRJ. Professor Adjunto do DEPARTAMENTO DE ESTUDOS E PROCESSOS MUSEOLÓGICOS da UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO-UNIRIO.

quando se trata do sentido, muitas vezes é um empobrecimento: o grau mais baixo do sentido. Por outro lado, o estudo etimológico também nos mostra que interpretar nada tem a ver com a intromissão de um elemento subjetivo ligado ao psicologismo. Dizem que a interpretação não entra na matemática. Todavia, Spinoza interpreta o sentido da geometria euclidiana quando a emprega para fins bem pouco euclidianos.

Traduzir tem sua carga de interpretação, é claro. Mas a diferença do bom para o mau tradutor é que este acredita na literalidade, ao passo que aquele sabe que sua tradução é sempre um *esforço* para alcançar o que possui uma virtualidade que sempre escapará à atualidade de suas traduções. A pesquisa etimológica pode nos fazer experimentar que o elemento que interpretamos, o sentido, não é exterior ao termo, mas lhe é imanente. Mais do que traduzir uma palavra de uma língua para outra, a etimologia busca encontrar, dando vida à palavra, um elemento de sentido que não se reduz à língua. Talvez por isso o caráter *anexato* (DELEUZE E GUATTARI, 1980) do latim de Spinoza...

2.0 A MODÉSTIA COMO MEDICINA E SALUT

As palavras “modo”, “modéstia” e “medicina” têm uma origem comum: elas nascem de um termo latino que significa “medida”. Assim, em Spinoza os modos são medidas do ser, são maneiras de o ser se expressar/produzir singularmente, ele que não tem medida, posto que é puro processo e devir. A modéstia não é um negar, mas o afirmar de uma medida que não perde o infinito. O modesto não quer o infinito, como o pretensioso, tampouco nega a medida, como o humilde; o modesto afirma o infinito na imanência de sua medida, jamais deixando que ela se feche ou perca consistência. A medicina não é exatamente saber tudo sobre fórmulas ou saber descrever e definir doenças. O autêntico médico é aquele que sabe prescrever a medida do remédio, o remédio como medida.

Há duas concepções de medida. Primeiramente, a medida que se mantém exterior ao medido, como uma régua, e que se define por um limite rígido, um contorno, um padrão (em geral, tais medidas são apenas formas

destituídas de conteúdo). E há a medida que traz em sua imanência o medido como seu conteúdo. Em Spinoza, o conteúdo é sempre a potência (SOUZA, 2007). Por isso, os modos são medidas intrínsecas à potência, são medidas que jamais se fecham: delas jamais nascem padrões, paradigmas ou tudo aquilo que se coloca de forma transcendente aos processos, como Verdade ou Poder. Somente quando se considera a medida como algo exterior e que não varia, somente assim é que nascem as ideias de excesso ou falta: o excesso como aquilo que excede a medida, e erroneamente se identifica esse exceder como potência. Na verdade, a potência é o conteúdo imanente de uma medida que não o nega, e que se expande ao afirmá-lo, afirmando-se. Cada modo é uma maneira de ser do mesmo ser que se expressa de infinitas outras maneiras, cada maneira sendo uma variação ou grau intensivo, que traz em seu coração aquilo que mede, como potência que não se fecha. Ser a medida da potência sem medida é afirmar-se como diferença que difere, em primeiro lugar, de si.

O homem não é a medida de todas as coisas, pois todas as coisas são uma medida singular do mesmo ser do qual o homem também é uma medida diferente. O pensamento não é outra coisa senão uma medida que revela também aquele que mede, e não apenas o medido. O pensar nunca é um produto de um sujeito, ele é sempre um processo cuja causa se encontra na potência que ele expressa. A *Ética* de Spinoza está sustentada em uma simples lição: sejamos uma medida que não diminua o que medimos, o que implica que nos apreendamos, como diria Manoel de Barros, como uma *forma em rascunho*, uma *forma em deslimite* (SOUZA, 2010).

É o não fechamento do medido que possibilita que existam medidas comuns que se aplicam a seres diferentes, desde que haja um bom encontro. Por exemplo, a amizade não é uma medida exterior aos amigos, mas uma medida comum que os amplia. A educação não é uma régua que pertence exclusivamente ao professor, pois a educação é uma medida comum ao educando e ao educador: uma medida comum não é uma igualização homogeneizante, dado que é somente por uma medida comum que educando e educador podem se encontrar na

afirmação de suas diferenças. Uma medida é mais potente quanto mais ela afirma o medido como algo que lhe é imanente e o torna capaz de produzir agenciamentos.

As palavras “medicina” e “modéstia” guardam uma íntima relação com *modus*, na medida em que a “cura” bem como “o agir adequado” envolvem a noção de “medida”. Mais do que em livros, é a própria vida que o mostra: a diferença entre o “curar-se” e o “envenenar-se” muitas vezes diz respeito não exatamente ao que se ministra ou ingere, mas à quantidade do que se ministra ou ingere. A arte das quantidades requer um saber que não é apenas quantitativo, no sentido numérico. A modéstia não é um saber pouco, mas o saber adequado daquilo que se sabe. Nesse sentido, do ponto de vista da intensidade, a modéstia é um muito: é um ligar-se ao muito a partir do que se sabe. Não se trata de um “meio termo”, à maneira aristotélica; diferentemente, trata-se de apreender um termo pelo meio e fazê-lo de *meio* para um aumento da potência de pensar e agir.

A modéstia é uma maneira de ser plenamente potente enquanto maneira, e que se afirma como maneira de um ser que lhe é imanente. Spinoza emprega “*gradus*” (“grau”) como sinônimo de “*modus*” (“maneira”). A palavra *gradus* expressa um momento de um processo. Originalmente, *gradus* é associado ao caminhar ou aos passos de um caminhar. Para compreender um *gradus*, portanto, é preciso apreender o todo do qual ele faz parte, e do qual ele é uma parte ou momento. A palavra “degrau”, por exemplo, deriva de *gradus*: é por isso que cada degrau faz parte de um processo no qual ele está integrado, que é a escada. De degrau a degrau se sobe a escada, o que significa dizer que cada degrau é um momento necessário de uma escalada ou subida. Spinoza diz que entre o primeiro gênero e o segundo não há passagem: sai-se do primeiro e se alcança o segundo por um salto. Isto significa dizer que o primeiro gênero não é um degrau da escada do conhecimento, isto porque ele não é conhecimento, mas ausência do mesmo. As alturas que a *imaginatio* triste promete são todas alucinatórias, e delas advém sempre um tombo, uma queda. É por isso que a *imaginatio* promete saltos mirabolantes, fantásticos,

entusiásticos, através dos quais se atinge píncaros aos quais não antecede nenhum degrau ou esforço de subida, gradualmente.

“Gradual” também provém de *gradus*, assim como “gradiente” e “graduação”. Não se atinge o degrau do terceiro gênero sem passar pelo degrau do segundo, já que este leva àquele. Chegado ao degrau do terceiro gênero, aprendemos a descer ao degrau do segundo e compreender a sua necessidade, o que nos faz aprender que ir do terceiro gênero ao segundo não é exatamente um descer, no sentido de diminuição de altura ou tamanho. Além disso, quando chegamos ao segundo degrau, compreendemos a *imaginatio* não como o primeiro degrau que leva ao segundo, mas como sendo sempre o último, no sentido de último termo (como os “infinitamente pequenos” são os termos últimos, e não primeiros, da Natureza).

Há ainda um *gradus* na *imaginatio*, e é por isso que ela não é uma aparência ou ilusão. A *imaginatio* é o último degrau dos graus, mas isto só conhecemos quando alcançamos o degrau do segundo gênero que, do ponto de vista do conhecimento, é sempre o primeiro. Degradar: perder o *gradus*. O *gradus* não é tanto um estar, mas um poder, uma potência, uma aptidão, uma capacidade. O *gradus* não é como o ponto de uma linha que liga dois lugares no espaço, o *gradus* é como o som que, enquanto dura, tem em si a música que o faz ser. A *imaginatio* é sempre um grau, jamais um degrau, ela não nos lança para fora dela mesma, uma vez que ela sempre se constitui a partir de fora dela mesma, reativamente. Somente as ideias e os afetos da alegria são degraus que nos fazem avançar. *Gradus* tem esse sentido de momentos de um avançar, nunca de um retornar.

3.0 O APETITE PELAS IDEIAS

A existência do homem, mas não apenas a do homem, está apoiada em uma noção: o apetite. A palavra apetite nasce de um termo latino que significa “pedir”, assim como “petição” e “pedido”. O apetite é um pedir. Enquanto tal, o apetite não é uma coisa, ele é um processo. É neste processo, apoiado nele, que a existência transcorre e persevera. Quem o diz é Spinoza.

No sentido comum do termo, quem pede, pede alguma coisa a alguém. Contudo, ao falar do apetite Spinoza se coloca em um plano mais direto com a vida. Todo viver é um processo de apetite. A vida se mede pelo apetite. O apetite concerne não apenas ao corpo, ele concerne também à alma. Enquanto existem, e para permanecerem na existência, corpo e alma pedem: o corpo pede por corpos, a alma pede por almas. O corpo precisa de outros corpos para continuar corpo, a alma precisa de outras almas para continuar alma. Quando sentimos fome, por exemplo, a fome é o nosso corpo pedindo corpos (carne, leite, água, frutas, etc.). O alimento da alma é o afeto. A alma pede amor, justiça, amizade, generosidade... A alma precisa do afeto para continuar alma, pois alma é afeto.

O pedir do corpo é o pedir mesmo da alma visto sob outra perspectiva; o pedir da alma é o pedir mesmo do corpo visto sob outra perspectiva, pois corpo e alma é a mesma realidade apreendida de duas formas diferentes pelo intelecto. Se nós pudséssemos entrar em contato com a realidade sem ser por intermédio do intelecto, se nós conseguíssemos ir além do que pode apreender o intelecto, certamente experimentaríamos imediatamente como um aquilo que o intelecto conhece como dois. E esta experiência seria mais do que conhecimento, seria também poesia.

O corpo e a alma são modificações singulares da Natureza ou Deus, que a nada pede, que de nada carece e a tudo produz. Quando reportamos nossa existência à Natureza como sua causa imanente, passamos do pedir ao produzir, ao afirmar. Quando o quadro fica pronto, quando a música devém realizada, se há amor e potência em seu fazer, parece que a tinta pedia o quadro, parece que os sons pediam a música, não como algo de que careciam, mas como realidade intensa na qual tinta e som entram, e que os faz existirem mais, pois os faz existirem em composição, como expressão, criação. O mesmo vale para o apetite finito que se descobre parte da composição musical infinita que a Natureza é, polifonicamente. Deus ou a Natureza não tem apetites: Deus ou a Natureza é Potência. No ser finito, portanto, o apetite é a potência que ainda se ignora.

Em suas existências finitas corpo e alma pedem, mas não pedem o mesmo. Todavia, como a maioria das pessoas vive mais a vida do corpo do que a da alma, em geral os homens buscam mais o que pede o corpo do que aquilo que pede a alma. Essa ignorância existencial os leva a substituir o que pede a alma por aquilo que pede o corpo. É por isso que muitos buscam nas coisas materiais um substituto para o afeto que a alma pede, e assim encontram em tudo que o dinheiro pode comprar uma espécie de substituto para o que não tem preço. As coisas que o corpo pede podem ser compradas, furtadas e até mesmo roubadas, mas não o pode ser o afeto. O inverso também se aplica: o puro idealismo ou a rigidez moral/religiosa nada mais são, na maioria dos casos, do que a impotência de uma existência para ousar obter aquilo que seu corpo pede. Então, aquele que assim padece vai buscar um substituto nas ideias, no imaterial, e assim trai a ambos, o material e o imaterial, a ideia e o corpo, sendo que antes ele trai a si mesmo.

O pedir do apetite só pode ser visto como uma falta ou carência quando reportado exclusivamente à existência finita no qual ele nasce, isolando essa existência de toda a natureza. Mas quando o pedir do apetite é reportado à natureza, compreendemos o apetite como um desejo de conexão, de agenciamento.

Há uma diferença entre o pedir e o implorar. Uma coisa é o corpo pedir por alimento, outra é ele implorar por mais alimento, por mais corpos. Do mesmo modo, uma coisa é a alma pedir amor, outra é implorar por amor ou por mais amor. Quando do pedir nasce o implorar, sucumbe-se a uma vida que passa a ser determinada mais por aquilo que ela não tem do que por aquilo que ela é. O ser finito que perde a dimensão positiva da sua diferença vê em tudo aquilo que não é ele coisas que lhe faltam, ao passo que aquele que está de acordo consigo vê nas diferenças possibilidades várias para se conectar e aumentar sua potência de pensar e de agir.

O apetite pode se transformar em mera passionalidade triste (a que destila a falta) quando do apetite não nasce o desejo. Para Spinoza, o desejo nasce quando o apetite se reflete sobre si mesmo. O desejo nasce quando o

apetite se dobra sobre si mesmo, como a lagarta rastejante que se dobra sobre si para em metamorfose autoproduzir-se asas (SOUZA, 2012). O desejo nasce quando o apetite se dobra sobre si, e não sobre a coisa externa que aparentemente lhe falta, e pela qual ele pede. O desejo é o apetite que reflete sobre aquilo que ele pede, e mede a potência desse pedir, se é liberdade ou servidão. Re-fletir, re-flexão, significa exatamente dobrar-se sobre si mesmo, criando uma pequena distância a si como dimensão crítica e clínica. Assim, a reflexão não é apenas uma atividade psíquica ligada à consciência, ela também é um exercício que concerne ao corpo que devém ativo.

O desejo é a compreensão de que o pedir é conexão, e não falta. Enquanto o prazer é o efeito do apetite em sua relação com quantidades, o desejo é o apetite que descobre mais do que a quantidade: ele descobre a qualidade e, mais ainda, a intensidade. Quando o apetite se metamorfoseia em desejo, uma existência aprende não a negar ou reprimir o prazer, ela aprende a ter prazer com qualquer coisa, sobretudo com a vida em seus aspectos mais simples, e melhor nos ensina isto a própria vida de Spinoza. O apetite é um processo, não uma coisa. Mas quando do apetite não nasce o desejo (que é sempre puro processo), o apetite pode ficar refém do prazer exclusivo com coisas (inclusive as coisas que se fuma e bebe, bem como aquelas mais tecnológicas, nas quais se tecla ou tagarela...).

O desejo não concerne apenas ao corpo, o desejo concerne ao corpo e à alma. É por isso que o desejo também é no que concerne à alma, a ideia adequada do apetite, o seu vencer a mera passionalidade. O desejo não é negação ou repressão do apetite, mas a sua potencialização, de tal modo que aprendemos, pelo desejo, a ter apetite também pelas ideias, pela justiça, pela arte, pelo infinito; do mesmo modo que o corpo também aprende a ter apetite por ouvir, por deambular, por dançar, e não apenas por comer, beber e se anestesiari. O desejo não é o remédio, tampouco o apetite é a doença. O desejo é a saúde, a *salut*.

Não se alcança a saúde através de um mero lutar contra a doença; não se conquista a alegria por um mero reprimir a tristeza. Do ponto

de vista do esforço, e a existência não é um estado, ela é um processo ou esforço mesmo para existir. Esforçar-se para conquistar a alegria e esforçar-se para impedir a tristeza não se diferem, enquanto esforço ou *conatus*. Todavia, do ponto de vista da ideia da alegria, quando de fato a conquistamos, percebemos que o esforço para conquistar e viver a alegria nada tem a ver com o esforço para reprimir a tristeza, uma vez que a tristeza é aquilo que diminui todo esforço, todo desejo, toda existência, a começar pela nossa. Assim, não é diminuindo a existência que, por acúmulo, chegaremos a aumentá-la. Quando tomamos uma vacina para lutar contra uma doença, por exemplo, a vacina age primeiro fortalecendo a ação do nosso corpo para manter-se na saúde, pois é a afirmação da saúde que vence a doença, e não o mero querer destruir a doença. Nele mesmo, o vírus que gera a doença não é uma doença, mas outro ser cuja ideia de saúde difere da nossa.

Apenas quando se alcança a saúde é que se compreende o que é a doença e como vencê-la (e não apenas perpetuá-la através de nossas próprias forças); somente quando se alcança a alegria é que se faz uma ideia adequada da tristeza, inclusive das falsas alegrias da tristeza (como o deboche, o zombar, o ironizar, etc.).

4.0 A *EMENDATIO* E O *CONATUS*

A *emendatio* não é uma correção, tal como se corrige uma resposta errada a uma questão que lhe pré-exista. A *emendatio* é a libertação do intelecto dos falsos problemas. Emendar o intelecto não é corrigi-lo, tampouco reformá-lo, mas fazê-lo parte de um todo não intelectual, e do qual é parte igual o corpo.

Há um poema de Manoel de Barros no qual, em versos (em *perceptos*), o poeta nos põe diante de uma *emendatio* que a própria natureza ensina. Trata-se do poema *Lacraia*. O poeta Manoel de Barros nos fala de uma lacraia cujas partes foram desmembradas. Isto ele viu quando criança. O poeta, afirma Manoel, é aquele que “vai à infância e volta”. Inteira, compara o poeta, a lacraia se assemelha a um trem: neste, vagões unidos que se seguem a partir da locomotiva que vai à frente; naquela, gomos unidos a partir da cabeça. As semelhanças entre uma lacraia e um

trem param sobretudo nesse ponto: descarrilado, um trem sucumbe em pedaços que, por conta própria, jamais voltam a formar uma unidade; já quando a lacraia é desmembrada, e cada gomo/vagão seu é separado do outro, logo a “força de Deus” se mostra onde menos se espera: cada parte da lacraia se move e busca a outra, elas se procuram. Busca na outra o todo sob o qual cada uma existe mais. Cada parte se esforça para se integrar ao todo que é mais do que a mera soma das partes. Esta força também é amor, ensinamos o poeta.

Segundo Spinoza, cada ser se esforça para perseverar na existência. O nome desse esforço é *conatus*, ou desejo. *Co-natus*: junto ao que nasce. Assim, o *conatus* está sempre junto ao que nasce para permanecer existindo, pois o esforço para permanecer na existência nunca está no passado, mas no presente: não como coisa parada ou estática, e sim como esforço dinâmico, como potência, desejo e afirmação. Em nós mesmos, cada molécula, cada célula, cada parte que nos constitui expressa o mesmo *conatus*, o mesmo desejo. Existir é idêntico a este esforço de tudo aquilo que, nascido, continua a (re) nascer a cada momento. Por isso, o nascer é um ato que nunca se completa, posto que nunca termina para aquele que se percebe como parte da natureza que é sempre nascer, e nunca morrer. Assim que nascemos, cremos ser viver o afastar-se do nascer enquanto acontecimento, e assim contamos os anos, os aniversários. O filósofo, diferentemente, nunca se afasta dessa fonte que o regenera: o nascer, sempre no infinitivo.

O *conatus* é o esforço do ser finito para permanecer no infinito renascer da natureza. Manoel de Barros, por sua vez, fala em “natências”, não como data em que nascemos, mas o “tempo quando”, não cronológico, no qual, como duração viva e intensa, estamos sempre a (re)nascer (SOUZA, 2010).

Cortada a lacraia em cinco partes, cada uma das partes expressa um *conatus* que não pode ser numericamente quantificado, posto que ele é, ao mesmo tempo, um e múltiplo, enfim, unívoco. Mesmo na lacraia inteira cada parte dela, suas infinitas partes, já se esforçam para perdurar expressando o todo-lacraia, que é sua essência e ideia. O desmembramento da lacraia

poderia ser em 10 ou cinquenta partes: em cada uma dessas partes o mesmo *conatus* se expressa de forma única e singular, como potência. É este todo que dá a cada parte a sua inteligibilidade e explica o fato de cada parte se mover de forma que não é apenas movimento como resultado de ações externas, pois há uma força que guia cada parte: guia não por fora, mas a partir da imanência de cada uma. As partes desejam refazer a relação que eram, o todo que eram. Em cada parte está a expressão do mesmo *conatus*, ao mesmo tempo um e múltiplo, posto que multiplicidade. E mesmo na lacraia inteira cada parte dela persevera no mesmo desejo: o de continuar na sua existência, e esta é a maior perfeição que ela aspira. Uma lacraia não precisa ser um homem ou um anjo para, enquanto lacraia e permanecendo lacraia, expressar sua maneira de ser, seu modo, sua perfeição enquanto lacraia. Segundo Manoel de Barros, as partes procuram se emendar, elas são movidas por uma *emendatio*, tal como o intelecto precisa se emendar quando se acha separado do contínuo existir da vida, a começar pela vida do seu corpo.

No *Tratado sobre a emenda do intelecto*, Spinoza afirma que todo aquele que deseja produzir algo necessita de um rascunho. O rascunho é o esboço de um ser a produzir, não de um ser a imitar ou copiar. Como se participasse dessa discussão, Manoel de Barros afirma que a poesia nos põe em “estado de rascunho”, tornando-nos “formas em rascunho” (SOUZA, 2010). Emendar não é apenas ligar uma parte à outra, mas ligar cada parte à outra em razão de um todo que faz cada parte existir mais. Isto vale para uma lacraia, como vale para um livro, um poema, uma obra, uma vida.

Há uma diferença entre “parte” e “pedaço”. Para se poder compreender a diferença, porém, é preciso que se faça a ideia do todo. Na arqueologia, por exemplo, muitas vezes se acham pedaços. Para que estes virem partes, e se tornem mais inteligíveis e compreensíveis, é necessário fazer uma ideia do todo ao qual tais partes pertenciam, mesmo que este todo não seja dado de forma tangível, como é o caso do todo da cultura. Se não se consegue formar uma ideia do todo, do pedaço não nasce a parte. A parte faz parte, ao passo que o pedaço é o caco que restou

de um ser partido. O mesmo vale para a natureza. A maioria dos homens se comporta como pedaços, não como partes. Os pedaços não se compõem, as partes sim. Frequentemente, a passionalidade e a ignorância tornam o homem um pedaço com contornos pontiagudos, prontos para ferir ou supostamente se defender da pontiagudez do outro, o que finda por ferir, primeiro, aquele que assim pensa e age, pois o fere por dentro a ideia confusa e equivocada, fruto que é da tristeza e do ódio. A natureza não é um Frankenstein, mas uma *polifonia*. Acumular muitos pedaços quantitativamente é menos do que ter de uma coisa apenas uma parte, por mais diminuta que ela seja. Através da parte sempre se vê o todo do qual ela faz parte, ao passo que quanto mais pedaços se vê e tem menos se enxerga e se conquista, menos se compreende.

A natureza não é feita de pedaços, ela é feita de partes. O mesmo vale para nossos desejos e ações. No homem livre cada pensamento e ação é uma parte dele, ao passo que no escravo as ações e os pensamentos são vividos como pedaços sem muito sentido, posto que deles está ausente o todo, que é o que dá vida. No amor e na amizade cada um é uma parte, não do outro, mas do encontro. A infelicidade acontece quando um quer fazer do outro um pedaço seu, na ausência de um todo, de um bom encontro. As imagens e aparências somente deixam de ser pedaços, e se tornam partes, quando aprendemos a ver para além delas, em busca das essências que elas expressam. A essência não é uma forma estática, ela não é uma figura com contornos e limites rígidos; a essência, diz Manoel de Barros, é “um minadouro”: dela mina e brota um sentido sempre novo, que ela retira de sua imanência, de seu coração.

O todo é sempre maior que suas partes. Mas é um maior que não torna cada parte dele menor do que si mesma; ao contrário, quanto mais cada parte expressar, em seu íntimo, esse todo, mais ela se torna maior, mais ela existe, mais ela se compõe com a outra parte, mais ela adquire singularidade e afirma sua diferença, sem negar ou destruir a outra parte, que é outra parte do mesmo todo. O que é verdadeiramente maior nunca diminui, nunca age por “comparamentos”, mas por “comunhão” (SOUZA, 2010). Enfim, diminuir é negar (e como

poderia o todo negar sua parte? Se ele o fizesse, estaria negando a si mesmo, o que seria um absurdo!).

A parte é partícipe, e extrai seu sentido não sozinha, mas em conexão. O pedaço, ao contrário, é sempre desconexo, como se fosse um todo à parte: à parte do todo, à parte de si mesmo. Este existir como um todo à parte é a solidão característica de tudo o que é pedaço, enquanto que a diferença constituinte de toda singularidade se expressa e se afirma em um fazer parte, mesmo que seja um fazer parte de um “todo ainda por vir”, como diria Nietzsche. Esta conexão que constitui uma singularidade recebe, em Deleuze, um nome: *agenciamento*.

5.0 O CRISTO DE SPINOZA

Segundo Spinoza, Cristo é a ideia da perfeição humana. Toda ideia o é de um corpo. Assim, Cristo não é apenas a ideia da perfeição da alma humana, ele também é a perfeição do corpo humano. Corpo múltiplo, heterogêneo, plural e, ao mesmo tempo, singular, intensamente vivo, amoroso. O corpo de Cristo não é um corpo simbólico, substituto, que se ingere em ritos administrados em um templo. O corpo de Cristo também é um corpo orgânico, físico, político, metafísico, poético, sem deixar de ser o nosso corpo mesmo tal como existe no mais simples cotidiano. O corpo de Cristo não é uma convenção, ele não é apenas “carne”, ele também é cérebro, pulmão, sangue, desejo. Em Spinoza, a perfeição não é uma ideia pronta, pois toda perfeição é inseparável de um exercício de aperfeiçoamento: a perfeição não é o quadro pronto, mas o seu perseverante esboço e, antes mesmo deste, a inspiração, a intuição. A perfeição não é a música na partitura, mas a sua execução, o seu durar. A perfeição nunca é um produto ou fim a alcançar, ela é sempre meio, instrumento, processo.

A perfeição da alma é pensar, a perfeição do corpo é agir. O corpo de Cristo é o corpo mesmo do homem enquanto este age tendo como meio o amor, a justiça, a generosidade, a amizade e, também, a indignação. O corpo de Cristo não bebe apenas água, ele também festeja o vinho. O corpo de Cristo não é um corpo morto que eterniza a dor e o sofrimento, ele é o corpo que nasce, que renasce, sempre em nome da vida.

Cristo, portanto, é a ideia da perfeição humana, e não a ideia que corresponde a um grupo da espécie humana. Cristo não é uma ideia que determina uma parte da humanidade como cristã, pois a determinação de uma parte da humanidade como cristã seria também, ao mesmo tempo, a determinação de outra parte como não cristã, o que sempre leva ao conflito e ao ódio, a começar pelos inúmeros subgrupos que existem no interior do grupo que se diz cristão! Se há cristão, é porque existe não cristão. Se Cristo fosse hoje vivo, ele não seria cristão, ele seria, antes de tudo, um ser cujo esforço maior, esforço de compreensão e amor, todo o seu esforço seria para ser um homem, todo seu esforço seria para realizar a ideia da perfeição humana, que ele passaria a ensinar não escrevendo livros, *papers* ou teses, ele a ensinaria com o exemplo vivo, ele ensinaria agindo. E onde houver alguém agindo assim, ali o Cristo está vivo, porque o estará, no homem, o corpo e o espírito. Não uma Perfeição Imaculada, Livresca, mas um *devir-aperfeiçoamento*, o qual sempre depende de um esforço, de um desejo, de um apetite. A ideia de Cristo não é uma ideia que recorta uma parte da humanidade como objeto dela, dado que ela diz respeito à humanidade inteira, enquanto espírito e corpo, desde que em processo ou devir de aperfeiçoamento, o que se faz na alegria, na liberdade, na compreensão.

Cristo é a ideia da perfeição da humanidade como um todo, e não a ideia da perfeição de uma parte dela como sendo cristã. Quando se considera Cristo como não tendo sido um homem, passa-se a imaginar que o que ele fez um homem não o pode fazer, a não ser com a intervenção de um milagre (ou com o pagamento de tributos, tributos em moeda e em obediência, aos espertos representantes de Deus na terra...).

Mas o que Cristo fez senão amar? Dependeria de um milagre o homem amar? Por que não dependeria de um milagre o homem odiar? O ódio define mais a natureza do homem do que o amor? Mas quem determinou isso, o próprio homem? Mas e se for o contrário, se for o amor de fato o que determina a essência do homem, por que é mais difícil aceitar essa tese do que aquela que afirma ser o ódio o que mais define o homem? Além disso, amor e ódio são

mais do que sentimentos psicológicos, eles são expressões existenciais de como nos relacionamos com a potência. Visto assim, o amor é um fortalecimento, uma intensificação do existir, ao passo que o ódio é um enfraquecimento.

Para Spinoza, a essência do homem não pode ser definida sozinha. A essência é sempre uma relação ou agenciamento de essências. O homem não é um todo à parte, ele não é um ego que pensa e, por isso, existe. A essência do homem é ser a modificação singular da essência mesma de Deus ou da Natureza, que é absolutamente infinita. O valor exemplar de Cristo é que sua essência é uma afirmação potente da essência da Natureza ou Deus, essência esta que se expressa em cada essência singular, e não apenas na essência de Cristo.

Para haver amor é necessário existir um encontro. O homem somente se torna capaz de compreender a essência própria quando ele a vive como um encontro. Se ele a conceber como algo isolado, como um todo à parte, que existe em si mesma e em oposição a outras essências, ele tornará abstrata a ideia do amor, tornará imaginativa a ideia do Cristo, que é a ideia do homem mesmo; pois um ser sozinho não tem como compreender o que é o amor, pois este é sempre encontro. O homem sozinho está sempre pronto mais a odiar do que a amar, sobretudo se ele se sentir sozinho em meio aos homens ou, o que é pior, se sentir sozinho diante de si mesmo, se ele não for um bom encontro para si mesmo.

Quando Spinoza fala do profeta e do sacerdote, devemos ouvir esses termos como nomes que se referem a uma tipologia humana que vai além do mero registro histórico do povo hebreu. O profeta é o homem dos signos e da interpretação. Ele transforma tudo em signo, ou melhor, em significante cujo significado remete à interpretação da *imaginatio*. O profeta é o homem da fala, não o da escuta. Ou melhor, ele o é de uma escuta exclusiva: só ele ouve a verdade, pois ele ouve apenas a si mesmo, a sua *imaginatio*. O profeta é o homem do poder, é o homem da promessa: ele sempre promete. Mas na promessa sobre algo futuro já se imiscui o verme que rói o desejo e toda confiança. É por isso que o profeta é o homem da desconfiança: suspeita hereges entre os seus mais próximos, o que o mantém

sempre em uma flutuação mental que impede todo método e firmeza. O sacerdote é o homem que lamenta a fraqueza humana, a considera incurável, e a afaga, como o mendigo as suas chagas. É da fraqueza que o sacerdote retira suas alegrias. O sacerdote tem sempre uma palavra para justificar a fraqueza, para assim perpetuá-la e, dessa maneira, sua própria *potesta*. O sacerdote descobre uma culpa em tudo. No homem passional, é o profeta que mora nele que diz: “eu prometo”; com a promessa não cumprida é a vez do sacerdote dentro dele acordar e dizer: “eu sei por que você não consegue, eu sei por que você não pode. É porque você é mau, fraco, aceite isso e se liberte”. Até novamente o profeta ressuscitar e, com entusiasmo, proferir novas promessas de mudanças, fortalezas, sinceridades, amizades, amor... Como tais ideias confusas se sustentam mais em signos, palavras, do que em ações, logo novamente o sacerdote vem trazer a anestesia para dissimular a impotência.

6.0 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Minha alma tem a forma do meu corpo:
Mas como é afinal meu corpo?
Eu nunca exato o vi.*

MURILO MENDES

Em Spinoza, a ideia não é uma realidade cujo sentido dependa de uma perspectiva que dela se tenha, uma perspectiva exterior; ao contrário, a ideia é imanente a cada perspectiva que se lhe expressa um sentido. Como afirma Cláudio Ulpiano, não se trata de ver melhor a ideia, tampouco depurar os mecanismos da cognição, seja como *ascesis* ou como reflexão aperceptiva, mesmo transcendental. Segundo Cláudio Ulpiano, é preciso fazer “a ideia ver” (ULPIANO, 2013), e nos colocarmos nessa forma de percepção superior que se apoia em uma subjetividade não egoica, supra ou infra consciente. Fazer ver a ideia por intermédio da nossa percepção. A ideia é sempre variação de perspectivas: a ideia não se mostra como um relativismo, mas como a necessidade do relacional. A ideia de Deus é uma produção dele mesmo como variação de si (todo devir difere de si mesmo...).

As noções comuns podem ser de grande generalidade bem como envolver apenas meu corpo e aquilo com o qual ele se encontra. É um engano supor que as noções comuns mais gerais são as mais libertárias ou que envolvem maior potência de compreensão. Ao contrário, são as noções comuns mais restritas, as que são formadas a partir de um encontro, são estas as mais libertárias, as que mais desencadeiam um processo de alegria e *salut*. Devido à nossa condição, é no encontro que devemos começar a prática de formação da noção comum.

O compreender é inseparável de um processo de formação da noção comum. E estas nascem no encontro que faço com as coisas. Formar uma noção comum também é ser capaz de expressar e desenvolver as outras ideias adequadas que estão encadeadas com ela. Nenhuma ideia adequada é solitária, nenhuma é sozinha. Assim, quando formo uma noção comum sou capaz de desenvolver as outras ideias que estão encadeadas com ela. Este encadear produz efeitos de alegria sobre mim mesmo, pois tal encadeamento me amplia, uma vez que não pode ser explicado sem minha potência de pensar.

A noção comum a mais restrita tem outra importância: ela inclui meu *ponto de vista* no comum que formo, ao passo que as noções comuns mais gerais inclui outros pontos de vista distintos do meu. Por exemplo, do ponto de vista da extensão o meu corpo e o corpo do veneno têm algo em comum, mas este em comum exclui meu ponto de vista, posto que esse comum mais geral se explica pela essência da natureza, que inclui todos os pontos de vista ponto de vista. Quando formo uma ideia adequada da tristeza necessariamente não a faço desaparecer, mas consigo impedir que da ideia inadequada se encadeiem outras ideias inadequadas que serão tanto mais fortes quanto mais eu as faça existir através da minha atividade. Quando formo uma ideia adequada da tristeza, esta não chega a desaparecer, mas me torno capaz de impedir que outras tristezas e ódios se encadeiem com a primeira, pois quando isto acontece sou eu que, em parte, dou vida a este encadear que me entristece e enfraquece, e é isto que é exatamente a passionalidade triste. Importa não exatamente distinguir atividade de passionalidade, mas

distinguir, no seio da passionalidade, uma que gera tristeza e outra que produz alegria.

De todas as ideias, uma guarda especial importância para o homem: a ideia do desejo. Em latim, *cupiditas*. Este termo se refere ao deus Cupido. Em grego, Eros. Cupido era um *daimon*, isto é, um ser das fronteiras, dos limiões. O *daimon* guia a quem quer fazer a travessia entre o que nasce e morre e o que é eterno. O *daimon* é o habitante desse espaço que é travessia, meio, devir, metamorfose. Trata-se de um meio de passagem: não passagem de um lugar para o outro, mas passagem de uma existência a um grau dela mais potente. Em seu livro sobre Spinoza, Yovel se refere ao terceiro gênero de conhecimento como uma “metamorfose mental” (YOVEL, 1993, p. 171). O desejo é a causa dessa metamorfose.

Os que o expulsaram e ainda o expulsam, os que o maldisseram e ainda o maldizem, os que o excomungaram e ainda o excomungam, todos estes têm razão em um ponto: há algo de *demoníaco* nesse simples homem que polia lentes. O *demoníaco* é a potência que expressa um habitar as fronteiras, as passagens, os devires. E disto já sabe quem soube achar em Spinoza um *daimon*.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COSSUTTA, Frederic. **Elementos para a leitura dos textos filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

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

_____. **Proust e os signos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

_____. **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. **Espinoza: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. **L'île deserte et autres textes**. Paris: Minuit, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mille plateaux**. Paris: Minuit, 1980.

_____. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

HORNÄK, Sara. **Espinoza e Vermeer: imanência na filosofia e na pintura**. São Paulo: Paulus, 2010.

MACHEREY, Pierre. **Introduction à l'Éthique de Spinoza**. Paris: PUF, 1994.

MATHERON, Alexandre. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Minuit, 1969.

MISRAHI, Robert. **Le Corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza**. Paris: Synthélabo, 1998.

TOSEL, André. **Spinoza ou le crépuscule de la servitude: Essai sur le "Traité Théologico-Politique"**. Paris: Aubier, 1984.

NEGRI, Antonio. **L'anomalie sauvage**. Paris: PUF, 1982.

_____. **Spinoza subversif: Variations (in)actuelles**. Paris : Ed. Kimé, 2002.

SOUZA, Elton Luiz Leite de. **Filosofia do direito, ética e justiça**. Porto Alegre: Núria Fabris, 2007.

_____. **Manoel de Barros: a poética do deslimite**. Rio de Janeiro: 7 letras/FAPERJ, 2010.

_____. Espinoza, Deleuze e Guattari: o desejo como metamorfose. **Revista Alegrar**, nº 10, dez 2012.

SPINOZA, B. **Oeuvres complètes**. Paris: Pléiade, 1954.

_____. **Ética**. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

ULPIANO, Cláudio. **O papel da metáfora**. Disponível em: <<https://pt-br.facebook.com/pages/Centro-de-Estudos-Claudio-Ulpiano/165794486809224>>. Acesso em: 15 nov. 2013.

YOVEL, Yirmiyahu. **Espinosa e outros hereges**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1993.



A APROPRIAÇÃO DE BENS E A PROPRIEDADE A PARTIR DE SPINOZA: APRESENTAÇÃO DE UMA HIPÓTESE

JOÃO MAURÍCIO MARTINS DE ABREU *

1 INTRODUÇÃO

Existe uma base filosófica para discutir a *apropriação de bens* (causa) e a *propriedade* (efeito) a partir da obra de Spinoza? É através dessa pergunta que devemos interpelar, academicamente, o autor da *Ética* a fim de desenvolver o tema-título. A resposta que, em lugar de Spinoza, sugerimos como *hipótese de trabalho* é a de que a noção de *útil comum*, desenvolvida na *Ética*, pode iluminar a existência de vetores originais para uma teoria da apropriação e da propriedade a partir da obra política do filósofo.

Trabalhamos com a noção geral de *apropriação* como sinônima do ato de ingresso do sujeito numa relação de domínio sobre uma determinada coisa, a ele sujeitada; e, paralelamente, com a noção geral de *propriedade* como o resultado do ato de apropriação dessa coisa, que se transforma em titularidade jurídica estável e reconhecida por terceiros. A *posse*, o poder de fato sobre a coisa, distingue-se conceitualmente da *propriedade*, que é uma titularidade jurídica que pode ser reconhecida mesmo à distância da coisa. Não trataremos da posse neste texto.

A questão e a hipótese de trabalho serão desenvolvidas em três distintos momentos. No primeiro, procuraremos identificar o modo pelo qual Spinoza aborda, explicitamente, a propriedade e apresentaremos a hipótese de trabalho. No segundo, serão indicadas duas dificuldades preliminares para o enfrentamento do tema. No terceiro, enfim, desenvolveremos sumariamente a hipótese de trabalho, ensaiando uma articulação entre as noções de *útil próprio* e

útil comum, da *Ética*, com a instituição da propriedade.

Este texto é fruto de comunicação apresentada no X COLÓQUIO SPINOZA & AMÉRICAS, realizado no Rio de Janeiro entre os dias 18 e 22 de novembro de 2013, e representa o estágio atual de pesquisa de Doutorado em Direito iniciada em 2013 na PUC/Rio. Dado o estágio inicial da investigação, não temos a pretensão, propriamente, de responder à hipótese de trabalho, mas sim de apresentar alguns caminhos a percorrer.

2 COMO SPINOZA ABORDA A PROPRIEDADE: TRAJETO DA QUESTÃO DE PESQUISA

A propriedade é uma *instituição* histórica para Spinoza. Não é, portanto, um dado da natureza: não há qualquer indicação na natureza sobre qual bem deva pertencer a quem, mas, ao contrário, em estado de natureza tudo é de todos, conforme as oscilações do poder individual de reivindicação de cada sujeito. O poder de apropriar-se de algo (causa) nunca gera a segurança do efeito-propriedade no estado de natureza. É no estado civil que a apropriação de bens pode gerar propriedade (E, IV, prop. 37, esc. 2; TP, II, §23).

O fato de ser uma *instituição histórica* parece explicar, antes de tudo, a maleabilidade com que Spinoza trata da propriedade, principalmente da propriedade da terra. Parece que ele nos diz, com isso, que não existe abstratamente um regime de propriedade em si mesmo mais apto do que outro. E mais: não existe regime de propriedade independente em relação ao regime de governo da Cidade. Com efeito, nas três principais ocasiões em que Spinoza aborda explicitamente os diferentes regimes de propriedade da terra, estes variam

* Doutorando em Direito na PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO - PUC-RJ.

conforme o regime de governo e as relações de poder a ele inerentes.

Nomeadamente, no capítulo XVII do TTP, ao tratar da *teocracia*, mais especificamente daquela do Estado hebraico, como o regime de governo em que direito civil e religião se confundem, Spinoza indica que, aí, a propriedade da terra era privada e, mais do que isso, que “em parte alguma os cidadãos tinham tão assegurado o direito de propriedade como os súditos do Estado hebreu, os quais possuíam uma parcela de terras e campos igual à do chefe e ficavam donos dela para sempre”. O comércio de terras era, contudo, bastante restrito, dada a incerteza representada pelo Jubileu: solenidade, celebrada a cada cinquenta anos entre os judeus, que conclamava ao perdão das dívidas e ao retorno de cada qual às terras originais de sua família (Levítico 25: 10).

Por outro lado, no §12 do capítulo VI do TP, ao tratar das instituições do Estado *monárquico* mais apto a conservar-se, Spinoza adverte para a importância de que seja pública a propriedade dos campos, do solo e, se possível, das casas, que, pertencendo ao Estado, deveriam ser locadas aos súditos mediante o pagamento de aluguel anual (TP, VI, §12). Embora obviamente vedado o comércio de terras – ninguém poderia alienar aquilo que não lhe pertence –, o comércio de bens móveis, assim como o exercício interno das finanças, deveria ser livre sob esse regime (TP, VII, §8º).

Por fim, no §10 do capítulo VIII do TP, ao descrever o regime aristocrático mais apto a conservar-se, Spinoza aponta para a necessidade de que, nesse regime de governo, em vez de alugadas, as herdades e os campos fossem vendidos aos cidadãos, mediante o pagamento de renda anual: ou seja, por outros motivos e meios que aqueles do Estado teocrático, a propriedade das terras seria privada, mediante aquisição onerosa (compra) e tributação anual dos rendimentos. O comércio de terras e, logo, o acúmulo de terras deveria ser livre sob esse regime.

Infelizmente, Spinoza faleceu antes de descrever o regime proprietário no âmbito da democracia.

As passagens acima destacadas, no entanto, oferecem algumas pistas a seguir.

Primeiramente, vale notar, no que se refere especialmente à propriedade de terras, que Spinoza parece rejeitar a *propriedade* de tipo *feudal*, dada a ausência, em suas obras políticas, de qualquer menção à propriedade fundiária com traços do feudalismo: nenhuma ligação da propriedade ao poder jurisdicional do suserano sobre seus vassallos (Lopes, 2009: 62), nenhuma ligação, sob o signo do *privilégio*, da propriedade privada a títulos nobiliárquicos, nenhuma superposição de domínios (*domínio eminente* e *domínio útil*) sobre o mesmo bem. Para cada bem, um só proprietário, seja ele o Estado ou o particular (Matheron, 2011: 266). Parece ser esse um silêncio eloquente do filósofo, já que Spinoza viveu num momento em que, embora decadente, ainda tinham força na Europa o regime feudal e as relações dele oriundas.

Poderíamos, então, dizer que Spinoza estaria alinhado ao modelo de propriedade capitalista, então emergente? Ao modelo que identifica a propriedade, apenas, com o domínio direto sobre o bem e que, progressivamente, se baseia na troca livre, generalizada e irrestrita de bens no mercado, dependendo apenas do acerto do valor de troca, sem a interferência de privilégios nobiliárquicos?

Não parece correto, simplesmente, vincular Spinoza ao modelo proprietário capitalista que veio a se firmar apenas pelo fato de que rejeite a propriedade de tipo feudal.

Matheron defende que o capitalismo não seria incompatível com os regimes de propriedade em Spinoza. A respeito do momento mais explícito de tensão conceitual – a propriedade estatal das terras na Monarquia – escreve o autor:

É indubitável, em todo caso, que não se trata aqui, de modo algum, de um tipo de comunismo agrário, seja ele qual for. Uma vez que a exploração permanecerá individual, cada locatário possuirá a título privado seus instrumentos de produção (ao menos aqueles que entrarem na categoria de bens móveis), poderá empregar servidores (cuja existência é prevista no TP, VI, §11) para trabalhar mediante salário e venderá seus produtos no mercado: *todos*, diz expressamente Spinoza no TP, VII, §8º, serão obrigados a dedicar-se ao comércio para realizar seus lucros,

podendo os mais ricos, ainda, emprestar a juros. Podemos, perfeitamente, conceber um capitalismo sem propriedade fundiária privada, ainda que essa possibilidade nunca se tenha convertido em fato: já se sustentou, inclusive, que essa teria sido a forma mais “pura”.¹ (Matheron, 2011: 264).

Mas, ainda que não haja incompatibilidade propriamente dita – o que é preciso investigar melhor –, parece certo que sempre ao preço de a propriedade capitalista (de bens móveis e/ou imóveis) se adaptar às exigências republicanas da Cidade, de seus cidadãos e de seu governo – limite, se não incompatível, ao menos hostil à expansão das formas capitalistas de apropriação.

Spinoza alinha o seu pensamento político àqueles que, como Maquiavel, veem na potência das instituições políticas a virtude da Cidade e de seus cidadãos. Os homens não nascem, tornam-se, cidadãos, através de uma vida politicamente ativa, experimentada em comum; as instituições devem promover, tanto quanto possível, a liberdade, a cooperação e a concórdia entre os diferentes (TP V, §§2º e 3º), visando à segurança e conservação da Cidade. A centralidade é da política, não do mercado. Um Estado que construísse suas instituições exclusivamente segundo os princípios do mercado, e não segundo a experiência política, induziria os cidadãos à cobiça e à ambição, em vez de à cooperação; à guerra, em vez de à concórdia; seria um Estado exclusivamente a serviço da *imagem de alegria* dos que se vangloriam de conhecer a arte do lucro e da acumulação de bens, um Estado que, em vez de inaugurar o poder através de suas instituições,

simplesmente legitimaria a força – nesse caso, força econômica (Chauí, 2003: 250).

A ótica exclusivamente capitalista da propriedade, estreitamente vinculada ao individualismo, parece avessa à perspectiva dos *direitos comuns*, que, não obstante, é fundante da teoria jurídico-política de nosso autor.

Haveria, então, uma via propriamente spinozana para pensar a propriedade?

Em trabalho dedicado ao TP, Marilena Chauí realça o papel do *útil comum* na emergência, e constante esforço instituinte, do estado civil sobre o estado de natureza. O trecho referido, embora longo, merece transcrição, pelo caráter decisivo que desempenha para a pesquisa:

O estado de Natureza é vida intersubjetiva que não chega a alçar-se em si e por si mesma à dimensão da vida social e política. Estado de Natureza e direito natural não pressupõem, portanto, isolamento, mas solidão encravada numa intersubjetividade fundada no aniquilamento e no medo recíprocos. [...]

No estado de Natureza, a situação das partes, que são todas iguais na fraqueza da potência e na força da violência, faz com que tudo seja comum a todos e, por isso mesmo, que tudo seja cobiçado e invejado igualmente por todos. Assim, a igualdade abstrata produz desigualdade absoluta, de sorte que a instauração da Cidade corresponderá ao momento em que a determinação da singularidade de cada uma das partes poderá ser reconhecida por todas as outras justamente porque a fundação social e política define o que lhes é verdadeiramente comum e que permanecia ignorado na indeterminação natural. Em outras palavras, [e aqui está o trecho mais importante] somente quando a lógica dos afetos permite a percepção do útil comum (experimentada como amizade, generosidade, misericórdia, equidade) e a utilidade da cooperação e da concórdia, o direito natural se torna concreto e, como direito comum, é direito civil. (Chauí, 2003: 250 – sem grifos no original).

Caso se possa construir uma teoria original das formas de apropriação e de propriedade a partir de Spinoza, nossa hipótese de pesquisa é a de que o vetor indicativo dos caminhos passa pelo papel republicano das instituições políticas e, mais especificamente, pela noção de *útil comum* na obra do filósofo.

¹ Tradução livre. No original: “Il est certain, en tous cas, qu’il ne s’agit la en aucune façon d’un quelconque comunisme agraire. Car l’exploitation restera individuelle, chaque locataire posséderá a titre privé ses instruments de production (ceux, du moins, qui rentrent dans la catégorie des biens mobiliers), pourra engager des ‘serviteurs’ (dont l’existence est prévue à l’article 11 du chapitre VI) pour travailler moyennant salaire, et vendra ses produits sur le marché: tous, dit expressément Spinoza au paragraphe 8 du chapitre VII, seront obligés de se livrer au commerce pour réaliser des profits, les plus riches pouvant également prêter à intérêt. On peut parfaitement concevoir un capitalisme sans propriété foncière privée, bien que cette possibilité ne se soit jamais actualisée en fait: on a même soutenu que c’en eût été la forme la plus ‘pure’.”

3 DUAS DIFICULDADES PRELIMINARES PARA O ENFRENTAMENTO DO TEMA

Primeira dificuldade: não será secundário, ou mesmo sem importância, o papel da propriedade na obra de Spinoza?

Embora, como visto, Spinoza aborde explicitamente a propriedade, ele sempre o faz dentro de uma perspectiva instrumental em relação ao melhor governo da Cidade. Com efeito, é o próprio Spinoza quem realça os motivos pelos quais, p.ex., a propriedade da terra é *privada* no Estado teocrático – para vincular o homem à pátria e evitar a deserção (TTP, XVII: 270); e porque deve ser *pública* na Monarquia – para unificar os interesses do povo, tanto quanto possível, no comércio e assim fazer com que os perigos da guerra atemorizem a todos de modo semelhante, induzindo os conselheiros do rei a que se empenhem em promover a paz (TP, VII, §8º); e, enfim, porque deve ser propriedade *privada* na Aristocracia – para evitar que, nos tempos difíceis, o povo abandone a Cidade, já que não tem parte no governo (TP, VIII, §10).

Contudo, embora a propriedade seja, de fato, uma questão segunda na obra de Spinoza, isso pode significar, apenas, um deslocamento de sua importância em relação ao caráter fundante que costumamos atribuir ao instituto na modernidade: a lei e o governo são, simplesmente, anteriores à propriedade em Spinoza. A propriedade, como instituição histórica, não é um direito em si mesmo considerado.

A teoria político-jurídico de nosso autor se constitui fora do marco jusnaturalista moderno, que concebe limites externos à constituição do Estado sob a forma de direitos naturais (Guimaraens, 2010: 141-8), supostamente identificáveis por operações de dedução racional, cujo ideário está bem refletido na Declaração Universal de Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789. O limite que o Estado impõe a si mesmo, sob a forma dos “direitos”, em Spinoza é um limite interno às relações de poder (para utilizar uma expressão anacrônica); um limite estabelecido no interesse comum de conservação da Cidade.

Spinoza parece tratar os maleáveis regimes de propriedade dentro desses parâmetros, sempre visando em última instância ao melhor governo, como dito. Assim, embora

sejam abordados sempre em segundo lugar, os regimes de propriedade estão presentes em todas as formas de governo delineadas por Spinoza, razão pela qual é lícito supor que essa não seja uma questão secundária, no sentido de subalterna. Se for esse o caso, a posição segunda da propriedade em relação ao governo e, conseqüentemente, à vida civil (isto é, comum) será apenas mais um traço específico de nosso autor, e não um verdadeiro empecilho à continuação da pesquisa.

Segunda dificuldade: é importante questionar, linguisticamente, o que Spinoza tem em mente quando escreve a palavra *propriedade*. É possível falar em *direito de propriedade* em relação a Spinoza?

O caminho a percorrer é mais longo quanto a esse aspecto. Hugo Grotius (1597-1645), jurista holandês muito influente, cujas teses provavelmente eram conhecidas de Spinoza, publicou em 1625 um dos livros fundadores do Direito moderno, intitulado *O direito da guerra e da paz*. Nele, especialmente no livro II, há uma teoria da apropriação de bens e da propriedade, em tempos de paz, já bastante desenvolvida. É uma referência linguística a considerar, ainda que o tratamento de conteúdo seja muito distinto do de Spinoza.

Além disso, em texto dedicado ao assunto, Alexandre Matheron (2011) defende que, ainda que recente, a propriedade já era considerada, na época de Spinoza, um *direito subjetivo real*: ou seja, o poder de alguém (direito subjetivo) sobre alguma coisa (*res*, real). E mais: segundo o autor, o direito de propriedade já se distinguiria de outros direitos pela característica de ser *exclusivo* (ou seja, o poder do proprietário afasta o dos demais) e, com algumas ressalvas, *absoluto* (ou seja, o poder do proprietário é o mais extenso possível sobre a coisa). São pontos a verificar e explorar.

De qualquer modo, vale o registro de que a categoria dos *direitos subjetivos*, isto é, dos poderes de indivíduos sobre coisas (*reais*) ou pessoas (*peçoais*) – a servidão era um instituto jurídico – já se vinha afirmando historicamente desde o século XIV, em confronto explícito com a tradição clássica, de Aristóteles a Tomás de Aquino, que encarava o Direito, digamos, de uma perspectiva “objetiva”, como uma relação de proporção (equidade) cujas bases de

conhecimento seriam dadas pela natureza das coisas. (Villey, 1969: 140-178).

Se a propriedade puder ser considerada, já no tempo de Spinoza, um *direito subjetivo*, como afirma Matheron, sem dúvida o será apenas sob a condição de que não se lhe dê o sentido de *direito natural do indivíduo*, que veio a prevalecer na modernidade, pois, como já mencionado, é apenas no estado civil, após a lei e o governo, que a propriedade pode aparecer (E, IV, prop. 37, esc.2; TP, II, §23).

4 DO ÚTIL COMUM, DA POLÍTICA E DA PROPRIEDADE: TRAJETO DA HIPÓTESE DE PESQUISA

As noções de *utilidade*, *útil próprio* e *útil comum* nas relações inter-humanas devem ser pensadas dentro do cenário de pressupostos filosóficos de Spinoza, no qual ontologia, ética e política estão visceralmente entrelaçadas. Vejamos.

É na ideia de *conatus* que se encontra o ponto de partida para toda a antropologia spinozana: “[c]ada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (E, III, prop. 6). O *conatus* é o núcleo em torno do qual gravita a teoria das paixões, bem como a teoria política e moral de Spinoza (Matheron, 1988: 9). A humanidade não se pensa à parte da natureza, mas nela inserida, porque a natureza é que é o verdadeiro império (E., III, pref.); toda parte que se afirma como um todo destacado da natureza expressa uma *ideia inadequada*; *inadequada* no sentido spinozano, ou seja, o de uma falsa ideia, cuja causa se liga à *imaginação*, e não à *razão* relacional de todas as coisas. O *conatus* dos homens, o seu esforço em perseverar, a sua *essência*, a sua *potência*, é o *desejo* (E., III, def. dos afetos 1). E a *razão* aconselha, tanto quanto possível, à composição das *potências* individuais, pois “por meio da ajuda mútua, os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam, e [...] apenas pela união de suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam por toda parte” (E., IV, prop. 35, escólio).

Pois bem. A *utilidade* na *Ética* é aferida de acordo com um critério de composição: compõe-se conosco aquilo que aumenta nossa *potência* de agir. O *útil* é o que é verdadeiramente *bom* para nós, sendo que não existe um *bom a priori* e genérico, isto é, não existe um *bem*

universal, atemporal e transcendente; não existe um *bem* fora das relações (E., IV, def. 1 e pref. e TCI, §12).

Há menções bastante importantes ao *útil próprio* e ao *útil comum* nas proposições que vão de 35 até 40, da parte IV, da *Ética*. Mas parece ser no escólio da proposição 18, da mesma parte IV, que encontramos a evidência mais nítida do que sejam o *útil próprio* e o *útil comum* e de como um e outro se relacionam necessariamente.

O *útil próprio* é o amor de si; o esforço para conservar o próprio ser individualmente considerado; é o desejar o que, efetivamente, conduz a si mesmo a uma *perfeição maior*. O *útil próprio* é uma exigência da razão. Contudo, é totalmente impossível ao homem não precisar de nada que lhe seja exterior; sua própria mente se desenvolveria muito pouco, p.ex., “se existisse sozinha e não compreendesse nada além dela própria”. Existem coisas fora de nós que devem ser desejadas como *úteis* ao aumento da nossa própria *potência*. Dentre elas, “nada é mais útil ao homem do que o próprio homem”. Desenvolver-se só, isolado, à parte do mundo, é necessariamente *padecer*; é ser dominado pela imagem de uma suposta *utilidade*. O verdadeiro *útil próprio* envolve o *útil comum*, e vice-versa, porque a *utilidade comum* implica, ela mesma, o aumento das *potências* individuais isoladas. (E., IV, prop. 18, escólio).

Parece haver uma relação do *útil próprio* e do *útil comum* da *Ética*, obra mais importante de Spinoza, com o *verdadeiro bem* e o *sumo bem* do *Tratado da Correção do Intelecto* (§1º a 14), obra cuja conclusão foi abandonada pelo filósofo: enquanto o *verdadeiro bem* estaria nos meios que propiciam ao homem aumentar a sua *perfeição*, o *sumo bem* estaria na tendência comunitária de fruição dessa *perfeição*.

[P]ertence também à minha felicidade fazer com que muitos outros entendam o mesmo que eu, a fim de que o intelecto deles e seu apetite convenham totalmente com o meu intelecto e o meu apetite. E para que isso aconteça, é preciso entender tanto da Natureza quanto baste para adquirir semelhante natureza; a seguir, formar uma tal sociedade como é desejável para que o maior número chegue a isso do modo mais fácil e seguro.” (TCI, §14).

O *comum*, em Spinoza, não é simplesmente o coletivo, o todo. O *comum* é algo de que se participa; é o terceiro que se deixa perceber numa relação entre ao menos duas partes, como Deleuze costuma ressaltar (1969 e 2002). São, p.ex., dois ou mais amigos unidos pela ideia de amizade; o professor e o aluno, unidos pela ideia de educação; o juiz, os advogados e as partes, unidos pelas ideias de direito e justiça; o casal unido pela ideia de amor; os soldados unidos pela ideia de defesa da pátria; os cidadãos unidos pela ideia de Cidade.

Se não houver o *comum*, as partes estarão apenas justapostas, *padecendo* na solidão, num mero agregado de indivíduos, a despeito de eventuais aparências de união.

Essas noções, como se vê, transbordam para a teoria político-jurídica de Spinoza. Contudo, nesse trânsito da Ética para a Política, é necessário não perder de vista que “a vida política não é inaugurada como um ato da razão, mas como *racionalidade operante no interior das paixões*” (Chauí, 2003: 251). É dizer: a renovada constituição política da Cidade deve conceber os homens sem modelos idealísticos; deve concebê-los tais como eles são efetivamente, em grande medida dominados por *paixões* como o medo e a esperança, a vaidade, a glória, a inveja etc..

Não são poucas as referências de Spinoza, p.ex., a um egoísmo e a uma avareza próprios da natureza humana. Justamente no momento em que trata do regime de propriedade no Estado teocrático, nosso autor refere-se, p.ex., ao *interesse* como “o cerne e o estímulo de todas as ações humanas” (TTP, XVII: 271). Além disso, já no TP, Spinoza trata o afeto da *avareza* como “universal e constante” na vida política (TP, X, §6°).

Se, por um lado, a razão individual pode nos ajudar a conter a força dessas paixões, como Spinoza quis mostrar na Ética, por outro, esse é um caminho tão difícil quanto são raros os que o trilham (E, V, prop. 42). Enquanto a *beatitude* da Ética é para os poucos que se empenham e se alegram em descobrir, nela mesma, a virtude, a Política, fundada na necessária vida comum de dessemelhantes, deve compreender todos os cidadãos, sejam eles virtuosos, viciosos ou,

simplesmente, passivos e amedrontados. O árduo trabalho inaugural da Política é o de não sonegar as paixões, mas, tampouco, tornar-se mera expressão das paixões.

[A]queles vícios que são comuns em tempo de paz, dos quais estamos aqui a falar [*gastos excessivos com banquetes, jogos, adornos*], nunca devem se proibidos direta, mas indiretamente, quer dizer, lançando fundamentos do estado que façam, não que a maioria procure viver sabiamente, porque isso é impossível, mas que se conduza pelos afetos que mais úteis sejam para a república. (TP, X, §6°).

O governo da Cidade não pode dispensar as *instituições*. O *regime de governo*, o *direito da Cidade*, o *exército*, a *justiça*, o *mercado* são algumas dessas instituições. E vale lembrar que Spinoza, de forma revolucionária para o século XVII, desenvolve sua teoria política a partir de uma contundente afirmação democrática: o regime democrático é o que, nas palavras do filósofo, “mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a cada um” (TTP, Cap. XVI: 242).

Tal afirmação democrática se revela, inclusive, na estruturação dos regimes monárquico e aristocrático que, em vez de repudiar infantilmente, Spinoza aborda, sob certas condições, de forma “positiva” no TP – condições essas que exigem a séria consideração dos interesses comuns naqueles regimes, ainda que não haja participação direta do povo no governo.

A *propriedade* é, também ela, uma instituição, tratada por Spinoza, como visto, sempre dentro de uma perspectiva de melhor governar a Cidade. Se, no plano ético, a imagem da alegria advinda da apropriação de bens, além do necessário para o aumento da *potência de agir*, remete às *ideias inadequadas*, parece que, por outro lado, o filósofo entendeu que a propriedade privada, de móveis e/ou imóveis, não poderia, simplesmente, ser suprimida no plano político.

Com efeito, a propriedade, no plano ético, é uma falsa *utilidade*. As coisas exteriores só nos são verdadeiramente úteis na medida em que aumentam nossa potência de agir. E, na

Ética, é à alimentação e à nutrição do corpo que Spinoza dá maior realce em nossa relação com os bens (E., IV, Ap., cap. 27). Investir os esforços da existência ética na apropriação/acumulação de bens, e na consequente reivindicação de um direito de propriedade sobre eles, seria conduzir-se por uma ideia inadequada da utilidade, que nos afasta do trajeto que permite a experimentação da verdadeira liberdade ou beatitude. Na relação dos homens com os bens, o *uso* e o *consumo* moderado seriam suficientes à vida ética, não tendo qualquer relevância a titulação e acumulação proprietária. Seguem dois trechos da Ética sobre o *dinheiro* que fundamentam a interpretação ora apresentada:

Capítulo 28. Entretanto, para obter essas coisas, dificilmente bastariam as forças de cada um, se os homens não prestassem serviços uns aos outros. O fato é que todas as coisas acabaram por se resumir ao dinheiro. Daí que sua imagem costuma ocupar inteiramente a mente do vulgo, pois dificilmente podem imaginar alguma outra espécie de alegria que não seja a que vem acompanhada da ideia do dinheiro como causa.

Capítulo 29. Esse vício, entretanto, só pode ser atribuído àqueles que buscam o dinheiro não porque este lhes falte ou para suprir suas necessidades, mas porque aprenderam a arte do lucro, da qual muito se vangloriam. [...] Em troca, aqueles que aprenderam a verdadeira utilidade do dinheiro e regulam a proporção de suas divisas exclusivamente por suas próprias necessidades vivem felizes com pouco. (E, IV, Ap.).

Lembremos, em acréscimo, a tendência à fruição comunitária que toda real *utilidade* comporta em Spinoza e, então, confirmaremos que a alegria provinda da propriedade privada, no plano ético, é mesmo fruto apenas da imaginação, não da razão.

No plano político, contudo, em lugar do verdadeiro *útil próprio* aparece o incontornável *interesse particular* que move as ações humanas (TTP, XVII: 271). É o próprio filósofo quem realça as bases realistas sobre as quais se deve edificar a política: “aqueles que [...] se

persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer os que se confrontam com assuntos públicos, a viver segundo o que a razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula” (TP, cap. I, §5). Talvez seja por isso que, na estruturação feita por Spinoza, em todos os regimes de governo mais aptos a se conservarem, algum grau de apropriação privada, de bens móveis e/ou imóveis, sempre está presente – mesmo no regime monárquico, em que as terras deveriam ser públicas, mas a acumulação de dinheiro e a apropriação privada de bens móveis seriam livres. Como escreve Matheron, “o Estado, também ele, está [...] submetido a constrangimentos: ele pode agir sobre o regime da propriedade, e ele deve fazê-lo se quer sobreviver, mas não de um modo qualquer: ele não pode agir *diretamente* se não pela via da propriedade fundiária.”² (2011: 261).

Se for mesmo assim, a propriedade representa um problema que deve ser resolvido *positivamente*, à semelhança do que fez o filósofo com a Monarquia e a Aristocracia – regimes de governo que, como sabemos, não eram os preferidos de Spinoza. Isto é, parece que devemos, com Spinoza, pensar a propriedade como uma instituição em alguma medida incontornável politicamente, pelo menos em relação à acumulação de dinheiro e de bens móveis: seja porque o afeto da avareza não se extingue por decreto, seja porque, no caso dos bens móveis, não se deve proibir aquilo que não se pode controlar. Mas nem por isso podemos deixar à apropriação privada o caminho livre de atenta regulamentação; regulamentação cuja função é a de induzir os cidadãos à realização, tanto quanto possível, da cooperação e da concórdia e à percepção da necessária precedência do governo e dos direitos comuns sobre a propriedade.

No plano ético, o que está em questão é uma filosofia que insere o *útil próprio* dentro de uma lógica do *útil comum*, sem negar, mas antes

² Tradução livre. No original: “L’État, lui aussi, est donc soumis à des contraentes: il peut agir sur le régime de la propriété, et il le doit s’il veut survivre, mais non pas n’importe comment: il ne peut agir *directement* que par le biais de la propriété foncière.”

para potencializar, o *útil próprio*. No plano político, diferentemente, afastada a ilusão de a todos conduzir pelos ditames da razão, a delicada costura institucional spinozana parece estar sempre orientada à canalização dos interesses e paixões particulares – que nada mais são do que ideias inadequadas do *útil próprio* – para a realização e, dentro do possível, a percepção de utilidades comuns. A percepção efetiva da verdadeira *utilidade* é uma experiência ética, que não pode servir de base fundamental para a política, mas que, ainda assim, não se deve perder de vista no processo instituinte da Cidade.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PRIMÁRIAS

Espinosa, B. *Tratado da Correção do Intelecto*. Tradução e notas de Carlos Lopes de Mattos. In: _____. **Espinosa**. Seleção de textos de Marilena Chauí; traduções por Marilena Chauí et al. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 41-68. (Os Pensadores). (TCI).

_____. **Tratado Político**. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009. (TP)

_____. **Tratado Teológico-político**. 2. ed. São Paulo, trad. Diogo Pires Aurélio: Martins Fontes, 2008. (TTP)

Spinoza, B.. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. (E)

SECUNDÁRIAS

AURÉLIO, Diogo Pires. *Introdução*. In: **Tratado Político**. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

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

DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Éditions de Minuit, 1969.

_____. **Espinosa: filosofia prática**. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. 2. ed. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí (RS): Unijuí, 2005, v. I.

GUIMARAENS, Francisco de. **Direito, ética e política em Spinoza**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

LOPES, José Reinaldo de Lima. **O Direito na História**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2009.

_____. **As palavras e a lei – Direito, ordem e justiça na história do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Editora 34, 2004.

MATHERON, Alexandre. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Éditions de Minuit, 1988.

_____. **Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique**. Lyon: ENS Éditions, 2011.

VILLEY, Michel. **Seize essais de Philosophie du Droit**. Paris: Dalloz, 1969.



LE DÉSIR ET LA PRUDENCE DES CORPS CHEZ SPINOZA. DE LA MÉTAPHYSIQUE À L'HISTOIRE

LAURENT BOVE *

Spinoza est à la fois un penseur de la nécessité – ce que tout le monde a toujours su, sans bien le comprendre d'ailleurs jusqu'à accuser cette philosophie de fatalisme – mais aussi un penseur du dynamisme de la relation ou plus précisément du dynamisme des complexes relationnels (dynamismes directement liés à la question spinoziste de la liberté), ce qui, dans l'histoire de l'interprétation du spinozisme, est une découverte relativement récente. Et c'est sur ce second aspect que portera plus particulièrement ma réflexion, soit sur les rapports de la complexité et de la liberté.

La complexité du Réel comme Relation, chez Spinoza, c'est d'abord, pour l'auteur de l'*Éthique*, celle d'un Dieu-substance-unique, radicalement identifié à la Nature¹. C'est aussi l'indication de la perfection de toutes les choses naturelles (dont cette Nature est constituée²) et/ou de leur réalité³ qui est celle même de leur puissance singulière ou de leur «vertu⁴». Le Dieu-Nature spinoziste, en effet, est constitué d'une infinité d'attributs⁵ et il produit, en se produisant selon un même acte causal, dans l'infinité de ses attributs, une infinité de choses⁶ – ce que Spinoza appelle des «modes⁷». Le Dieu spinoziste produit

et se produit donc selon une infinité de manières ce qui permet de concevoir dynamiquement des essences singulières et par là-même aussi des choses singulières. Ces manières multiples de produire et de se produire, expriment ainsi (singulièrement), en leur affirmation même, l'essence ou la puissance divine⁸.

Nous avons là les concepts-clés de la métaphysique spinoziste :

- la *substance* (la Nature ou Dieu),
- les *attributs* qui constituent l'essence de cette substance,
- les *modes*, modifications ou manières d'exister qui sont des déterminations, dans les attributs, de l'essence ou de la puissance divine.

La nécessité de la Nature spinoziste c'est donc, d'abord, celle de la puissance absolument infinie de cet acte de production sans «commencement ni fin⁹», acte d'auto-affirmation (et d'auto-constitution), dans et par la moindre parcelle de la réalité. Une parcelle de réalité ou un «mode», qui ne peut être justement une réalité que parce qu'il est, lui-même, une chose relationnelle et complexe dans laquelle et par laquelle s'affirme, de manière positive et déterminée, l'infinité du Dieu-Nature. Pour Spinoza un «mode» simple, corps simple ou idée simple, est donc une pure abstraction. La consistance (la singularité) de la moindre parcelle du réel, sa perfection, sa puissance, sa liberté même, inclut une complexité singulière et relationnelle qui suppose, elle-même, la complexité relationnelle et causale de tout le réel.

* UNIVERSITÉ DE PICARDIE JULES VERNE D'AMIENS.

¹ C'est dans la préface de la partie IV de l'*Éthique* que Spinoza écrit que parler de « la Nature » c'est la même chose que de parler, au sens strict, de « Dieu »: *Ratio igitur, seu causa, cur Deus, seu Natura agit, et cur existit, una, eademque est* [nous citons, pour l'*Éthique*, l'éd. Pautrat, 1988, p. 336].

² «La puissance universelle de la nature entière n'est rien d'autre que la puissance de tous les individus pris ensemble», *Traité théologico-politique*, ch. XVI [3]; [nous citons pour le *TTP*, l'éd. Lagrée-Moreau, 1999, p. 507].

³ «Par réalité et perfection, j'entends la même chose», *Éthique* II, définition 6.

⁶ «Au sens où Dieu est dit cause de soi, il faut le dire aussi cause de toutes choses», *Éthique* I, proposition 25, scolie.

⁷ *Éthique* I, définition 5.

⁸ «De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses d'une infinité de manières (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un intellect infini)», *Éthique* I, proposition 16.

⁹ *Éthique* IV, préface p. 337.

Et c'est du point de vue, tout à fait *positif*, de cette complexité, soit du point de vue de la perfection ou de la puissance opérationnelle des choses¹⁰ (ce que le philosophe appelle leur «vertu¹¹»), que Spinoza va pouvoir développer une éthique et une politique de la «libre nécessité¹²» ou, suivant l'expression de l'*Éthique*, de la «cause adéquate». C'est-à-dire une cause «dont l'effet peut se percevoir clairement et distinctement par elle seule¹³». Et, poursuit Spinoza, «je dis que nous agissons, quand il se fait en nous ou hors de nous, quelque chose dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire quand de notre nature il suit, en nous ou hors de nous, quelque chose qui peut se comprendre clairement et distinctement par elle seule¹⁴».

Ce devenir actif, cause adéquate ou de libre nécessité d'une «nature» (c'est-à-dire d'une *réalité effective*), c'est la matrice ontologique du projet éthique de Spinoza et également du projet politique [en tant qu'il s'agit, en ce domaine aussi, de construire le corps commun de la vie politique comme celui d'un individu capable de causalité adéquate; c'est le sens des réformes démocratiques des États monarchiste et aristocratique dans le *Traité Politique*¹⁵]. Pour le Corps politique, causalité adéquate et fonctionnement démocratique de ce corps signifient la même chose.

Ces préalables posés, je souhaiterais introduire la notion de «prudence» afin de montrer combien cette notion de prudence, à travers les différentes expressions de *cautio*,

cautus, prudens, prudenter, prudentia, est opératoire chez Spinoza, afin de penser une réelle continuité théorique entre un modèle épistémologique de la relation et une connaissance de nature historique¹⁶. Mais combien aussi cette continuité du modèle dans la construction du savoir, ne donne en réalité aucun privilège ni aucune primauté au «physique» sur le politique ou sur l'historique, mais que les différents savoirs qui portent sur les corps (physiques, humains, politiques et historiques) doivent être, eux-mêmes, pris et compris dans une ontologie générale qui est celle de la complexité puissante et relationnelle du réel.

De cette logique, Spinoza fait la théorie à travers le concept de *conatus* comme puissance d'exister et d'agir de toute chose, puissance qui est aussi une puissance causale singulière. Le *conatus* (ou l'effort que chaque être fait pour persévérer en son être), c'est le *Désir* dont Spinoza dit qu'il est l'essence même de l'homme, comme ce désir est l'essence ou le principe de toutes choses.

Mon objet va donc être d'examiner cette articulation de la complexité (du réel, ou du réel lui-même comme complexité) avec une pensée de la puissance qui est aussi celle de la logique du désir ou de la persévérance des choses selon des processus *prudents* d'alliances et de résistance. Mon hypothèse c'est de lire dans le *conatus* spinoziste une ontologie de la prudence ou de la stratégie immanente des choses (stratégie immanente à des rapports de force). Mais cette prudence ou cette stratégie est indépendante de toute téléologie. Le *conatus* ou le désir est d'abord désir de rien, désir sans objet, c'est essentiellement une puissance d'agir, de faire, de produire. D'où un usage paradoxal d'une notion de prudence sans finalité ni manque, et, sur le terrain de la politique et de l'histoire, une prudence qui doit être pensée en deçà de l'espace de la représentation de la loi ainsi que du couple souveraineté-obéissance¹⁷.

¹⁰ «Ce par quoi les choses sont dites déterminées à opérer quelque chose est nécessairement quelque chose de positif», *Éthique* I, démonstration de la proposition 26.

¹¹ «La vertu, en tant qu'elle se rapporte à l'homme, est l'essence même ou nature de l'homme, en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines choses qui peuvent se comprendre par les seules lois de sa nature», *Éthique* IV, définition 8.

¹² Spinoza écrit à G. H. Schuller: «J'appelle libre, quant à moi, une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa nature; contrainte, celle qui est déterminée par une autre à exister et à agir d'une certaine façon déterminée. [...] Vous le voyez bien, je ne fais pas consister la liberté dans un libre décret mais dans une libre nécessité», lettre 58 [trad. Appuhn, 1965, t. 4].

¹³ *Éthique* III, définition 1.

¹⁴ *Éthique* III, définition 2.

¹⁵ Cf. à ce propos l'introduction à l'édition du *Traité Politique*, « De la prudence des corps. Du physique au politique » [Bove, 2002, p. 9-101].

¹⁶ Nous avons déjà traité du thème de la «prudence» dans le chapitre 4 de notre ouvrage, publié au Brésil, *Espinosa e a psicologia social. Ensaios de ontologia politica e antropogênese*, éd. Autêntica, Belo Horizonte 2010.

¹⁷ Cf. à ce propos notre ouvrage *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, éd. Vrin, Paris 1996; et Introduction à notre édition du *Traité politique*, op.cit.

Ce déplacement théorique du domaine *juridique*, qui est celui de la question de la loi et de l'obéissance, vers la question (plus typiquement *machiavélienne*) de la «vérité effective» de la prudence des choses, manifeste la rupture la plus profonde de Spinoza avec la philosophie juridico-politique de Hobbes.

En *Traité politique* IV, 5, Spinoza écrit : *sanè cautio non obsequium* – «cette prudence n'est pas une obéissance» – *sed humanæ naturæ libertas est* – «c'est la liberté de la nature humaine» –. La liberté, non pas comme libre arbitre, bien sûr, mais comme nécessité: celle des processus dynamiques immanents d'affirmation de puissances comme devenir possibles singuliers et autonomes. Être *sui juris* – relever de son propre droit c'est-à-dire de sa propre puissance... – ou être *alterius juris* – relever du droit d'autrui ou être sous sa domination – est une distinction fondamentale chez Spinoza en ce qu'elle précise la définition de la liberté comme autonomie et, en son sens le plus fort, comme libre nécessité c'est-à-dire «raison» (aussi bien en ce qui concerne les êtres humains que les corps politiques).

Jean Cavaillès, philosophe mathématicien qui se revendiquait «spinoziste» (et dont Georges Canguilhem a dit que, sous la domination des nazis, il fut «résistant *par logique*»¹⁸) déclarait, très justement et assez brutalement, devant la Société française de Philosophie (alors d'obédience kantienne): «*Autonomie donc nécessité*»¹⁹. On doit dire aussi, autonomie donc multiplicité, autonomie donc complexité relationnelle. Spinoza répète sans cesse que ce qui fait la puissance d'agir ou d'exister d'un corps, et par là même la capacité de ce corps à faire des actions qui dépendent de lui seul, c'est son très grand nombre d'aptitudes à agir et à pâtir de multiples façons à la fois... ce qui permet aussi à l'âme de ce corps de penser, par elle-même, c'est-à-dire adéquatement, librement, rationnellement²⁰.

Il ne faut pas cependant céder à une lecture arithmétique de cette complexité, ce qui serait un point de vue imaginaire. Les degrés de complexité d'un corps ce sont les déterminations positives de l'absolument infini dans lesquelles et par lesquelles (déterminations), l'infinitude du Réel, non seulement s'exprime et s'explique mais aussi se constitue dans et par cette affirmation même. Chaque singularité étant, pour Spinoza, une manière complexe, précise et déterminée (*certo et determinato modo*²¹) d'exprimer l'essence ou la puissance absolument infinie de la Nature ou de Dieu. Ces manières sont aussi des manières singulières de produire des effets, et des effets servant nécessairement, et en dehors de toute téléologie, à la conservation de la chose²². Et chaque être, qui est toujours pour Spinoza aussi parfait qu'il peut l'être, déploie nécessairement toujours ainsi la meilleure stratégie dont il est capable, suivant une puissance causale non téléologique. D'où la distinction spinoziste – selon ce que *peut* un individu singulier pour sa conservation – des régimes de sa causalité ou de sa puissance: causalité «adéquante» ou «inadéquante»²³. Même si, il faut le répéter, même dans l'inadéquation, la stratégie du *conatus* est toujours aussi parfaite qu'elle peut l'être. Notre âme, aussi bien en tant qu'elle a des idées claires et distinctes que des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être pour une certaine durée indéfinie. Causalités adéquates ou inadéquates nous donnent ainsi la grille de lecture ou d'intelligibilité de tout le réel des choses finies, que ce réel, dans son activité de persévérance, tombe sous le savoir de la physique ou de la politique et de l'histoire. Du point de vue de la logique de la puissance causale d'un singulier, *conatus* et «prudence» sont alors absolument indissociables²⁴.

Cette prudence naturelle des choses qui, à différents degrés, est le processus même de l'actualité de la liberté effective d'une «nature»,

¹⁸ Georges Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavaillès* (Les Carnets de Baudasser, Pierre Laleure, libraire-éditeur, Ambialet, Tarn, Villefranche-d'Albigeois) p. 36 (c'est G. Canguilhem qui souligne).

¹⁹ Jean Cavaillès, «La pensée mathématique», *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 4 février 1939, p. 9.

²⁰ *Éthique* II, 13 scolie; et IV, 18 scolie.

²¹ *Éthique* I, 36 démonstration.

²² *Éthique* III, 9 scolie.

²³ *Éthique* III, définition 1 et 2.

²⁴ Cf. notre présentation d'*Éthique III* (p. 111-134), dans *Lectures de Spinoza*, sous la direction de Pierre-François Moreau et de Charles Ramond, éd. Ellipses, Paris 2006. Cf. aussi, *Espinosa e a psicologia social*, op. cit., partie I, chapitre 1, p. 25-40.

dans et par la nécessité universelle, enveloppe nécessairement et dynamiquement, puissance de résistance, de socialité, de connaissance et d'émancipation politique. Arrêtons-nous sur ces différents aspects de la prudence. Du corps humain au corps commun, du physique au politique²⁵.

C'est d'une définition générale du corps – inscrite sur le plan d'immanence de sa conception de la Nature ou de Dieu – que Spinoza va partir, afin de déterminer plus étroitement ce que peut être le corps «humain» dont notre âme est l'idée: «Par corps, écrit-il, j'entends une manière qui exprime, de manière précise et déterminée, l'essence de Dieu en tant qu'on le considère comme chose étendue»²⁶. Un corps, c'est donc d'abord une certaine quantité de puissance d'agir ou «une partie de l'infinie puissance de Dieu, autrement dit de la Nature²⁷»; puissance singulièrement liée selon une certaine loi ou un certain rapport par lequel se communique, en lui, le mouvement²⁸. Et chaque corps – qui est toujours ainsi compris comme un processus pluriel et convergent, une «union [singulière] de corps» qui «concourent en une même action de telle sorte que tous soient cause à la fois d'un même effet» – chaque corps a ainsi sa formule d'équilibre dynamique propre (et le système d'équations de sa complexité) qui détermine, pour chacun, un mode ou une manière immanente d'être singulièrement/stratégiquement présent au monde, c'est-à-dire, pour Spinoza, sa manière d'être lui-même producteur d'effets (ou puissance causale).

À quoi tend alors un corps, selon Spinoza? Comme toute chose, il tend à actualiser sa puissance, à l'étendre jusqu'à sa limite immanente (comme détermination intrinsèque *continué*) dans la productivité de tout ce qu'il peut. Et la positivité du corps, dans sa nécessité productive propre confrontée à l'extériorité, c'est d'abord l'insistance ou la résistance d'une nature complexe, singulièrement liée qui, elle-même, opère stratégiquement par liaison de ses propres

affections en évitant systématiquement, et autant que faire se peut, l'avènement dans le corps d'une contradiction qui le détruirait. Les neurobiologistes contemporains verront dans cet effort une activité de l'ensemble des neurones, un désir ou une motivation propre aux êtres vivants supérieurs et à l'espèce humaine en particulier [Changeux-Ricoeur, 1998, p. 247]. Pour Spinoza, il s'agit de l'essence dynamique actuelle et actualisante de toute chose qui, en dehors de toute finalité comme indépendamment de tout «objet²⁹», déduit à chaque instant de son existence, ses propres effets de causalité (propre) ou de productivité. Cet «appétit» ou cet «effort» n'est «rien d'autre, chez Spinoza, que l'essence même de l'homme de la nature de qui suivent nécessairement les actes qui servent à sa conservation; et par suite l'homme est déterminé à les faire³⁰». D'où l'idée d'une dynamique stratégique (et non téléologique) des *conatus*. Stratégie d'affirmation et de résistance qui vaut non seulement vis-à-vis des choses extérieures mais au sein même de la chose, dans sa manière propre d'opérer sur ce qui lui arrive (dans, par et sur sa complexité même) et de disposer ainsi, à sa manière, ses propres affections. Si en effet, écrit Spinoza, dans un même sujet, deux actions contradictoires sont excitées, mettant ainsi le corps en péril, «il devra nécessairement se faire un changement soit dans les deux, soit dans une seule, jusqu'à ce qu'elles cessent d'être contraires³¹». C'est la puissance prudente du corps qui impose sa loi de non-contradiction dynamique et, d'une certaine manière, la mesure de sa propre complexité, dans et par toutes ses opérations de persévérance au présent. Sa prudence, sa stratégie ou sa liberté. Une liberté qui renvoie nécessairement toujours à une nécessité de nature et à une puissance à la fois individuante (constituante de l'autonomie par degrés) et individualisante (constituante d'une

²⁵ Nous résumons, dans ce qui suit, les résultats d'études ultérieures auxquelles nous nous permettons, pour plus d'exhaustivité, de renvoyer le lecteur [études publiées en 1999, 2002 et 2005].

²⁶ *Éthique* II, définition 1.

²⁷ *Éthique* IV, proposition 4 démonstration.

²⁸ *Éthique* II, proposition 13, définition.

²⁹ Que le *conatus* doit être conçu comme un *effort sans objet*, c'est-à-dire *sans finalité ni manque*, c'est ce que nous montrons longuement dans notre présentation «*Éthique* III» [Bove, 2006; cf. aussi *Espinosa e a psicologia social*, op. cit. partie I, chapitre 1, p. 25-40]. C'est la positivité du *conatus* spinoziste que de n'avoir ni objet ni fin, tout en ayant de puissants effets stratégiques de conservation.

³⁰ *Éthique* III, proposition 9 scolie.

³¹ *Éthique* V, axiome 1.

singularité par degrés). Et cette liberté – qui est celle même du réel singulier en train de se faire (et/ou d'être défait) dans et par ses déterminations dynamiques – est celle de tous les modes de la Nature. Et elle peut être d'autant plus grande que ces modes sont d'autant plus capables de complexité et de relations. Complexité des alliances ou des connexions résistantes qui constituent un corps singulier, qui ne persévère en son être (celui-là même de la singularité de sa connexion – et/ou son équation personnelle –) que selon ses alliances régénérantes avec une multitude d'autres corps auxquels un corps est nécessairement lié.

Sans alliances en effet, comme sans puissance de résistance, le droit d'un corps quelconque (c'est-à-dire sa puissance singulière d'exister) serait, comme l'indique *Traité Politique* II, 15, plus théorique que réel. Un corps réellement existant c'est donc toujours un corps composé, complexe, une «union de corps». Et c'est ainsi d'abord d'une alliance résistante de la complexité, qu'il faut parler, pour caractériser la réalité même du corps.

Ce principe d'alliance ou de socialité, inséparable du principe de résistance, a chez Spinoza pour effet la mise en continuité d'une physique, voire d'une physiologie de la relation, avec une éthique de la communication qui est aussi une éthique de l'autonomie. Spinoza souligne les deux critères qui font la perfection (c'est-à-dire la puissance d'agir ou d'exister) du corps humain: la très grande amplitude du pouvoir de ce corps à affecter et à être affecté de multiples manières (très grande amplitude que seules, dans la multiplication relationnelle, la culture et l'histoire peuvent effectivement actualiser), et l'aptitude de ce corps à l'autonomie, dans et par l'accroissement tendanciel de sa complexité: «Je dis pourtant, de manière générale, écrit Spinoza, que plus un corps l'emporte sur les autres par son aptitude à agir et à pâtir de plus de manières à la fois [...] plus son esprit l'emporte sur les autres par son aptitude à percevoir plus de choses à la fois ; et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul [...], plus son esprit est apte à comprendre de manière distincte³².» Mais que les actions d'un

corps puissent dépendre «de lui seul» (c'est sa puissance de causalité adéquate) cela nous renvoie non pas à une logique de l'autarcie mais, bien au contraire, à une *autonomie dynamique et relationnelle ouverte*, soit à la plus grande aptitude de ce corps à la multiplication de la communication et de l'échange avec une multitude d'autres corps.

Et ce principe dynamique de l'échange, constitutif et reproductif dans le domaine de la physiologie du corps humain³³, vaut aussi sur le plan éthique, où il ne s'agit plus seulement de se reproduire biologiquement mais de donner la plus grande productivité de vie, c'est-à-dire la plus grande jouissance de l'exister, à l'équation qui détermine, en Dieu et par Dieu (ou la Nature), une singularité à faire. D'où la règle de vie sage, ou l'usage des plaisirs formulé par Spinoza (dans le scolie suivant le corollaire 2 de la proposition 45 d'*Éthique* IV) qui se réfère, à la fois, au principe de l'échange physiologique (mais en l'ouvrant à la très grande diversité des besoins d'un corps humanisé par la culture) et à la corrélation – à laquelle Spinoza a également déjà fait référence – entre l'étendue de l'aptitude du corps à affecter et à être affecté et l'aptitude (et/ou la puissance) de l'âme à *comprendre*. D'où la nature essentiellement corporelle, dispositionnelle et quantitative d'un projet éthique (enveloppant la production d'affects actifs et de connaissance adéquate) que Spinoza inscrit dans le même mouvement que celui de la croissance naturelle de l'enfant à l'adulte, comme accroissement de la complexité relationnelle du corps humain³⁴. Il n'y a cependant, a priori, aucune adéquation des deux processus: de la croissance biologique (de l'enfant à l'adulte) d'une part, et, d'autre part, de l'accroissement de la complexité du corps, corrélatif (dans l'âme) du procès d'autonomisation et de singularisation éthique du sujet humain (causalité adéquate). Nulle téléologie n'est mystérieusement renfermée dans le principe de persévérance. D'où l'importance d'un *projet éthique* d'organisation dynamique et rationnelle des connexions. Organisation dans et par la connaissance adéquate: c'est la voie enseignée

³² *Éthique* II, proposition 13, scolie.

³³ Cf. particulièrement les lemmes 4 à 7 (et son scolie), ainsi que les postulats 1 à 4 suivants la proposition 13 d'*Éthique* II.

³⁴ *Éthique* V, proposition 39 et son scolie.

par l'*Éthique*. Mais organisation aussi des connexions constituantes du corps commun: c'est le *projet*, en partie du *Traité théologico-politique* et surtout du *Traité Politique*.

Tous ces préalables posés (à propos de la complexité des corps et de leur prudence intrinsèque), examinons, à présent, comment le *conatus* comme «prudence» peut être, chez Spinoza, un modèle opératoire d'explication de la politique et de l'histoire.

Constatons d'abord que, dans le *Traité Politique*, l'identité de la prudence et de la liberté résistante d'un complexe relationnel arrive explicitement dans un contexte politique dans les articles 4 et 5 du chapitre IV. Spinoza traite alors de la question de savoir si le pouvoir souverain est soumis aux lois, s'il peut pécher. Je reprends les trois moments principaux du raisonnement.

Spinoza situe d'abord son interrogation dans le champ plus vaste de la législation de « toutes les choses naturelles [*omnium rerum naturalium*]³⁵». De ce point de vue le corps politique, comme tous les corps physiques, est lié par des règles et des lois, autrement il «ne serait plus une chose naturelle mais une chimère»³⁶. De là suit que la cité (*civitas*) pêche quand elle fait ou quand elle souffre des actes qui peuvent être cause de sa ruine c'est-à-dire de la dissolution de ses liens. C'est-à-dire qu'elle pêche quand elle agit contre les règles de la raison qui sont les règles ou les lois de sa propre conservation: «Lors donc qu'elle agit contre la raison, écrit Spinoza, elle manque à elle-même, elle pêche»³⁷.

Dans le second mouvement du raisonnement, Spinoza écrit que si l'on entend, au contraire, par loi le droit civil et par péché ce qui est défendu en vertu du droit civil, on ne peut plus dire alors que la cité soit soumise aux lois ni qu'elle puisse pécher. Car c'est la cité elle-même qui décide de ses lois, de les faire ou de les défaire. Elle n'y est pas soumise (ce que Spinoza affirmait déjà dans le chapitre XVI [4] du *Traité théologico-politique*). La cité se trouve donc, vis-à-vis du droit civil, dans la même situation qu'un individu à l'état

de nature qui n'a à obéir qu'à lui-même, en fonction d'un seul impératif vital qui est celui de sa conservation.

Troisième moment: Spinoza ajoute un nouveau paramètre dans le traitement de cette question par lequel s'introduit implicitement la dimension historique de la cité. Il existe en effet, dans la cité, «un ensemble de circonstances»³⁸ lesquelles étant posées, il en résulte, pour les hommes de cette cité, des sentiments de respect et de crainte singuliers à l'égard du corps politique, et cela contribue fortement à sa conservation. La cité est alors tenue nécessairement, par nécessité vitale, de maintenir dans son propre intérêt, certaines règles, certaines lois, c'est-à-dire une situation relationnelle d'ensemble ou une condition d'existence qui lui sont propres car ce sont les raisons ou les causes mêmes de cette crainte et de ce respect particuliers qui tiennent la société-ensemble et qui garantissent la puissance même de sa persévérance. Mais cette exigence ou cette nécessité vitale est totalement indépendante de la logique et de la relation d'obéissance exigée elle, par le droit civil, et qui ne concerne que les sujets de la cité et non pas la cité en tant que corps politique. La nécessité à laquelle le corps politique est vitalement tenu est certes une condition de l'obéissance effective de ses sujets, mais la cité n'est pas, elle-même, assujettie à cette relation d'obéissance. Elle est tenue à une autre exigence par nécessité vitale. Spinoza écrit alors que c'est par droit naturel, dont l'exercice est celui d'un «droit de guerre»³⁹, que le corps de la cité est tenu de maintenir, dans son propre intérêt, ces règles et ces lois qui constituent sa disposition relationnelle propre c'est-à-dire la condition même de sa persévérance «en son être»: «En effet, si la cité est tenue de maintenir dans son propre intérêt certaines règles, certaines causes de crainte et de respect, ce n'est pas en vertu des droits civils, mais en vertu du droit naturel, puisque (d'après l'article précédent) rien de tout cela ne peut être revendiqué au nom du droit civil, mais seulement par le droit de guerre; de sorte que la cité n'est soumise à ces règles que dans le même sens où un homme, à l'état de nature, est tenu, afin de relever de son

³⁵ *Traité politique* IV, 4.

³⁶ *Id. ibid.*

³⁷ *Id. ibid.*

³⁸ *Id. ibid.*

³⁹ *Traité politique* IV, 5.

propre droit de ne pas être son propre ennemi, et de ne pas se tuer. Cette prudence [*sanè cautio*] n'est pas une obéissance, c'est au contraire la liberté de la nature humaine»⁴⁰.

Il y a donc une logique de la prudence qui intègre nécessairement un ensemble de circonstances à dimension historique particulière, mais aussi les dispositions affectives des individus reliés à ces circonstances, ensemble que Spinoza démarque radicalement de la relation d'obéissance en tant que comprise dans une théorie de la souveraineté. Car cette prudence puissante du réel est, sur le plan de la théorie, indépendante du champ juridico-politique qui est celui de la représentation de la loi et du sujet-de-l'obéissance qui lui fait face (comme sujet de la représentation). La prudence indique ainsi un processus réel qui implique la durée d'une persévérance indéfinie, celle d'un corps à dimension historique. Les circonstances ont été contractées, incorporisées, mémorisées dans les dispositions affectives des corps qui forment, dans leurs pratiques communes, un seul et même corps qui est celui de la cité, corps qui ne persévère en son être qu'en insistant dans et par les dispositions (corporelles et affectives) de ses membres. De ce point de vue, on doit lire ainsi, chez Spinoza, une véritable ontologie historique de la puissance qui est aussi une ontologie historique de la durée.

Dans le *Traité politique*, la notion de prudence intègre ainsi l'ensemble des significations, mathématiques, physique et ontologique de l'œuvre de Spinoza, en apportant, de plus, une perspective clairement machiavélienne.

La prudence spinoziste, qui est celle des droits de nature, se déploie explicitement, en effet, dans un contexte guerrier et machiavélien des rapports de force. C'est un droit de guerre, avons-nous dit, qu'il s'agit de ne pas retourner contre soi (qu'il s'agisse de l'individu humain ou du corps politique) afin de ne pas devenir son propre ennemi, de ne pas se tuer... Ce droit de guerre est donc, de fait et paradoxalement, des plus rationnels puisqu'il doit permettre à la cité d'agir selon les règles de la raison et, par là même, de relever de son propre droit. Cette prudence est donc une stratégie par laquelle la cité est

tenue de ne pas manquer à elle-même, et cela en dehors de toute finalité. «Être tenu de», «ne pas manquer à soi»: examinons ces deux expressions.

Tenetur: être tenu de. Lorsque Spinoza emploie l'expression pour la première fois, dans l'article 2 du chapitre I du *Traité politique*, la signification est celle du devoir moral: les théologiens soutiennent que les pouvoirs souverains doivent (*tenetur*) traiter les affaires publiques selon les mêmes règles morales que celles qui s'imposent au particulier. Mais dès la seconde utilisation (en *Traité politique* II, 18) *tenetur* prend le sens d'une exigence vitale, celle enveloppée par la nécessité même du droit de nature. Spinoza écrit: «dans l'état de nature, il n'y a pas de péché ou, si quelqu'un pèche, c'est envers soi-même et non envers autrui». Si bien que si chacun est tenu (au sens de l'exigence vitale de ne pas pécher, c'est-à-dire de ne pas agir contre soi-même), nul, dans l'état de nature, n'est inversement tenu, au sens moral, d'obéir à qui que ce soit. Dans le chapitre IV (aussi bien dans l'article 4 que dans l'article 5) c'est dans le sens de l'exigence vitale qu'est utilisée la notion: «le corps politique pour relever de son propre droit est tenu [*tenetur*] de conserver les causes de crainte et de respect autrement il cesse d'être». C'est un impératif vital qui fait directement écho au chapitre XV du *Prince*. Machiavel écrivait en effet: «il y a si loin de la façon dont on vit à celle dont on devrait vivre [*come si doverrebbe vivere*]» (là il s'agit de l'impératif moral⁴¹), «que celui qui laisse ce que l'on fait pour ce qu'on devrait faire, apprend plutôt sa ruine que sa conservation [...]. Aussi est-il nécessaire à un prince [*è necessario*]» (et là il s'agit de l'exigence vitale⁴²), «s'il veut se maintenir, d'apprendre à pouvoir ne pas être bon, et d'en user et de n'en user pas selon la nécessité [*secondo la necessità*]». C'est-à-dire selon une nécessité qui est celle du réel lui-même, de la guerre et des rapports de force, nécessité qui exige de mettre en œuvre une *autre* nécessité: celle du droit de nature ou du droit de guerre (chez Spinoza), ou celle du *è necessario*, du prince de Machiavel, de pouvoir ne pas être bon. C'est la nécessité d'une prudence ou d'une stratégie qui est celle du *tenetur*

⁴⁰ *Id. ibid.*

⁴¹ C'est nous qui soulignons.

⁴² *Idem.*

spinoziste. Mais chez Spinoza, la prudence du prince machiavélien est devenue ontologique, inhérente ou immanente au réel lui-même dans sa détermination causale, non téléologique, à la fois physique et historique.

La seconde expression, *eatenus sibi deficit*, par laquelle Spinoza dit que la cité peut «se manquer à elle-même», se trouve dans l'article 4 du chapitre IV du *Traité politique*, comme elle est déjà aussi dans le chapitre XXIV, alinéa 3, du *Prince*, et cela dans un contexte identique. Chez Machiavel comme chez Spinoza cette expression est en effet utilisée dans le contexte des choses que le prince, ou le corps politique dans l'exercice de son pouvoir souverain, peut faire ou ne pas faire, avec, pour seules limites, la résistance de la nature des choses et le tort que l'on peut porter à soi-même par des actions inconsidérées, inadaptées, inajustées, bref stratégiquement désastreuses pour la conservation de l'individu.

La notion spinoziste de prudence s'inscrit donc explicitement dans une logique machiavélienne qui est celle des rapports de puissance et des stratégies immanentes que ces puissances développent, dans et par leurs affirmations antagonistes. Dans cette perspective, le projet du *Traité politique*, à partir de son chapitre VI, sera ainsi, comme nous l'avons déjà signalé, de concevoir une prudence intrinsèque des différentes formes de corps politique: prudence étayée sur des stratégies institutionnelles et affectives de contre-pouvoirs et de résistance active à toute logique de la domination, résistance qui se fonde elle-même dans un droit de guerre.

Quelles conséquences pouvons-nous en déduire pour la lecture de la politique et de l'histoire? D'abord une première constatation. Il existe bien, chez Spinoza, un concept politique de la complexité comme corps, c'est le concept de «multitude». Concept dont il faut souligner en premier lieu, avec Spinoza lui-même, l'ambivalence, et une ambivalence qui va marquer toute l'approche spinoziste de l'histoire.

Ce que dit Spinoza de la multitude, dans le chapitre XVII [4] du *Traité théologico-politique*, est au premier abord très négatif. Spinoza écrit: «ceux qui savent à quel point est diverse la complexion de la multitude en désespèrent presque, car elle se gouverne non pas par la

raison mais par les seuls affects. Désirant tout aveuglément, elle se laisse très facilement corrompre par la cupidité et le luxe. Chacun pense être le seul à tout savoir et veut tout régler selon sa complexion; il estime quelque chose juste ou injuste, sacrilège ou non, licite ou illicite, selon qu'il pense en retirer quelque avantage ou dommage. Par vaine gloire, il méprise ses égaux et ne supporte pas d'être dirigé par eux...». Ce qui est affirmé ici est un enseignement de «l'expérience et [de] la Raison»⁴³, ou encore ce que l'on peut appeler une «vérité effective» sur laquelle s'appuient les politiques pour gouverner/dominer la multitude... Et aussi une vérité effective sur laquelle s'appuie Spinoza, lui-même, quand il enseigne, inversement, que les hommes ont dû, d'abord, se regrouper en démocratie. Il y a donc aussi une lecture positive de ce passage.

En effet, c'est par ce désir rebelle et résistant de ne pas vouloir être dirigé par ses égaux (désir qui, d'ailleurs, selon les mêmes lois des affects, s'inverse très facilement en désir de les dominer!), c'est donc par ce désir résistant à la domination de l'homme par l'homme, qu'une multitude libre peut réaliser, par elle-même, l'unité en son sein par un consensus sur la forme de son gouvernement, à savoir la démocratie. Société dans laquelle, selon Spinoza, personne n'aurait à obéir à son égal. La démocratie règle donc le problème du refus d'obéissance, mais c'est en extrayant la multitude de la problématique même de l'obéissance, qui est abandonnée pour une problématique de la prudence c'est-à-dire de la puissance stratégique de l'auto-organisation du divers et de l'augmentation indéfinie de la complexité relationnelle du corps commun.

En effet, aux antipodes des deux modèles de la servitude radicale, que sont l'État hébreu et l'État Turc qui sont les deux modèles d'une clôture elle-même radicale de l'histoire⁴⁴, Spinoza développe une conception de la démocratie qui suppose que la prudence ou la stratégie d'auto-organisation autonome de la puissance de la complexité du corps commun, permette aux singuliers qui constituent ce corps d'être affectés

⁴³ *Traité théologico-politique*, XVII [4].

⁴⁴ Sur cette question, cf. la seconde partie de notre ouvrage, *Espinosa e a psicologia social*, intitulée «A diferença antropológica na política espinosana», p. 99-167, et plus particulièrement notre chapitre 9 (*op. cit.*).

et d'affecter autrui d'une multitude de manières, de telle sorte que, dans cette très grande diversité relationnelle de la communication du mouvement entre les singuliers, s'affirme une dynamique d'augmentation indéfinie, à égalité mais différentielle, de la puissance d'agir et de penser de chacun. L'idée de démocratie chez Spinoza, est alors la condition même de la possibilité d'une histoire des hommes capables, en commun, de constituer un corps prudent-puissant capable de causalité adéquate.

Ainsi, partir réellement de la complexité ou de la vérité effective des choses pour penser l'histoire, c'est substituer au modèle de l'obéissance rationnelle, l'enchevêtrement productifs des prudences ou des processus stratégiques immanents, résistants et singuliers, des *conatus comme puissances*. Et là est alors la question politique et stratégique majeure : un problème de prudence et/ou de constitution immanente de la prudence ou de la liberté des hommes dans l'histoire (ou inversement, de sa destruction dans et par la relation domination-servitude)... et non pas une question d'obéissance. A l'inverse de Hobbes, qui réduit la multitude et sa complexité au moule de la Loi et du sujet de droit qui lui fait face, Spinoza nous invite à penser la politique et l'histoire à partir des dispositifs de puissance qui permettent l'expression d'un certain régime de la nécessité du complexe relationnel dans et par son aptitude à produire, de manière immanente, une raison politique commune. Comme pour l'âme humaine dont l'aptitude aux idées vraies est corrélative de la très grande aptitude d'un corps à affecter et à être affecté de multiples manières⁴⁵, le corps politique spinoziste n'advient à la stratégie adéquate ou causalité adéquate de son *conatus*, libre de toute domination, qu'en corrélation d'un certain régime de complexité de la puissance de la multitude qui est ainsi le véritable creuset de la raison politique et commune de ce corps.

Pourtant ce modèle de progrès, de la complexification relationnelle indéfinie du corps commun dans l'auto-organisation démocratique, est battu en brèche par la réalité effective d'une logique historique que Spinoza décrit, au contraire, comme le mouvement inéluctable

d'une fermeture, d'un appauvrissement ou d'une véritable infirmation du corps politique. Et ce par impuissance de ce corps d'intégrer ceux qu'il considère comme des étrangers, soit d'inclure, en son sein, d'autres types de relations constituantes de la socialité. C'est en effet à l'avènement de la conscience de soi de l'État (*imperium*), vécu comme *propriété nationale* (et ce, face au phénomène de l'afflux des étrangers et à l'*invidia* collective que cela déclenche), que le mouvement démocratique réel et émancipateur de la constitution de la vie commune est enrayé par cette forclusion historique et juridique des différences: l'égalité réelle des singuliers devenant alors l'égalité civile des sujets-citoyens devant la loi, dans et par la clôture juridique du champ de l'égalité politique. C'est ce qu'explique Spinoza en *Traité politique* VIII, 12: l'avènement de la conscience de soi de l'État comme «nation» fait obstacle à la dynamique puissante relationnelle complexifiante et indéfinie de la démocratie.

Le grand intérêt philosophique de Spinoza, sa lucidité théorique et politique, dans sa lecture du réel social-historique, c'est qu'il n'écrase jamais les niveaux de réalité auxquels nous donnent accès ses concepts. La *multitudinis potentia*, comme puissance constituante de la complexité, est soigneusement distinguée de la *civitas*, comme corps commun politiquement organisé selon une forme propre d'*imperium*, et aussi distinguée de la *natio*, qui désigne le corps commun (la *civitas*) dans sa particularité historique (sa langue, ses mœurs, ses lois et l'unilarité de ses types relationnels). Les niveaux de la cité (*civitas*) et de la nation, Spinoza ne les traite donc jamais idéologiquement comme un sol originaire ou comme des formes transcendantales de l'identité qui devraient subsumer la multiplicité relationnelle (ce que *civitas* et *natio* font de fait historiquement!). Mais il les traite comme des *produits immanents* c'est-à-dire des moments d'un processus historique de l'auto-organisation (paradoxale quant à ses effets) de la *multitudinis potentia*. Moments aussi où se noue une loi de l'histoire, c'est-à-dire la loi de l'organisation de la multiplicité relationnelle d'un corps en une disposition particulière (son *conatus* comme *ingenium*). Une loi qui pourra, de fait, s'avérer

⁴⁵ *Éthique* II, 13 scolie.

plus forte que la résistance des hommes à la domination en ce qu'elle va structurer en partie les attentes et les revendications de tous (*dispositio seu conatus...* écrit Spinoza dans *Éthique* III définition 32 des Affects, explication). Dans l'État hébreu, où il y a l'identification parfaite de la volonté de la *civitas* à celle de l'*imperium*, cette fermeture et cette structuration en une disposition particulière qui est celle d'une «nation», aurait pu être totale⁴⁶... Et elle ne pouvait l'être que parce que cet État satisfaisait la revendication essentielle de la multitude de ne pas être dirigée par un égal⁴⁷.

Si, sur le plan de la théorie, on écrase les trois niveaux, de la «multitude», de la «cité» et de la «nation», on produit une philosophie politique et une historiographie tout-à-fait conservatrice et réactionnaire, comme ce fût le cas chez Boulainvilliers disciple de Spinoza et de Machiavel (dans sa lecture de l'histoire de la France, de l'invasion des Germains au règne des Intendants dans l'absolutisme monarchique)⁴⁸. Spinoza parle donc bien de «la» multitude pour dire «puissance de la multitude» (là est le véritable concept spinoziste de la complexité ou de la relation comme puissance). Sur le plan de la théorie, Spinoza ne parle donc pas de «la» multitude ou «des» multitudes au sens où il réduirait au carcan de la particularité (de l'identité de la nation et de sa persévérance inertielle en sa disposition particulière) chaque multitude en sa particularité (comme le fera plus tard Boulainvilliers). Même si, de fait, la nation est réellement historiquement la figure nécessaire et ambivalente, quant à ses effets, de la constitution réelle de la *civitas* et de son *conatus* particulier. Et de ce point de vue il faut bien tenir compte, de fait, de cette persévérance conservatrice pour non seulement comprendre l'histoire des corps politiques dans leur logique inertielle (comme c'est le cas dans la révolution

anglaise par exemple⁴⁹) mais aussi pour intervenir dans les luttes historiques (comme c'est le cas quand Spinoza rappelle que les Provinces Unies n'ont jamais connu de roi...⁵⁰), ou encore pour penser politiquement des formes de vie commune à construire qui garantiraient tendanciellement l'émancipation indéfinie des hommes (comme Spinoza le fait dans le *Traité politique* à partir du chapitre VI en concevant des régimes politiques sur le modèle du régime d'adéquation de la puissance ou de la causalité adéquate).

Le paradigme parfait de la clôture identitaire, c'est-à-dire l'écrasement historique des trois niveaux de la puissance relationnelle de la multitude, de la cité et de la nation, qui voue ce corps à la destinée d'une répétition indéfinie du même, c'est l'État hébreu. Et pour Spinoza, cette clôture, comme loi inertielle de l'histoire, se retrouve nécessairement toujours et partout... Cependant l'expérience c'est-à-dire les pratiques, du fait même de l'imperfection des États (et par là même de l'inadéquation entre le désir et la loi qui les régit), débordent aussi toujours et nécessairement partout la règle. Aussi bien de l'extérieur, si l'État pouvait être parfait dans son organisation constitutionnelle, que – par les contradictions mortelles de l'intérieur – si cet État ne l'est pas. La résistance à la domination de l'égal-semblable se retrouve donc toujours, sous différentes figures, dans l'*ordre relationnel complexe et ordinaire* des choses, dans et par la nature diverse de la multitude et le désir de chacun de revendiquer sa singularité et la liberté de vivre comme il l'entend. Ainsi, même dans le délire et les illusions qu'il enveloppe, un désir rebelle et résistant à la domination est la source vivante d'une histoire et le creuset ontologique, jamais épuisé, d'une démocratie toujours à faire.

Le regard de Spinoza sur l'histoire des hommes est donc marqué par l'ambivalence d'une tension entre deux modèles de prudence (ou de persévérance). Celui «ouvert» de l'ontologie relationnelle de la puissance de la multitude et de la dynamique auto-organisatrice indéfinie de sa complexité, et celui du *conatus* (comme persévérance *in suo statu*) des corps

⁴⁶ Elle ne l'a pas été du fait de la modification de la Loi après l'adoration du veau d'or (*Traité théologico-politique* XVII [26]).

⁴⁷ *Traité théologico-politique* XVII [25].

⁴⁸ Cf. notre étude «Boulainvilliers lecteur politique de Spinoza. Analyse politique et forme paradoxale de la radicalité dans la première moitié du XVIII^e siècle», *Qu'est-ce que les Lumières radicales?* éd. C. Secrétan, T. Dagon, L. Bove, éd. Amsterdam 2007.

⁴⁹ *Traité théologico-politique* XVIII [8].

⁵⁰ *Traité théologico-politique* XVII [10].

historiques particuliers liés par une loi de l'histoire qui, absolument parlant, sont voués à un retour indéfini et conservateur à leur principe. La pensée politique et émancipatrice, de la possibilité de la causalité adéquate puissante des sociétés dans l'histoire, devra tenir compte de ces deux aspects de la persévérance. C'est la leçon de la prudence du corps du *Traité politique*.



PROPRIEDADES E ATRIBUTOS DIVINOS NO *BREVE TRATADO DE ESPINOSA*

LUIS MARCELO RUSMANDO *

Na primeira parte do *Breve tratado*, são várias as passagens e as observações pelas quais Espinosa diferencia os atributos de Deus de suas propriedades (ou próprios, como estas são chamadas nessa obra¹), e vice-versa. A primeira observação é taxativa: tudo aquilo que a tradição filosófica² atribui a Deus, a saber, infinitude, unicidade, perfeição, imutabilidade, onipotência e semelhantes não são atributos de Deus. Com efeito, no primeiro capítulo, Espinosa observa que os homens possuem a ideia de Deus, pelo fato de estarem ao alcance do entendimento humano tais próprios³. Nessa passagem, Espinosa chega a chamar os próprios de atributos: “[...] que o homem tenha a ideia de Deus, isso está

claro, posto que ele entende Seus atributos [...]” (KV I, 1 [9]). Contudo, esclarecendo esse fragmento, em nota de rodapé, em seguida o filósofo observa: “Seus atributos: ou melhor, ‘posto que ele entende o que é próprio de Deus’, dado que essas coisas [infinitude, imutabilidade, onipotência] não são atributos de Deus [...]” (KV I, 1 [9] nota 1).

Já no início do *Breve tratado*, assim, é possível observar que Espinosa faz questão de estabelecer diferença entre dois tipos de atribuições divinas: aquilo que é próprio de Deus (que coincide com as propriedades divinas designadas pela tradição filosófica), e os atributos (aos quais, em seguida, no segundo capítulo do *Breve tratado*, Espinosa se refere ao definir Deus e explicar o que ele é). No final do segundo capítulo, por sua vez, o filósofo distingue os atributos dos próprios, nos seguintes termos:

Tendo falado até aqui sobre o que Deus é, acrescentaremos em uma só palavra, quanto a seus atributos, que aqueles por nós conhecidos não são senão dois, nomeadamente, *pensamento* e *extensão*; porque aqui somente falamos dos atributos que se poderiam denominar *atributos escritos de Deus*, pelos quais chegamos a conhecê-lo em Si mesmo e não como agindo fora de Si mesmo.

Assim, tudo aquilo que os homens atribuem a Deus, fora esses dois atributos, deverá ser (se Lhe pertence em outro sentido) ou uma denominação extrínseca, como, por exemplo, que Ele *existe por si mesmo, que é eterno, único, imutável*, etc., ou, digo eu, [deve ser uma denominação] relativa a suas ações, como a de que Ele é uma *causa, um predestinador e governante* de todas as coisas. Todas estas são próprias de Deus, embora elas não nos deem a conhecer o que Ele é. (KV I, 2 [28-29]).

* Doutorando pela UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA.

¹ Nas referências ao *Breve tratado*, e nas citações deste, por *próprios* ou *atributos próprios* deve entender-se *propriedades divinas*, dado que, nessa obra, Espinosa utiliza aqueles nomes com o mesmo significado que, na *Ética*, se refere a estas.

² Espinosa explica e critica o sentido dado pela tradição filosófica aos atributos divinos em KV I, 7. Também, sobre a análise espinosana das propriedades divinas, advindas da tradição judaico-cristã, ver: DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Primeira parte; terceiro capítulo: Atributos e Nomes Divinos, e sobre os atributos segundo os filósofos medievais, ver: WOLFSON, Harry A. *The Philosophy of Spinoza* I. Cambridge, 1934: 226-232.

³ Segundo essa passagem, o homem tem a ideia de Deus porque entende seus próprios. Que entenda os próprios de Deus, por sua vez, “[...] se depreende com evidência de que ele sabe, por exemplo, que o infinito não pode estar composto de partes diversas limitadas; que não podem existir dois infinitos, mas *somente um*; e esse infinito é perfeito e imutável, pois é bem sabido que nenhuma coisa busca, por si mesma, sua própria aniquilação; e que tampouco pode se transformar em algo melhor, dado que é perfeito, senão não o seria; ou tampouco que possa estar submetido a algo que proceda do exterior, já que é onipotente, etc.” (KV I, 1 [9]). Assim, por saber isso, o homem entende que Deus é infinito, único, perfeito, imutável, onipotente etc.

No primeiro parágrafo, Espinosa afirma que os atributos poderiam denominar-se atributos estritos. Sempre tendo em vista o sentido que a tradição filosófica outorga aos atributos divinos, e considerando a falta de coesão terminológica do *Breve tratado*, o fato de Espinosa denominar os atributos de Deus de atributos estritos mais uma vez evidencia a preocupação do filósofo em diferenciar atributos e próprios. Ora, através dos parágrafos acima, longe de almejar estabelecer uma distinção terminológica entre ambas as atribuições, Espinosa pretende distinguir atributos e próprios em função do tipo de conhecimento que eles proporcionam de Deus. Com efeito, Espinosa observa que tanto os atributos quanto os próprios pertencem a Deus, mas em sentidos diferentes, e, assim, enquanto os atributos permitem conhecer o que Deus é em si mesmo, os próprios permitem conhecer o que Deus é e como é fora de si mesmo, a saber, sua existência extrínseca e sua forma de agir.

No terceiro capítulo, ao iniciar a investigação dos próprios, em nota de rodapé Espinosa explica em que sentido estes pertencem a Deus:

Estes que se seguem chamam-se *próprios*, porque não são senão *adjetivos* que não podem ser entendidos sem seus *substantivos*. Isto é, Deus não seria Deus sem eles; mas não é Deus por eles; pois eles não dão a conhecer algo substancial, pelo qual, somente, Deus existe. (KV I, 3 [1] nota 1).

É preciso observar que, nessa nota, como em várias passagens do *Breve tratado*, Espinosa formula sentenças ontológicas e epistemológicas com sentido equivalente. Na nota acima, de início Espinosa se refere à relação entre Deus e seus próprios, como sendo análoga à de substantivos e adjetivos, em termos epistemológicos: os adjetivos não podem ser entendidos sem seus substantivos. Em seguida, referindo-se de forma textual a Deus e seus próprios, o filósofo explica a mesma relação (através da locução *isto é*), em termos ontológicos: Deus não seria Deus sem seus próprios, mas não é Deus por eles. Por último, Espinosa apresenta duas asserções, uma epistemológica (os próprios não dão a conhecer algo substancial) e outra ontológica (Deus existe, somente, por algo substancial).

Para compreender a nota, assim, é preciso considerar a correspondência entre os âmbitos ontológico e epistemológico na filosofia de Espinosa. A ontologia espinosana estabelece que as coisas existem em si mesmas ou em outras coisas⁴, ou, em outras palavras, que são causa de si mesmas ou exigem outras causas para existir⁵; por sua vez, a epistemologia espinosana estabelece que o verdadeiro conhecimento das coisas depende do verdadeiro conhecimento de suas causas, uma vez que é a partir deste que se obtém aquele⁶. Em Espinosa, portanto, a ontologia e a epistemologia se correspondem da seguinte maneira⁷: uma coisa que existe em si mesma deve ser conhecida a partir de si mesma, uma vez que ela é sua própria causa⁸; e uma coisa que existe em outra deve ser conhecida a partir de sua causa próxima⁹.

Desta maneira, é possível compreender as asserções da nota citada acima, e, também, verificar em que sentido a afirmação de que *os adjetivos não podem ser entendidos sem seus substantivos* é explicada pela afirmação de que *Deus não seria Deus sem seus próprios, mas não é Deus por eles*.

Da primeira asserção (*os adjetivos não podem ser entendidos sem seus substantivos*),

⁴ Tal distinção é estabelecida pelo primeiro axioma da *Ética* I: “Tudo o que existe, existe em si mesmo ou em outra coisa.” (E I, ax. 1).

⁵ Ver nota 9.

⁶ “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último.” (EI, ax. 4).

⁷ Esta correspondência é observada na *Ética*, a partir das definições das coisas comportadas pela filosofia espinosana, a saber, substâncias e modos, assim formuladas, respectivamente: “por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (E I, def. 3); “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido.” (E I, def. 5).

⁸ Tal distinção é estabelecida pelo segundo axioma da *Ética* I: “Aquilo que não pode ser concebido por meio de outra coisa deve ser concebido por si mesmo.” (E I, ax. 2).

⁹ “[...] se a coisa é em si, ou, como vulgarmente se diz, causa de si mesma, deverá ser inteligida só por sua essência; se, porém, a coisa não é em si, mas exige uma causa para existir, deve ser inteligida por sua causa próxima” (TIE §92).

depreende-se que os adjetivos existem em seus substantivos, ou seja, que aqueles são efeitos destes. Efetivamente, se os adjetivos não podem ser entendidos sem seus substantivos, é porque eles, de forma inversa, devem ser entendidos a partir de seus substantivos, do que se segue, em termos ontológicos, que os adjetivos são efeitos de seus substantivos.

Desta maneira, é possível constatar em que sentido a segunda asserção (*Deus não seria Deus sem seus próprios, mas não é Deus por eles*) explica a primeira: se os próprios são efeitos de Deus (assim como adjetivos são efeitos de seus substantivos), Deus não é Deus por seus próprios, dado que, se assim fosse, em lugar dos próprios serem efeitos de Deus, eles seriam a causa deste. Ora, além de afirmar que Deus não é por seus próprios, Espinosa também afirma que, sem estes, Deus não seria Deus. Compreender essa afirmação, assim, exige ponderá-la à luz de outro aspecto da filosofia espinosana, a saber, a relação de necessidade entre a causa e o efeito. Para Espinosa, se se considera e compreende a ordem causal da totalidade das coisas existentes¹⁰, é possível observar que nenhuma delas é contingente, mas que todas existem

¹⁰ Espinosa observa que as coisas existentes em outras, consideradas isoladamente, isto é, sem relação com suas causas, nada têm em si mesmas do que se possa concluir sua existência necessária, isto é, que não sejam contingentes. Desta forma, Espinosa define as coisas contingentes, como se segue: “Chamo de contingentes as coisas singulares, à medida que, quando tomamos em consideração apenas sua essência, nada encontramos que necessariamente ponha ou exclua sua existência” (EIV, def. 3). Por sua vez, o filósofo observa que, ainda que se considerem as coisas em relação com suas causas, se se desconhece a determinação pela que aquelas são por estas produzidas, tanto umas quanto outras, longe de ser concebidas como necessárias, o são como possíveis. Desta forma, Espinosa define as coisas possíveis, como se segue: “Chamo de possíveis as mesmas coisas singulares, à medida que, quando consideramos as causas pelas quais devem ser produzidas, não sabemos se essas causas estão determinadas a produzi-las” (EIV, def. 4). Portanto, a necessidade pela qual as coisas existem é compreendida quando se considera e compreende a ordem causal de toda a natureza, uma vez que, ao tempo em que se compreende que as coisas existem por serem determinadas por outras, se compreende também, que todas elas se seguem necessariamente de uma causa primeira, isto é, de Deus.

necessariamente, da forma em que existem, e na ordem em que são produzidas. Há, portanto, uma relação de necessidade entre a causa e seu efeito, uma vez que a causa, ainda que não deva sua existência a seu efeito, não seria o que é, se seu efeito não se seguisse dela. Desta maneira, voltando à interpretação da nota, sendo os próprios efeitos de Deus, ainda que Deus não deva sua existência a eles, se eles não se seguissem de Deus, este não seria o que é¹¹.

As duas asserções finais da nota, ao tempo em que legitimam as afirmações acima, trazem um aspecto importante quanto à ontologia de Deus. Conforme analisado, da nota se segue que os próprios existem em outra coisa (Deus) e são concebidos por outra coisa (Deus), pelo que nunca podem dar a conhecer algo que exista em si mesmo e seja concebido por si mesmo, ou, conforme afirma a primeira das asserções finais da nota, *os próprios não dão a conhecer algo substancial*. Por sua vez, e em decorrência disso, a nota explica que Deus, ainda que não seria Deus sem seus próprios, não é Deus por eles. Com efeito, sendo os próprios efeitos de Deus, ao tempo em que eles não são algo substancial, não podem ser aquilo ao qual Deus deva sua existência. Longe disso, conforme afirma a segunda das asserções finais da nota, *Deus somente existe por algo substancial*.

Em suma, a partir da nota citada acima, compreende-se em que sentido os próprios

¹¹ No *Breve tratado*, após concluir que Deus é causa de tudo, e explicar de que maneira Deus é causa (KV I, 3), além de demonstrar a necessidade das obras de Deus (isto é, por que Deus não poderia deixar de fazer o que faz), tratando da predestinação de Deus (KV I, 5) [ver notas 11, 12 e 13 deste artigo], Espinosa demonstra tal necessidade: “[...] isso se demonstra também pela perfeição de Deus, porque está fora de qualquer dúvida que Deus pode produzir tudo tão perfeitamente como está contido em sua ideia; e da mesma maneira que as coisas entendidas por Ele não podem ser entendidas por Ele mais perfeita do que Ele as entende, assim também todas as coisas podem ser produzidas por Ele tão perfeitamente, que Dele não podem provir mais perfeitas. Ademais, quando concluímos que Deus não podia deixar de fazer aquilo que fez, nós o deduzimos de sua perfeição, porque em Deus seria uma imperfeição poder se abster daquilo que faz; o que não implica que ponhamos em Deus uma causa menos principal-iniciante que o teria movido à ação, já que, então, Ele não seria Deus.” (KV I, 4 [2]).

pertencem a Deus: eles existem em Deus, como seus efeitos, e, portanto, como seus efeitos necessários, de tal sorte que, ao tempo em que Deus não é Deus por seus próprios, não seria Deus sem eles. Desta maneira, os próprios não podem ser conhecidos sem Deus, ou, inversamente, devem ser conhecidos a partir de Deus, e este não pode ser conhecido a partir de seus próprios¹².

Aos próprios, portanto, apenas pode caber a existencial modal. No *Breve tratado*, apontando esse aspecto, mais uma vez Espinosa distingue atributos e próprios:

Quanto aos atributos em que Deus consiste, eles não são senão substâncias infinitas, cada uma das quais deve ser infinitamente perfeita. De que isso deve ser necessariamente assim, nos convence a razão clara e distinta. Porém também é verdade que, de todos esses infinitos, até agora somente dois nos são conhecidos por sua essência, e estes são o *pensamento* e a *extensão*. Ademais, tudo o que se atribui comumente a Deus, não são atributos, mas somente certos modos que podem ser-lhe atribuídos ou em relação ao todo, isto é, a todos os Seus atributos, ou em relação a um só atributo. Em relação a todos, por exemplo, *que é uno, eterno, existente por si mesmo, infinito, causa de todas as coisas, imutável*. Em relação a um [atributo]: que é *onisciente, sábio*, etc. – os quais pertencem ao pensamento –, e *que está em toda parte, que preenche tudo*, etc. – os quais pertencem à extensão. (KV I, 7 [1] nota 1).

Espinosa distingue, aqui, atributos e próprios de forma ontológica: enquanto os atributos são substâncias, os próprios são

modos. Quanto aos próprios, essa afirmação condiz com aquilo que Espinosa afirmara deles nos trechos citados anteriormente, conforme analisado; quanto aos atributos, vale conferir se há tal concordância. Espinosa afirmara que os atributos fazem conhecer o que Deus é em si mesmo; por sua vez, que Deus somente existe por algo substancial. Se se tem em vista a correspondência espinosana entre os âmbitos ontológico e epistemológico, a partir dessas afirmações, poder-se-ia afirmar, com efeito, que os atributos são substâncias. Na medida em que o conhecimento de uma coisa se obtém a partir do conhecimento de sua causa, dizer que Deus é conhecido por seus atributos equivale a afirmar que estes são a causa de Deus; por sua vez, dizer que Deus somente existe por algo substancial, sendo os atributos a causa de Deus, é possível afirmar que os atributos são algo substancial, ou, em outras palavras, que são substâncias, conforme afirma a nota acima. Ora, essa afirmação põe evidentes questões ao espinosismo: é possível afirmar a existência de infinitas substâncias, tantas quantos atributos existem? É possível afirmar que os atributos divinos, sendo atributos de Deus, são a causa deste? É possível afirmar que Deus deve a sua existência mais do que a ele mesmo?

Responder a primeira dessas questões exige observar que, no *Breve tratado*, Espinosa não outorga a Deus a denominação de substância; nessa obra, a denominação de substâncias é reservada aos atributos, os quais, dada sua infinitude, compreendem tudo o que pode existir¹³, ou, em outras palavras, constituem

¹² Considerando este aspecto, no *Breve tratado*, Espinosa critica aos filósofos peripatéticos por definirem Deus a partir de seus próprios. Ao analisar a definição dada por estes, Espinosa observa: “[...] não vemos que nos deem aqui alguns *atributa*, através dos quais a coisa (Deus) seja conhecida quanto ao que ela é, mas somente alguns *propria*, que sem dúvida pertencem a uma coisa, porém não esclarecem jamais o que ela é. Pois, ainda que *existente por si mesmo, ser causa de todas as coisas, bem supremo, eterno e imutável*, etc., sejam próprios somente de Deus, contudo não podemos saber, através dessas propriedades, o que é esse ser ao qual pertencem essas propriedades, nem que atributos tem.” (KV I, 7 [6]).

¹³ No *Breve tratado*, após definir Deus como sendo “um ser do qual é afirmado tudo, a saber, infinitos atributos, cada um dos quais é infinitamente perfeito em seu gênero” (KV I, 2 [1]), Espinosa afirma que, “para expressar claramente a nossa opinião sobre isso, devemos formular previamente os quatro pontos seguintes” (KV I, 2 [2]), e, na sequência, a partir desses quatro pontos, Espinosa passa a demonstrar a existência necessária dos atributos, os quais recebem o tratamento explícito de substâncias infinitamente perfeitas em gênero. Tal explicação também é objeto de uma nota de rodapé (KV I, 2 [2] nota 54) e do apêndice geométrico (KV, Ap.) do *Breve tratado*. De modo geral, com base nessas quatro partes da obra, a explicação em questão segue este percurso: (i) os atributos são infinitamente perfeitos em **[CONTINUA]**

o total da Natureza, a qual é equiparada a Deus¹⁴. A denominação de substâncias dada aos atributos na nota acima, assim, ainda que possa ser objeto de análise, longe de contrariar o espinosismo, é fiel à abordagem favorável ao *Breve tratado*. Não por isso, contudo, as duas últimas questões postas acima deixam de exigir respostas: afirmar que Deus é conhecido em si mesmo pelos seus atributos significa dizer que Deus é causado por estes? Ou, em última instância, significa dizer que Deus é por algo que não ele mesmo?

Estas questões levam a investigar o pertencimento dos atributos a Deus, e, para tanto, é necessário fazer uma primeira observação: esse pertencimento não segue a ordem da causalidade (como no caso dos próprios). Com efeito, que Deus seja conhecido em si mesmo por seus atributos não quer dizer que estes sejam a sua causa, isto é, que Deus seja por seus atributos. Por sua vez, que os atributos sejam atributos de Deus não significa que eles sejam efeitos de Deus, isto é, que sejam coisas existentes em outras, de tal sorte a serem produzidos e concebidos por estas (como no caso dos próprios); daí que os atributos possam ser chamados de substâncias, e, como tais, possam ser ditos infinitos.

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 13] seu gênero, ou, em outras palavras, são ilimitados; (ii) não existem dois atributos iguais, uma vez que, se existissem, um limitaria o outro; (iii) um atributo não pode produzir outro, pois, se assim fosse, um também limitaria o outro; (iv) os atributos existem desde sempre e não podem deixar de existir, e, por sua vez, um atributo que agora não existe não pode passar a existir, tendo em vista que, ao tempo em que um atributo não pode ser produzido por outro atributo, tampouco pode provir do nada. Desta maneira, Espinosa demonstra que os atributos compreendem tudo o que existe e pode existir, de tal sorte a constituírem toda a Natureza, a qual coincide com Deus, conforme conclui o referido apêndice geométrico (ver próxima nota).

¹⁴ A equiparação entre a Natureza, os atributos e Deus é exposta com evidência no apêndice geométrico do *Breve tratado*, como se segue: “a Natureza é concebida por si mesma, e não por alguma outra coisa. Ela consiste em atributos infinitos, cada um dos quais é infinito e perfeito em seu gênero; à sua essência pertence a existência, de sorte que fora dela não existe nenhuma essência ou ser, de modo que ela coincide exatamente com a essência de Deus, o único magnífico e benedito.” (KV, Ap. P 4, cor.).

A diferença entre o pertencimento dos próprios e dos atributos a Deus evidencia-se na maneira em que Espinosa divide a totalidade da natureza:

[...] dividiremos agora brevemente toda a Natureza em *Natura naturans* e *Natura naturata*. Por *Natura naturans* entendemos um ser que concebemos clara e distintamente (por si mesmo e sem ter de recorrer a algo diferente dele, como todos os atributos (*Attributa*) que descrevemos até aqui), o qual é Deus [...].

Dividiremos em duas a *Natura naturata*, em uma universal e outra particular. A *universal* consiste em todos os modos que dependem imediatamente de Deus, dos quais trataremos no capítulo seguinte; a *particular* consiste em todas as coisas particulares que são causadas pelos modos universais. De sorte que a *Natura naturata* necessita de algumas substâncias para ser corretamente concebida. (KV I, 8 [1-2]).

Espinosa estabelece duas ordens: *Natura naturans*, que diz respeito ao que Deus é, e *Natura naturata*, que diz respeito ao que depende ou se segue daquilo que Deus é. Conforme a explicação da *Natura naturans*, Deus é um ser que é concebido sem o auxílio de algo que não seja ele mesmo, o qual (no âmbito ontológico) equivale a afirmar que ele também é um ser que não depende mais do que de si mesmo para existir, ou seja, que é causa de si mesmo. Ora, ao se referir à *Natura naturans*, entre parênteses Espinosa equipara Deus a seus atributos. Com efeito, o filósofo afirma que Deus é concebido clara e distintamente, por si mesmo, sem ter de recorrer a algo diferente dele, e logo afirma “como todos os atributos”, o que significa, por um lado, que é através dos atributos que Deus é concebido (como fora afirmado no *Breve tratado*), e, pelo outro, que os atributos compreendem o que Deus é em si mesmo.

Desta maneira, analisar o pertencimento dos atributos a Deus, longe de exigir deter-se naquilo que se segue da natureza divina, exige deter-se nela mesma, ou, em outras palavras, naquilo que Deus é em si mesmo. Para tanto, é preciso penetrar na difícil relação que o espinosismo estabelece entre a substância divina e seus atributos, isto é, entre o uno e o diverso, o qual certamente demanda a também complicada

tarefa de compreender o real estatuto ontológico do atributo, a partir de sua definição, conforme exposta na *Ética*.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESPINOSA, Baruch de. **Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar.** Tradução de Emanuel Angelo de Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética.** Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. **Pensamentos Metafísicos; Tratado da Correção do Intelecto; Tratado Político; Correspondência.** Tradução de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza y el problema de la expresión.** Tradução de Horst Vogel. Barcelona: Muchnik Editores, S.A., 1996

WOLFSON, Harry A. **The Philosophy of Spinoza.** I. Cambridge, 1934



CONTRAPONTO DA MULTIDÃO: DIREITO NATURAL, PRIMAVERA ÁRABE & OUTONO TUPINÍQUIM

PAULO DE TARSO DE CASTRO PEIXOTO *

1 - INTRODUÇÃO

A partir do conceito de direito natural em Spinoza, desejamos apresentar os contrapontos numa partitura escrita e nascida através dos movimentos da Primavera Árabe e das manifestações ocorridas desde o outono de 2013 no Brasil.

Considerando que o direito natural para Spinoza é o direito inalienável e intransferível e, com efeito, sendo o próprio movimento do desejo de liberdade de nunca se submeter a outro é que indicaremos alguns contrapontos entre os movimentos árabes e brasileiros. Encontraremos no início do capítulo 17 do *Tratado Teológico Político* a afirmação de Spinoza a respeito da impossibilidade de transferência total da potência de cada indivíduo, situação na qual uma figura de poder não poderia ser totalmente depositária dela.

A questão do direito natural nos encaminhará à questão do mimetismo afetivo e seus efeitos para a constituição do corpo da multidão e para a composição do comum. Seguindo as 'pistas' spinozistas para a composição do circuito das potências do corpo da multidão encontraremos pelo artigo 1 do Capítulo 6 do *Tratado Político*, a indicação que os homens são guiados pelos afetos e não pela razão, considerando que será preciso algum afeto comum para a composição da multidão como se

fosse guiada por uma só mente. Esta ideia nos encaminha a pensar a questão da afetividade como condição peremptória para a duração e consistência do '*conatus coletivo multitudinal*'.

Inspiramo-nos na positividade do conflito encontrada no *Tratado Político* de Spinoza compreendendo o direito natural como a potência que funda o político e que lhe dá a sua consistência para a expressão complexa do corpo da multidão. Decorre desta paisagem conceitual a nossa tentativa de compor algumas partituras em contraponto pelos movimentos dos ventos da Tunísia, Egito e do Brasil, encontrando em suas polifônicas vozes as condições para as suas expressões/emergências.

2 - DIREITO NATURAL: POTÊNCIA NATURANTE E A FUNDAÇÃO DO POLÍTICO

Spinoza na carta L escrita a Jarig Jelles, em 1674, nos dirá sobre a sua grande diferença e a de Hobbes: Spinoza mantém intacto o direito natural. O direito natural é a potência de natureza, potência do desejo de liberdade que persevera contra qualquer forma de dominação e servidão. As relações de forças entre os indivíduos vêm expressar a extensão das suas potências: até onde cada uma alcança, se estende, se compõe e se decompõe na relação com as outras.

O político nasce deste jogo de potências e das combinações que estas potências mesmas são capazes de fazer. A potência de natureza, potência livre, não finalista e não teleológica, compreendida como direito natural, se expressa a todo instante nas composições entre as potências dos indivíduos. Este jogo tensional entre os graus de potências expressam os seus próprios limites, os seus alcances, suas longitudes e latitudes, constituindo uma partitura de um

* Compositor, Pianista, Doutor em Psicologia pela UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE, Professor do Curso de Especialização em Saúde Mental e Atenção Psicossocial do LABORATÓRIO DE PESQUISAS EM SAÚDE MENTAL E ATENÇÃO PSICOSSOCIAL (LAPS-ENSP-FIOCRUZ), Coordenador do Curso de Pós-graduação CIDADE, GESTÃO & HETEROGÊNESE URBANA: PARA POLÍTICAS PÚBLICAS MAIS HUMANAS – FUNEMAC – Macaé (RJ), Coordenador do CIDADANIA & DIREITOS HUMANOS DA PREFEITURA DE MACAÉ (RJ), idealizador do movimento HETEROGÊNESE URBANA.

direito que é escrito nas relações. A potência da liberdade, o direito natural, não corresponderá a nenhuma ordem teológica, cosmológica ou de qualquer outra ordem transcendente, mas, sim, corresponderá às composições entre potências. A potência da liberdade é sempre verificada a cada instante, na relação com as outras potências, com os outros desejos, numa correlação de forças que se dá no infinito presente da finitude modal dos corpos. Aqui compreenderemos, a partir do ponto de vista spinozano, que a política se funda no jogo tensional do direito natural que cada um porta. Direito de nunca ser servo, subserviente a outra potência. Daí vemos que o direito nascerá como uma ordem derivada da própria emergência da experiência política. Spinoza nos dirá pelo capítulo 2, artigo 17 do *Tratado Político* que o direito se definirá pela potência da multidão. Direito que será compreendido como Estado.

Vê-se que o direito se define pela potência da multidão. A democracia é a partitura das composições desta multidão de potências que trazem consigo e numa relação de contrapoder o direito de nunca se submeter aos crivos de alguns ou de um soberano. Desta forma, o espírito do ser político, da república, será a de promover as garantias deste direito natural, desta potência livre, *naturante* e libertadora que cada pessoa traz consigo. A república, enquanto corpo da multidão modalizado em suas instituições e por suas práticas, deverá se esforçar em garantir a expressão da potência libertária que é a própria “essência singular e sempre em ato” do ser político. Desta forma, vemos aí que a questão da liberdade é imanente ao próprio exercício do político. Cultivar a liberdade para cada um se expressar, deliberar, se ocupar com as questões da cidade, é tarefa do Estado democrático.

O Estado, favorecendo a expressão das gentes, das pessoas é a posição afirmativa da garantia do direito natural de cada um, dando condições para que estas sejam *sui-juris*, isto é, para que possam exercer, de direito e de fato, a construção e governo das suas existências, compondo-as na relação tensional e contrapontística com outras potências.

3 - ALGUNS CONTRAPONTO ENTRE A PRIMAVERA ÁRABE & O OUTONO TUPINIQUIM

Vimos as ditaduras caindo, umas após as outras, quando a *multitudinis potentia* vem se rebelar movida pelo direito de não ser dominada por um ou por alguns. Acompanhamos os movimentos na Tunísia, no Egito, na Líbia e na Síria.

No Egito vimos o momento histórico da queda de Mubarak no dia 25 de janeiro de 2011. No entanto, pudemos acompanhar as modulações de uma democracia que fora prometida pelos Irmãos Islamistas, na figura de Mursi, caindo por terra com as manifestações dos jovens que, insatisfeitos com a sua política, abriram, de certa forma, o caminho para a retomada dos militares ao poder no Egito, estes apoiados pelas correntes conservadoras e burguesas egípcias.

No entanto, quando poderíamos imaginar a liberação da potência da multidão através do ato de um homem no interior da Tunísia, ateando fogo em seu corpo? Era dezembro de 2010 e Tared bin Tayeb Bouazizi, vendedor de verduras, cansado de ser subornado e agredido por fiscais de impostos do governo da sua pequenina cidade nos confins da Tunísia, lutava pelo direito de poder trabalhar na rua, gritando em frente a uma instituição do Estado. Ele não é escutado. Suas palavras só foram compreendidas quando seu corpo vem se expressar em chamas no espaço público. Se suas palavras não faziam sentido, a imagem que ele libera é a da prisão que todos os habitantes daquela cidade viviam.

Deste modo o contágio e o mimetismo afetivo se fez. Seu corpo produziu os ventos que assopraram o espírito de liberdade em outros homens. Seu corpo em chamas vem dar a visibilidade das marcas profundas de sujeição que habitava o espírito de cada um naquele lugar, naquele país. A sua imagem movimenta o *Princípio Mimético Afetivo* no qual e pelo qual outros homens são tomados pelas paixões de um só homem, liberando a potência indeterminada e não teleológica dos *conatus individuais* para a composição de um *conatus coletivo revolucionário*. Homens que saíram dos seus casulos e buscaram lutar pela liberdade. O medo coletivo devém revolta.

Existe aquela teoria da física quântica que diz sobre as batidas das asas de uma borboleta na Amazônia, produzindo um furacão do outro lado do mundo. E assim vemos as batidas das asas dos homens borboleta. Em meio aos homens borboleta pudemos ver desde a Tunísia, passando pelo Egito, pela Líbia e pela Síria a potência rebelde das mulheres que foram às ruas lutar por direitos à garantia dos direitos em meio às violências contra a mulher e, por conseguinte, em relação ao espaço da mulher na vida pública no Oriente Médio.

Assim Spinoza no Capítulo 6, artigo 1 do *Tratado Político* nos diz “que não é por condução da razão, mas por algum afeto comum que uma multidão se põe naturalmente de acordo e quer ser conduzida como por uma só mente, ou seja, por uma esperança ou medo comum, ou pelo desejo de vingar algum dano comum”.

As batidas dos desejos comuns dos Homens Borboleta foram tão poderosas que logo produziram ressonâncias na capital da Tunísia. Os cibernautas tunisianos contagiando os cibernautas do Egito com suas passionais imagens de revolta e de insurreição. As batidas das asas da liberdade dos homens borboleta deram o movimento necessário para recompor o circuito das potências da *multitudinis potentia*. Ventos que nasceram das batidas do coração, das batidas do desejo, produzindo sínopes naquilo que se mantinha cristalizado e instituído ditatorialmente, tudo isso produzindo o desejo de liberdade nas multidões.

As batidas das asas dos homens borboleta nos reenviam à Spinoza quando no Tratado Teológico Político, pelo capítulo 16 ele vem nos dizer que “ninguém transfere o seu direito natural para outrem ao ponto deste nunca mais ter de consultá-lo daí em diante [...]”.

A reunião de potências dos homens borboleta nos diz sobre nunca renunciar ao nosso direito natural. Potência da liberdade que no ato de se compor na e pela multidão vem ganhar a sua plena realização e consistência política. *Potência da natureza naturante* que cada um porta em si como um patrimônio inalienável.

Os ventos que chegam por aqui no Brasil nos fazem pensar nas nossas instituições democráticas. Estes ventos indicam que é preciso ações imediatas para pensar os limites, os

alcances, dos modos como se instituem a democracia em nosso país. Os ventos dos homens borboleta nos indicam o quanto ficamos passivos, servis, conduzidos como rebanhos pela lógica de uma democracia representativa que têm suas ressonâncias com as velhas e insistentes aristocracias.

O nosso outono é movimentado, de certa maneira, pelos ventos da Primavera Árabe irrompendo a insurgência das multidões pelo Brasil quando a questão dos vinte centavos desabrocha em São Paulo. O mimetismo afetivo entra em ação. Rio de Janeiro, Belo Horizonte e tantas outras cidades do Brasil são tomadas pelas multidões de pessoas que gritam de forma difusa, mas com um sentimento comum: do BASTA, do CHEGA! O princípio do mimetismo afetivo entra em cena não para imitar a conformidade, o unanimismo e a necessidade de uma confirmação de um representante do Estado que acolheria as demandas das multidões para revesti-las eleitoralmente nas suas futuras campanhas eleitorais. Agora o princípio do mimetismo afetivo entra em cena pelas ressonâncias entre as paixões de liberação do direito natural. Imita-se não para se conformar, imita-se o desejo de liberdade, imita-se o direito de não mais ser servo, imita-se para não imitar o desejo de ser escravo.

Decorre daí que os *conatus individuais* se agregaram em nome de um limite contra as políticas que assolam a vida de cada um e de todos. Mesmo a mídia nas suas tentativas de contagiar o imaginário coletivo dizendo que as pessoas não sabiam os motivos pelos quais iam às ruas, para quê ir às ruas, as multidões de pessoas se contagiaram umas às outras com a alegria passional de estarem juntas, compondo um corpo afetivo passional e mimético onde o desejo de ocupar as entranhas da cidade ganhou proporções inimagináveis após o DIRETAS JÁ e o FORA COLLOR. Agora o alvo não é a ditadura militar e o *impeachment* de um presidente da república. Inicialmente o alvo parece difuso e sem sentido através das manifestações “isoladas” e com demandas, por sua vez, difusas e vagas. No entanto, vimos a Presidente da República comparecer em rede nacional após os jornais e redes de televisão darem voz aos representantes políticos para afirmarem que os movimentos não durariam, não perseverariam. Promessas de

cinco pactos e o plebiscito para a constituinte da Reforma Política anunciadas pela Presidente da República (G1.GLOBO, 2013). Em uma semana vemos mais um conjunto de promessas de uma representante de Estado cair por terra frente as pressões do Congresso, dizendo que não daria tempo para um plebiscito, tendo em vista que o próximo ano é um ano eleitoral.

Vemos os movimentos organizados pelos professores do município do Rio de Janeiro sofrendo as truculentas ações dos policiais. Os professores encontrando refúgio no prédio do INSTITUTO DE FILOSOFIA E DE CIÊNCIAS SOCIAIS. Imediatamente o Diretor do IFCS, o Sr. Marco Aurélio Santana (2013), numa atitude corajosa escreve uma nota no dia 02 de outubro na página do IFCS/UFRJ, afirmando que o IFCS, sendo uma casa histórica de produção de conhecimento, de profissionais críticos, se coloca ao lado dos professores na luta pela garantia de direitos, pela garantia de melhores condições salariais e de revisão das políticas educacionais.

Para além de encontrar pontos comuns e diferenciais entre as experiências da Tunísia, Egito e Brasil, pretendemos apresentar o movimento do desejo de liberdade, numa partitura mundial sacudida pelo direito natural, por esta *experiência da natureza naturante, instituinte e libertadora* que fez expressar o desejo de não ser dominado por um ou por alguns.

As multidões nas ruas do Brasil. A repressão nas ruas. Os milhões de cartazes nas mãos, faixas nas mãos de famílias, crianças, idosos. Os desejos e paixões da *multitudinis potentia* se expressam com as ideias e afetos de “Nem direita, nem esquerda, somos todos brasileiros”. O sentido comum dirigido à constituição de um Estado democrático estava presente sempre. “Reforma Constitucional, Saúde e Educação e menos seleção” indicava já a Reforma Política desde o início das manifestações. “Prisão dos acusados do mensalão” manifestava a descrença nas instituições democráticas brasileiras, passando pelos Poderes Executivos, Legislativos e Judiciário. “Saímos do Facebook” era uma outra mensagem, só que agora IN VIVO, uma mensagem singular e em ato da potência dos desejos encarnados com o cheiro das ruas! “Desculpem pelo Transtorno: Estamos mudando

o Brasil”, estas enunciações indicavam que as mudanças passam por tensões difíceis, por vezes violentas por parte das multidões contra as violências de um Estado que não mais tem a crença da sua gente. Os gritos das multidões dirigidos àqueles que portavam bandeiras de partidos políticos, dizendo “Partido Não, Mas Brasil”, expressavam os afetos da descrença na lógica da privatização da política pelos partidos políticos.

Martins (2013b) nos afirmará que esta nova forma de fazer política nas ruas é característico da própria multidão, sendo, por sua vez, uma forma política mais honrosa do que a exercida pelos partidos políticos. Por este prisma, Martins (*op. cit.*) nos dirá que as redes sociais estão produzindo a verdadeira democracia, uma vez que a verdadeira experiência democrática é participativa e não representativa. Ou como ainda Martins (*op. cit.*) nos indica: as manifestações que encontraram o seu poder de mobilização nas redes sociais, seriam um “movimento antipartido”, indicando uma nova forma de se fazer política?

Muitas reportagens anunciaram que as multidões nas ruas não seguiam uma ideologia bem definida, como se a constituição das multidões teriam como condição peremptória uma ideia da qual todos teriam que seguir. Vimos pelo artigo 1 do Capítulo 6 do *Tratado Político*, a indicação que os homens são guiados pelos afetos e não pela razão, considerando que será preciso algum afeto comum para a composição da multidão como se fosse guiada por uma só mente. Por este prisma, as composições afetivas derivadas do levante contra as políticas de Estado possuem em seu interior uma ordem. Conforme Farhi Neto (2013), as insurreições históricas surpreendem pela sua ordem espontânea e imanente. Esta ideia de uma ordem espontânea e imanente nos encaminha a pensar a questão da afetividade como condição peremptória para a duração e consistência do *‘conatus coletivo multitudinal’*, mesmo que esta consistência se manifeste durante o momento insurrecional e não chegue a se converter num poder único e unificado. Farhi Neto nos encaminha a uma questão imprescindível para a compreensão de uma lógica que ordena a cidade noutras modulações para além da lógica de um Estado

centralizador: “O que seriam essa ordem da cidade e esse direito civil espontâneos que unem a parte imperada da multidão insurrecta e a opção à parte imperante sob um direito de guerra? (2013, p. 07)”. Farhi Neto ainda interrogará: “Não seriam esta ordem da cidade e este direito civil espontâneos as relações afetivas inter-humanas, os laços afetivos e imaginários, que não são jamais completamente destruídos, mesmo nas mudanças de regime, pois são mais vinculantes do que a própria forma imperial (2013, p. 08)?”.

Os contrapontos entre o desejo de liberdade e o desejo de dominação se expressam nos movimentos que se encadeiam uns nos outros nas ruas das inúmeras cidades brasileiras. Por sua vez, vimos as manifestações serem atacadas desde o seu início, assim como na ditadura, pelo fato das pessoas estarem juntas nas ruas, mesmo sem trazer nenhum perigo à ordem pública. Imagens de grupos de jornalistas atacados, imagens de grupos de pessoas com famílias sendo atacados pelo fato de estarem nas ruas, atacados pela ordem de exterminar os agregados de gentes e populações. O presidente da COMISSÃO DE DIREITOS HUMANOS DO CONSELHO FEDERAL DA OAB, Wadih Damous, declarou: “O que vemos no Rio é uma política de extermínio de manifestantes, pondo em risco a vida das pessoas com o uso indiscriminado de balas de borracha e *sprays* de pimenta” (2013). Até que ponto a violência exterminadora das multidões nas ruas do Brasil contribuiu para aumentar a revolta?

Vemos os *Black-bloc* engrossando a multidão das manifestações produzindo seus atos considerados como vandalismo. Começaram com 30 pessoas no Rio de Janeiro e agora já são mais de 300 pessoas. Em meio aos atos dirigidos às agências bancárias e às instituições do Estado, aos ônibus, poderemos indagar: seus atos indicam o direito à guerra em meio às instituições que não representam mais a multidão de pessoas que compõem cada corpo cidadão (MARTINS, 2013a)? A experiência dos *Black-bloc* nos indicam uma forma de conhecimento passional e potente que pode fazer o contraponto com a forma de conhecimento neoliberal e de Estado que fomenta a constituição de massas de pessoas passivas que se apertam e se acotovelam em ônibus como ‘latas de sardinha’? As expressões

consideradas como vandalismo dos *Black-bloc* seriam uma recusa às explorações, ao pouco caso do Estado com as multidões de pessoas que são deixadas para morrer em filas intermináveis nos hospitais? As expressões consideradas violentas por parte dos *Black-bloc* seriam uma recusa frente às inúmeras filas de ‘pacientes’ que precisam dormir na fila dos postos de consulta médica para conseguir um atendimento médico? Seriam expressões de uma nova ordem inspirada no direito de não se submeter a alguém ou a alguns? Seriam modos de não mais tolerar tantas promessas por parte dos representantes políticos? Seriam manifestações das vozes de multidões de pessoas que são tratadas como lixo humano quando são atendidas e deixadas em macas ou no chão dos corredores dos hospitais, largadas muitas vezes à própria sorte por falta de médicos ou pelas péssimas condições de trabalho destes?

Bove (2008) no seu artigo intitulado “Direito de Guerra e Direito Comum na Política Spinozista”, inspirado no artigo 4 do capítulo 5 do *Tratado Político* de Spinoza, nos reencaminha a pensar que a paz não é a ausência de guerra! Neste mesmo artigo Spinoza anunciará que uma cidade cuja paz dependerá da inércia dos seus súditos, estes conduzidos como ovelhas, aprendendo a servidão, será chamada de solidão. Spinoza nos proporciona o cenário da Cidade aonde o silêncio, a passividade, a inércia vem qualificar esta mesma Cidade de solidão. A Cidade-solidão é feita através da conexão do circuito das potências no grande mercado de práticas, discursos e saberes que aprisionam e capturam os *conatus*, as potências instituintes de transformação e de rebelião em instituições que as conformam em verdades, congelando-as em consumidores de serviços do Estado-mercado.

Bove (2008) nos encaminha ao último parágrafo do capítulo VII do *Tratado Político* de Spinoza lembrando que nenhum Estado foi instituído segundo as condições de uma paz verdadeira. Segundo Bove, a solução política de afirmação positiva da paz terá, paradoxalmente e contrapontisticamente, o direito à guerra como o direito sobre toda e qualquer forma de dominação na cidade.

Perguntamos: as expressões dos *Black-bloc* poderiam ser as manifestações de uma virtude coletiva que expressa o direito resistente de direito à vida? Seriam estas expressões um NÃO que positiva o direito à guerra em meio à passividade social, justificado pela falência das instituições no poder? Estas seriam expressões contra as violências silenciosas que se impõem nas vidas de cada brasileiro? Este é um “Chega às Democracias Ditatoriais?”. Este é um “Chega às hipócritas Democracias Teológicas-Ultraliberais”? Este é um Chega movido pelo desejo de liberdade?

No entanto, problematizamos sobre a questão da revolta, ela própria, sendo movida por paixões ressentidas: poderá este movimento perder o seu processo deflagrador e instituinte de inovação e criação de novas instituições, não consistindo a perseverar o corpo da multidão? Nesta esfera, colocamos como questão as capacidades de produção de novas instituições, como casos de solução (BOVE, 1996) pela *multitudinis potentia*. Quais seriam os riscos para os movimentos de insurgência quando estes se fixam na própria revolta? *A Multitudinis Potentia* terá a capacidade de criar novas instituições? Terá a potência de micro revolucionar as instituições existentes sem a necessidade de ‘destruir’ o conjunto de instituições que compõem a nossa sociedade?

Se há revolução, se há revolta poderemos ter como efeito a constituição de um novo poder e, por conseguinte, este novo poder constituído poderá produzir mais temor que o poder precedente (SÉVÉRAC, 2013)? Nesta esfera, Sévérac nos indica que a constituição de um novo poder pode determinar um governo ainda mais inflexível e mais duro, uma vez que o poder constituído tem sempre o temor da multidão. Decorre daí que um novo poder constituído por uma revolução poderá, por sua vez, manifestar um poder ainda mais tirânico que o poder precedente. Sévérac problematiza dizendo que a questão da revolta é fundamental, mas se posicionando estrategicamente sem produzir o temor extremo ao poder constituído. Decorre daí que o tensionamento contrapontístico entre o *poder constituído* e a *potência da multitudinis potentia* pode ser o caminho estratégico permanente para a modulação das instituições

que compõem o conjunto do Estado. Por este prisma indagamos: revoltar-se contra as instituições para transformá-las e reformá-las, numa relação contrapontística entre o poder constituído e o poder constituinte, encontrando-se brechas para a emergência de novos ‘casos de solução’, seria uma única estratégia revolucionária contemporânea possível?



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOVE, Laurent. **Spinoza: O sujeito de Contrários: do esforço sem sujeito ao amor sem objeto**. Minicurso *Spin* de Filosofia Moderna, org. André Martins, Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRJ, Grupo de Pesquisa Spinoza & Nietzsche. Rio de Janeiro: Agosto, 2010a.

_____. **O complexo e o comum segundo Spinoza**. Conferência no Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRJ, Grupo de Pesquisa Spinoza & Nietzsche. Rio de Janeiro: agosto 2010b.

_____. *Direito de Guerra e Direito Comum na Política Spinozista*. **Revista Conatus**, Fortaleza, v. 2, n. 4, p. 91-97, dezembro de 2008.

_____. **La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza**. Paris: Vrin, 1996.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas**. São Paulo: Cortez, 2007.

_____. **Cidadania Cultural: o direito à cultura**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

_____. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CITTON, Yves. *Esquisse d'une économie politique des affects*. In: **Spinoza et les Sciences Sociales** – De la puissance de la Multitude à l'économie des affects. Org. Yves Citton & Frédéric Lordon. Paris: Éditions Amsterdam, 2008.

COIMBRA, Cecília. **Operação Rio: O mito das classes perigosas: um estudo sobre violência urbana, a mídia impressa e os discursos de segurança pública**. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 2001.

DAMOUS, Wadih. **Entrevista ao Jornal O Globo**. Disponível em: <<http://g1.globo.com/brasil/noticia/2013/06/truculencia-da-policia-e-inaceitavel-diz-presidente-de-comissao-da-oab.html>>. Acesso em 02 jul. 2013.

FARHI NETO, Leon. *A Cifra dos Levantes*. **X Colóquio Internacional Spinoza: Spinoza e as Américas**. Rio de Janeiro: nov. 2013.

MARTINS, André. **Comunicação Oral**. Rio de Janeiro: outubro de 2013a.

_____. **Entrevista à BBC Brasil**. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2013/06/130618_brasil_protestos_analise_pai_cq.shtml>. Acesso em 18 nov. 2013b.

_____. **O mais potente dos afetos. Spinoza e Nietzsche**. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

MEDDEB, Abdelwahab. **La fin des souverainetés**. Émission de 'Cultures d'Islam', org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 12.07.2013. Disponível em: <<http://www.franceculture.fr/emission-cultures-d-islam-la-fin-des-souverainetes-2013-07-12>>. Acesso em 12 jul. 2013.

_____. **La Tunisie en peril**. Émission de 'Cultures d'Islam', org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 20.06.2013. Disponível em: <<http://www.franceculture.fr/emission-cultures-d-islam-la-tunisie-en-peril-2013-06-28>>. Acesso em 20 jun. 2013.

_____. **Europe/Maghreb : le choc des armes**. Émission de 'Cultures d'Islam', org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 31.05.2013. Disponível em: <<http://www.franceculture.fr/emission-cultures-d-islam-europemaghreb-le-choc-des-armes-2013-05-31>>. Acesso em 31 mai. 2013.

_____. **Les intellectuels et la guerre d'Algérie**. Émission de 'Cultures d'Islam', org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 04.01.2013. Disponível em: <<http://www.franceculture.fr/emission-cultures-d-islam-les-intellectuels-et-la-guerre-d-algerie-2013-01-04>>. Acesso em 04 jan. 2013.

_____. **Révolution et désenchantement**. Émission de 'Cultures d'Islam', org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 13.04.2012. Disponível em: <<http://www.franceculture.fr/emission-cultures-d-islam-revolution-et-desenchantement-2012-04-13>>. Acesso em 13 abr. 2012.

ROUSSEFF, Dilma. **Entrevista: Dilma propõe e pactos e plebiscito para constituinte da reforma política**. Disponível em: <<http://g1.globo.com/politica/noticia/2013/06/dilma-propoe-5-pactos-e-plebiscito-para-constituente-da-reforma-politica.html>>. Acesso em 10 nov. 2013.

SANTANA, Marco Aurélio. **Nota Oficial da Direção do IFCS/UFRJ.** Disponível em: <http://www.ufrj.br/mostraNoticia.php?noticia=13989_Nota-oficial-da-Direcao-do-IFCS-UFRJ.html>. Acesso em 10 nov. 2013.

SEVERAC, Pascal. *Comunicação Oral. X Colóquio Internacional: Spinoza e as Américas.* Rio de Janeiro: nov. 2013.

SPINOZA, Baruch. **Tratado Político.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Ética.** Edição bilíngue: latim-português. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. **Éthique.** Bilingue – Latin-Français. Éditions du Seuil, 1999.

_____. **Traité Politique & Lettres.** Paris: GF Flammarion, 1964b.

_____. **Traité Théologique Politique.** Paris: GF Flammarion, 1965.

SUHAMY, Ariel. **L'autre Spinoza 1/5 : Liberté, multitude et laïcité : le "Traité Théologico-Politique"**. Emissão de "Les Nouveaux Chemins de la Connaissance, organisé par Raphaël Enthoven, Radio France. Paris, 03.01.2011. Disponível em: <<http://www.franceculture.fr/emission-les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance-10-11-l-autre-spinoza-15-liberte-multitude-et-laici>>. Acesso em 03 jan. 2011.



RESENHA: VOCABULÁRIO DE ESPINOSA

GIONATAN CARLOS PACHECO *

Espinosa é um autor que teve uma vida curta e que nos deixou uma obra pouco extensa, contudo seu labor intelectual arraigado num racionalismo extremamente forte fez destas poucas obras um marco do pensamento ocidental. De fato, a profundidade e dificuldade da obra deste autor não são acompanhadas pela quantidade de materiais esclarecedores sobre o pensamento deste, em especial na língua portuguesa.

Porém, enquanto usuários da língua portuguesa, de forma alguma estamos totalmente desprovidos de matérias introdutórias, ou até mesmo de material com caráter de vocabulário espinosano. De longe, a obra mais completa que dispomos atualmente, nesse sentido, é o livro *Espinosa: filosofia prática* (DELEUZE, 2002), que já possui um grau de uso elevado entre os estudiosos da área. Com efeito, neste livro de Deleuze, é fornecido a nós um capítulo com o título de “Glossário dos principais conceitos da *Ética*” (doravante, apenas *Glossário*), que devido a sua popularidade, e também ao seu nível de esclarecimento conceitual, será tomado ao longo deste trabalho como parâmetro de comparação.

O *Vocabulário de Espinosa* (doravante, *Vocabulário*), por sua vez, se coloca enquanto um trabalho sintético e de fácil leitura. Por causa do arcabouço conceitual de Espinosa ser um tanto quanto peculiar, ferramentas que esclareçam de forma clara e precisa como tais conceitos operam dentro da filosofia do autor são fundamentais para o estudo. Não é difícil de ver que o *Vocabulário* é uma ferramenta que

mostra sua utilidade tanto como fornecedor de esclarecimentos, quanto em nível introdutório. Isto é, pode muito bem ser usado para introdução e instrumentalização teórica ao pensamento de Espinosa. Contudo, resta-nos saber de que forma, e até que ponto, o *Vocabulário* cumpre tal tarefa.

O autor do *Vocabulário* é o também francês Charles Ramond, que apesar de seus trabalhos sobre o pensamento de Espinosa não possuírem o mesmo impacto que os de Deleuze possuem, é um respeitável estudioso da obra de Espinosa que ao total publicou quatro livros sobre o autor, a saber: *Qualité et Quantité dans la philosophie de Spinoza* (RAMOND, 1995), *Spinoza et la Pensée Moderne: Constitutions de l'Objectivité* (RAMOND, 1998), *Le Vocabulaire de Spinoza* (RAMOND, 1999) do qual estamos resenhando a tradução (RAMOND, 2010), e o seu mais recente livro, *Dictionnaire Spinoza* (RAMOND, 2007). Além destes livros, o autor escreveu e coescreveu muitos trabalhos sobre Espinosa em outros diversos meios de publicações. Em 2005, Charles Ramond chega a publicar a tradução para o francês do texto latino do *Tractatus Politicus* de Espinosa, organizado em conjunto com Pierre-François Moreau e notas do já consagrado comentador da obra de Espinosa, Alexandre Matheron (Spinoza, 2005).

Como dito anteriormente, a obra de Espinosa é pouco extensa, porém isso de nenhuma forma implica que a abrangência desta seja pouco ampla, pois, na verdade, ela consiste em um sistema onde se deve encontrar uma relação dos conceitos entre si deveras estreita. Os temas da obra de Espinosa passeiam, dentre outros assuntos, sobre a metafísica, a epistemologia, a ética e a filosofia política, de sorte que os conceitos se aplicam muitas vezes de forma equivalente a todos os ramos da filosofia. Porém, por vezes, há rupturas

* Aluno do Bacharelado em Filosofia da UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA e bolsista de iniciação científica do CNPq vinculado ao “PROJETO DE PESQUISA O PASSADO E A MEMÓRIA”, sob a orientação do Prof. César Schirmer dos Santos. Sua pesquisa atual foca no seguinte tema: tempo, duração e a eternidade em Espinosa.

semânticas entre conceitos de uma obra para outra. Uma evidência da relação das matérias entre si é justamente ser a obra na qual encontramos o sistema metafísico espinosano exposto de uma forma mais completa chamada, não ironicamente, de “ética”.

De fato, existe a necessidade de estarmos cientes de quando devemos tomar os conceitos como unívocos ao longo da obra de Espinosa, e de quando devemos separar o significado de um conceito ao longo de disciplinas, ou obras, distintas. Por consequência, esclarecer este tipo de uso dos conceitos é mais uma tarefa do nosso *Vocabulário*. É, pois esta tarefa que, de alguma forma, distingue o caráter desta obra do esforço de Deleuze, por justamente este referir-se em especial à *Ética*.

Todavia, não é certo dizer que neste escrito Deleuze negligenciou esse tipo de questão. Além disso, ainda que o *Vocabulário* assumia uma apresentação dos conceitos de uma forma mais geral, ele perde em profundidade filosófica quando comparado com o *Glossário* de Deleuze. Pois, de fato, este último pode tranquilamente servir de instrumento interpretativo nos mais variados níveis de discussão às quais, por sua vez, o *Vocabulário* não forneceria grande contribuição, ao passo que ficaria mais bem colocado em estudos a níveis introdutórios ao pensamento de Espinosa.

A introdução que Ramond fornece, por seu turno, dá satisfatoriamente um panorama sobre as diferenças de significados entre diferentes focos. Por exemplo, quando tomamos a exposição de Ramond sobre o conceito de *absoluto* o autor aponta este conceito como possuindo uma relação diferente quando usado para apresentar a metafísica da substância, do que quando usado para se referir à filosofia política do Estado. Pois, quando a substância é referida como absolutamente infinita, o advérbio *absolutamente* evidencia a oposição ao que é infinito somente em seu gênero, ao passo que, por outro lado, quando em seus escritos políticos Espinosa vai usar as expressões “Estado absoluto” e “regime absoluto” é com a finalidade de qualificar a democracia.

A estrutura do texto de Ramond difere da usada por Deleuze, pois ao passo que Ramond preza pela clareza e didática, Deleuze prioriza a reflexão metafísica em um texto único para cada

conceito. A metodologia de Ramond usa uma abordagem conceitual que se constitui de três etapas, a saber: uma primeira abordagem tratando da definição básica do conceito, a seguir passando à definição científica e por fim é feito um comentário do conceito numa forma mais livre, o que possibilita uma introdução acerca das discussões interpretativas do pensamento de Espinosa. Desta forma, um bom exemplo da utilidade da abordagem mais livre se encontra no verbete *afecção*, onde o autor fornece uma interpretação clara do duplo uso deste conceito. Segundo ele, ora o conceito de *afecção* se apresenta como coisa singular, ora como alteração da coisa singular, além disso, “ao mesmo tempo ativa como *afecção* da substância e passiva como alteração deste ou daquele corpo humano” (p. 17).

No *Vocabulário* cada verbete aparece na língua original, o latim, na tradução do português, e também em francês para facilitar o entendimento etimológico do termo no contexto. Contudo, de fato, há com a tradução do francês ao português uma perda significativa de riqueza etimológica, ou ainda, filológica do trabalho de Ramond sobre os conceitos. Por exemplo, o verbete *alma* contém uma exposição sobre a problemática da tradução do termo latino *mens* para o francês, pois no vocabulário deste idioma não existe um conceito equivalente a mente, ao contrário do italiano – cita Ramond. Porém na língua portuguesa, assim como no italiano, existe um termo equivalente, que é *mente*, contudo o mais irônico é que, ainda assim, usamos a palavra *alma* em nossas principais traduções, visto que, como lembra Charles Ramond, Descartes traduziu o termo *mens* para o francês como *amê*, o equivalente a alma em português, deste modo, a presente edição do vocabulário peca ao não fornecer ao menos um nota que esclareça o leitor sobre a problemática no contexto da língua portuguesa. Mas, por fim, o “*Vocabulário*” continua sendo de uma utilidade relevante para quem desejar adentrar este caminho complexo e até mesmo geométrico que é a filosofia de Espinosa.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

RAMOND, Charles. **Vocabulário de Espinosa**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. (Coleção vocabulário dos filósofos).

_____. **Qualité et Quantité dans la philosophie de Spinoza**. Paris: PUF Philosophie d'aujourd'hui, 1995.

_____. **Spinoza et la Pensée Moderne: Constitutions de l'Objectivité**. Paris, / Montréal: L'Harmattan; La philosophie en commun, 1998.

_____. **Le Vocabulaire de Spinoza**. Paris: Ellipses, 1999.

SPINOZA, Baruch. **Tractatus Politicus/Traité Politique**. Paris: Presses Universitaires de France, 2005. (Édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau): Texte établi par Omero Proietti; traduction du latin, introduction, notes, glossaires, index et bibliographie par Charles Ramond; avec une notice de Pierre-François Moreau, et des notes d'Alexandre Matheron. (Collection Épiméthée).



CARTA¹ XXI² (28 DE JANEIRO DE 1665)

AO MUI DOUTOR E DISTINTO SENHOR
WILLEN VAN BLIJENBERGH³

B. d. S.
Resposta à precedente

VERSIO⁴

TRADUÇÃO E NOTAS:

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO* E MARSANA KESSY**

Meu senhor e amigo⁵,

Quando li a sua primeira carta, pensei que nossas opiniões coincidiam em quase tudo. Mas por sua segunda carta, que me foi entregue no dia 21 deste mês, compreendo que isso estava longe de ser assim, pois vejo que divergimos não só em relação às coisas derivadas dos primeiros princípios, mas também quanto aos próprios princípios. Por isso creio que nosso intercâmbio epistolar não possa

ser de muita valia para nossa instrução mútua, porque vejo que nenhuma demonstração, por mais solidamente fundamentada que esteja nas leis da demonstração, vale para o senhor⁶ se não

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

** Graduanda em FILOSOFIA na Universidade estadual do Ceará - UECE e Bolsista de Iniciação Científica - IC-FUNCAP.

¹ A correspondência entre Blijenbergh e Spinoza compreende oito cartas, quatro de cada um, no período compreendido entre dezembro de 1664 e junho de 1665. As cartas foram escritas originalmente em holandês. Nossa tradução foi feita a partir da versão inglesa de A. Wolf [W], cotejada com as traduções francesas de Madeleine Francès [MF] e Charles Appuhn [CA]; com as traduções espanholas de Atilano Domínguez [AD], Florencio Noceti e Natascha Dockens [FN] e Oscar Cohan [OC]; com a versão holandesa das OP [NS] e com o original holandês e a versão latina (*versio*) de Carl Gebhardt [CG], que apresenta a *versio* e o original holandês na mesma página, com exceção desta carta XXI, da qual apresenta apenas a *versio*.

[W] **THE CORRESPONDENCE OF SPINOZA**. Translated and edited with introduction and annotations by A. Wolf. New York: Lincoln Mac Veagh, The Dial Press, 1927. Letter XXI, p. 172-181. Annotations, p. 408-409.

[MF] **SPINOZA ŒUVRES COMPLÈTES**. Texte traduit, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi. Paris: Gallimard, 1954, *Correspondance*, p. 1045-1303, *Notes*, p. 1511-1525. Bibliothèque de la Pléiade. *Lettre XXI*, p. 1145-1154, *Notes de la Lettre XXI*, p. 1518.

[CA] **Œuvres de Spinoza**. Traduites et annotées par Charles Appuhn. Paris: Garnier, [ca. 1950]. Reimpression, Paris: Garnier-Flammarion, 1964-6, 4 v. *Lettre XXI*, v. 4, p. 203-211. [CONTINUA]

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 1]

[AD] **SPINOZA - CORRESPONDENCIA**. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988. Carta 21, p. 192-202.

[FN] **LAS CARTAS DEL MAL**. Correspondencia Spinoza-Blijenbergh. Comentario Gilles Deleuze. Com prólogo de Florencio Noceti. 1. ed. Traducido por Florencio Noceti e Natascha Dockens. Buenos Aires: Caja Negra, 2006. Carta IV [XXI], p. 51-61.

[OC] **Spinoza Obras Completas**. Prologada por Abraham J. Weiss y Gregorio Weimberg, traducciones de Mario Calés y Oscar Cohan. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1977, 5v. *Epistolario*, v. IV, p. 63-335. Carta XXI: p. 165-174.

[NS] **De Nagelate Schriften van B. d. S.** [Amsterdã: J. Rieuwertsz], M. DC. LXXVII [1677], *Vierendartigste Brief*, p. 552-559.

[CG] **SPINOZA OPERA**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, v. IV, *Epistola XXI*, versão latina ou *versio* (p. 126-133).

² Corresponde à Carta XXXIV das *Opera Posthuma* [OP]* e à *Vierendartigste Brief* da versão holandesa das OP, *De Nagelate Schriften* [NS].

* **B. d. S. Opera Posthuma, Quorum series post Praefationem exhibetur**. [Amsterdã: J. Rieuwertsz], M. DC. LXXVII [1677], *Epistola XXXIV* (XXI), p. 497-505.

³ Na versão da OP está: Guilielmo de Blyenbergh e na versão holandesa da NS está W. v. Blyenbergh.

⁴ Segundo Atilano Domínguez, por supor que o próprio Spinoza tenha traduzido suas cartas escritas originalmente em latim para o holandês, Carl Gebhardt prefere o texto latino (*versio*) ao texto holandês (AD, Nota 125, p. 161), razão pela qual não apresenta o original em holandês da carta 21, como faz para as outras cartas.

⁵ Esta saudação só tem na OP. Na versão holandesa da NS não tem saudação inicial.

⁶ Florencio Noceti assinala em nota (FN, Nota 1, p. 52) que o tratamento utilizado por Spinoza na primeira carta, “Vossa Senhoria”, é nesta carta substituído por um simples “senhor”.

convém com a explicação que o senhor mesmo ou outros teólogos, conhecidos seus, atribuem às Sagradas Escrituras⁷. Se depreender que Deus fala por meio das Sagradas Escrituras mais claro e eficazmente do que por meio da luz do entendimento natural, que também nos concedeu e que com sua sabedoria divina assiduamente conserva firme e incorrupta, então tem razões válidas para submeter o entendimento às opiniões que atribuem às Sagradas Escrituras e eu mesmo não poderia fazê-lo de outra forma. Mas, no que concerne a mim, confesso abertamente e sem ambiguidade, que não entendo as Sagradas Escrituras, ainda que eu tenha lhe dedicado muitos anos⁸. E não me escapa que uma vez que tenha encontrado uma demonstração sólida, nunca mais poderão incidir pensamentos que me levem a duvidar desta demonstração. Donde o meu assentimento ao que o entendimento me mostra sem a menor suspeita de que eu possa me decepcionar ou contradizer às Sagradas Escrituras, ainda que não as tenha investigado. Porque a verdade não repugna à verdade, como indiquei claramente em meu *Apêndice*⁹ (não posso indicar o capítulo, pois não tenho o livro aqui comigo no campo¹⁰).

⁷ Noceti assinala em nota (FN, Nota 1, p. 51) que a partir desta carta, até ao final de seu intercâmbio epistolar com Blijenbergh, ao contrário do que fez na primeira carta, Spinoza irá escrever “Sagradas Escrituras”.

⁸ Domínguez assinala em nota (AT, Nota 153, p. 192) que esta passagem se repetirá no capítulo IX do *Tratado Teológico-Político* (TTP) que será publicado anonimamente no ano de 1670.

⁹ A. Wolf remete aos *Pensamentos Metafísicos* (GM), Parte II, capítulo 7 (W, Nota à página 173, p. 408).

¹⁰ Segundo K. O. Meinsma*, Spinoza passou parte do inverno de 1663/64 em Rijnsburg e “*A l'entrée de l'hiver suivant [inverno de 1664-65] il se rendit, peut-être em compagnie de son ami Simon Joosten de Vries, à Schiedam où il résida durant les deux mois les plus froids hors de la ville dans le 'Long verger' [lange Bogart]*”. Domínguez (AD, Nota 131, p. 166), citando esta passagem de Meinsma escreve: “*Meinsma sospecha que Spinoza pasó los inviernos 1663-4 y 1664-5 (en 1664, año de la peste, murieron 24.000 personas sólo en Amsterdam!) en la finca que poseían los de Vries cerca de Schiedam, el 'Lande Bogart' ou 'Huerto largo' [...]*”.

* **Original holandês:** MEINSMA, K. O. **Spinoza en zijn kring**. Historisch-kritische studiën over hollandsche vrijgeesten. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1896. p. 227-228.

Tradução francesa: MEINSMA, K. O. **Spinoza et son cercle**. Etude critique historique sur les **[CONTINUA]**

E se eu descobrisse como falso todo fruto depreendido de meu entendimento até agora, ainda assim eu seria feliz, pois gozo e procuro passar a vida não me consumindo em tristezas e prantos, mas com tranquilidade, alegria [*lætitia*] e hilaridade [*hilaritate*], e assim ascendo um grau mais¹¹. E ao mesmo tempo reconheço (e isto me proporciona a suma satisfação e tranquilidade da mente) que todas as coisas ocorrem como ocorrem pela potência do ser sumamente perfeito e segundo seu imutável decreto¹².

Mas voltando a sua carta, lhe agradeço muito que tenha me aclarado a tempo sua forma de filosofar. Mas que o senhor me atribua coisas como as que pretende deduzir de minha carta, não lhe agradeço absolutamente. Que material, me pergunto, lhe forneceu minha carta para atribuir-me a opinião de que os homens são semelhantes as bestas, de que os homens vivem e morrem como as bestas, e de que nossas obras desgostam a Deus, etc.? (Sobre este último ponto muito diferimos, porque se bem lhe entendi, o senhor concebe que Deus gosta de nossas obras como alguém que logrou atingir sua meta, porque a coisa se sucedeu conforme sua escolha). Quanto a mim, eu disse claramente que os probos honram a Deus, e que, fazendo-o assiduamente se fazem mais perfeitos e amam a Deus. É isso que é fazê-los similares às bestas, ou dizer que perecem como as bestas ou, por fim, que suas obras não agradam a Deus? Se tivesse lido minha carta com mais atenção teria visto claramente que nossa dissensão reside somente em saber se Deus como Deus, isto é, em sentido absoluto, sem que lhe seja atribuído nenhum atributo humano, comunica aos probos a perfeição que eles têm (assim eu entendo), ou se as comunica como juiz, que é como o senhor estatui. E é por isto

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 10] hétérodoxes hollandais.

Traduit du néerlandais par Mademoiselle S. Roseburg. Appendices latins et allemands traduits par J.-P. Osier. Paris: J. Vrin, 1983. p. 285-286. A passagem citada se encontra na página 285.

¹¹ Domínguez remete esta passagem à *Ética*, parte 4, proposição 35 (escólio) e proposição 45 (escólio). (AT, Nota 155, p. 193). De nossa parte, pelos termos utilizados: alegria [*lætitia*] e hilaridade [*hilaritate*] remetemos esta passagem à *Ética*, parte 3, proposição 11 (escólio).

¹² Adotaremos o sistema de parágrafos da OP, reproduzido por Carl Gebhardt **[CG]**.

que o senhor acaba defendendo a causa dos ímpios, porque eles ao fazerem o que podem segundo o decreto de Deus servem a Deus tanto quanto os pios. Porém isto não se segue absolutamente de minhas palavras, pois eu não introduzo Deus como um juiz, e por isso valoro as obras segundo sua própria qualidade e não segundo a potência de quem obra. E a recompensa que se segue à obra, segue-se com tanta necessidade quanto se segue da natureza de um triângulo que seus três ângulos devem ser iguais a dois ângulos retos. E isto será entendido por qualquer um que considerar que nossa beatitude consiste no amor a Deus, e este amor flui necessariamente do conhecimento de Deus, que tanto se nos recomenda. Isto pode ser facilmente demonstrado em sentido geral se atentar à natureza do decreto de Deus, tal como expliquei no meu *Apêndice*¹³. Todavia, admito que todos aqueles que confundem a natureza divina com a humana são muito ineptos para compreendê-lo.

Tinha a intenção de terminar a carta aqui, para não molestá-lo mais com coisas (como claramente percebe-se pelo muito devoto aditamento afixado ao final da sua carta)¹⁴ que servem somente como motivo de chacota e riso e não são de nenhuma utilidade. Mas para não rejeitar inteiramente sua petição, sigo adiante explicando os termos *negação* e *privação* e expondo brevemente o necessário para progredir com mais clareza na elucidação do sentido de minha carta anterior.

Digo, em primeiro lugar, que a privação não é o ato de privar, mas apenas uma simples e mera carência, que por si mesma não é nada, porque é somente um ente de razão ou modo de pensar que formamos quando comparamos uma coisa com a outra. Dizemos, por exemplo,

que um cego está privado da visão, porque facilmente podemos imaginá-lo como vidente, seja comparando-o a outras pessoas que podem ver, ou comparando seu estado atual com um estado anterior no qual ele podia ver. Quando nós consideramos o homem desta forma, comparando a sua natureza com a natureza dos outros ou com sua própria natureza anterior, afirmamos que a visão pertence à sua natureza e por isto dizemos que agora ele está privado dela. Porém, quando consideramos o decreto de Deus e sua natureza, não temos mais razão para afirmar que este homem está privado da visão do que está uma pedra, já que neste momento é tão contraditório atribuir a visão a este homem quanto à pedra. *Porque a esse homem não pertence nada mais do que o entendimento e a vontade Divina atribuíram a ele.* Daí segue-se que Deus não é mais causa do homem não ver do que causa de uma pedra não ver, o qual é uma mera negação. *Assim também, quando consideramos a natureza do homem que é conduzido pelo apetite do prazer e comparamos seu apetite atual com o que têm os probos, ou o que teve ele mesmo em outro momento, afirmamos que este homem está privado de um apetite melhor, porque julgamos que lhe pertence o apetite da virtude. Porém, não podemos fazer isto se atentamos para a natureza do decreto e do entendimento divino, pois neste caso o citado apetite não pertence atualmente à natureza deste homem mais do que pertence à natureza do diabo ou da pedra.* Por isto, neste sentido, o apetite melhor não é uma privação, mas sim uma negação. Assim, a privação não é nada mais do que negar de uma coisa algo que nós julgamos que pertence à sua natureza, e a negação não é outra coisa do que negar de uma coisa algo que não pertence à sua natureza. E está claro porque o apetite de Adão pelas coisas terrenas era mau segundo nosso entendimento, mas não segundo o entendimento de Deus. *Pois, embora Deus conhecesse o estado anterior de Adão e o atual, nem por isto pensava que Adão estava privado do estado anterior, isto é, que seu estado anterior pertencia a sua natureza.* Pois se assim fosse, Deus teria apreendido algo contrário à sua vontade, isto é, contrário ao seu próprio entendimento. Se você tivesse percebido bem isto e também que eu não concebo a mesma liberdade que Descartes

¹³ Domínguez remete aos *Pensamentos Metafísicos* (CM), Parte I, capítulo 3 e Parte II, capítulo 7 (AD, Nota 157, p. 194).

¹⁴ Trata-se do aditamento acrescentado no final da carta XX: “Desejaria que em sua resposta incluísse uma informação mais ampla sobre o que você realmente entende por uma Negação em Deus” (Cf. BLIJENBERGH, Willen van. *Carta XX (16 de janeiro de 1665)*. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Flora Bezerra da Rocha Fragoso. **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v. 5, n. 10, p. 107-117, dez. 2011. p. 117).

atribui à mente – tal como L. M.¹⁵, em meu nome, declara no Prefácio –, não teria encontrado em minhas palavras a menor contradição. Mas vejo que eu teria feito muito melhor se na minha primeira carta tivesse respondido as palavras de Descartes, dizendo que nós não podemos saber como nossa liberdade, e tudo que dela depende coaduna com a providência e a liberdade de Deus (como o fiz em várias partes do meu *Apêndice aos Princípios de Descartes*)¹⁶, e que por isso não podemos encontrar, a partir da criação de Deus, nenhuma contradição em nossa liberdade, porque não podemos captar como Deus criou as coisas, nem (o que é a mesma coisa), como as conserva. Mas eu pensei que você tinha lido já o Prefácio, e que, se eu não respondesse segundo minha convicção, estaria pecando contra o dever de amigo que afetuosamente havia lhe oferecido. Mas isso não tem nenhuma importância.

Como vejo que ainda não compreendeu bem a mente de Descartes, peço-lhe que atente aos dois pontos que se seguem: Em primeiro lugar, que nem eu, nem Descartes, jamais dissemos que pertence à nossa natureza o conter nossa vontade dentro dos limites do entendimento, mas somente que Deus nos deu um entendimento determinado e uma vontade indeterminada, de maneira que ignoramos para qual fim nos criou. Ademais, que esta vontade indeterminada e perfeita não somente nos faz mais perfeitos, mas, como direi a seguir, ela é também muito necessária para nós.

Em segundo lugar, que a nossa liberdade não consiste nem em certa contingência nem em certa indiferença, mas sim em um modo de afirmar ou negar, de maneira que quanto menos indiferentemente afirmamos ou negamos uma coisa, mais livres somos. Por exemplo, se a natureza de Deus fosse conhecida por nós, então necessariamente se seguiria de nossa natureza a afirmação de que Deus existe, da mesma maneira que se segue da natureza do triângulo que seus três ângulos são iguais a dois retos. E, então, nunca somos mais livres do que quando

afirmamos uma coisa de tal modo. Mas como essa necessidade não é outra coisa senão o decreto de Deus – como mostrei claramente em meu *Apêndice*¹⁷ aos *Princípios de Descartes* –, pode-se entender em certa medida como fazemos livremente uma coisa e somos sua causa, ainda que a façamos por necessidade segundo o decreto de Deus. Digo que podemos entender isto em certa medida quando afirmarmos algo que clara e distintamente percebemos. Ao contrário, quando afirmamos algo que não percebemos clara e distintamente, isto é, quando permitimos que a vontade ultrapasse os limites de nosso entendimento, não podemos perceber nem a necessidade e nem o decreto de Deus, e sim somente nossa liberdade, que está sempre incluída em nossa vontade (e é somente neste sentido que nossas obras são chamadas de boas ou más). E se, então, tentarmos conciliar a nossa liberdade com o decreto e a contínua criação de Deus, confundimos o que entendemos clara e distintamente com o que nós não percebemos, e, portanto, nossa tentativa é vã. É suficiente para nós, portanto, que saibamos que somos livres, e que o podemos ser, não obstante o decreto de Deus, e que nós somos a causa do mal, porque nenhum ato pode ser chamado mal, a não ser em relação à nossa liberdade. Eis aí o que concerne a Descartes, para demonstrar que as suas palavras, neste ponto, não contêm nenhuma contradição.

Volto-me agora ao que me concerne. Em primeiro lugar, farei uma breve referência à utilidade que deriva de minha opinião, e que basicamente consiste em que nosso entendimento, liberto de toda superstição, nos oferece a Deus em corpo e mente. Mas não nego que as preces nos sejam muito úteis, pois meu entendimento é muito pequeno para determinar todos os meios que Deus tem para levar os homens ao seu amor, isto é, à salvação. Assim, está longe de ser nociva a minha opinião. Ao contrário, para aqueles que não são vítimas de nenhum prejuízo ou de pueril superstição¹⁸, esse é o único meio de atingir o mais alto grau de beatitude.

¹⁵ Trata-se de Lodowijk [Louis] Meyer, autor do prefácio do PPC.

¹⁶ Domínguez remete aos *Pensamentos Metafísicos* (CM), Parte I, capítulo 3 e Parte II, capítulo 8 (Cf. AD, Nota 161, p. 196). Wolf por sua vez remete à Parte I, capítulo III e Parte II, capítulo XI do mesmo CM (Cf. W, Nota à página 176, p. 408).

¹⁷ Domínguez remete aos *Pensamentos Metafísicos* (CM), Parte I, capítulo 3 e Parte II, capítulo 7 (Cf. AD, Nota 162, p. 197). Wolf por sua vez remete apenas à Parte I, capítulo III do mesmo CM (Cf. W, Nota à página 177, p. 408).

¹⁸ Domínguez remete esta passagem ao *Tratado Teológico-Político* (TTP), capítulo XV (Cf. AD, Nota 163, p. 198).

Mas o seu comentário, segundo o qual eu faço os homens tão dependentes de Deus que os reduzo a algo similar aos elementos, às ervas e às pedras, é suficiente para mostrar que você entende perversissimamente a minha opinião, e que confunde as coisas que dizem respeito ao entendimento com as coisas que dizem respeito à imaginação. Pois se houvesse percebido pelo entendimento puro o que significa depender de Deus, você certamente não pensaria que as coisas, na medida em que dependem de Deus, são mortas, corpóreas, e imperfeitas (quem alguma vez ousou falar tão vilmente do ser sumamente perfeito?). Ao contrário, perceberia então que, justamente por causa disso, enquanto dependem de Deus, as coisas são perfeitas. E por isso entendemos melhor essa dependência e essa operação necessária pelo decreto de Deus, quando atentamos para as coisas criadas mais inteligíveis e mais perfeitas e não aos troncos e às ervas, como aparece claramente no que já recordamos, no segundo ponto, ao falar sobre a mente de Descartes, que você deveria ter notado.

Não posso ocultar meu grande assombro quando disse: se Deus não punir um delito (isto é, como um juiz, e com uma pena que não resultaria por si mesma do delito, já que é somente isto o que nos importa), que razão me impede de perpetrar avidamente todos os tipos de crimes? Certamente, quem deixa de fazê-lo somente por temor da pena (coisa que não espero de você), não obra nunca por amor nem abraça em absoluto a virtude. Quanto a mim, deixo de fazer essas coisas ou procuro não fazê-las, porque vão expressamente contra minha singular natureza e porque me afastariam do amor e do conhecimento de Deus.

Ademais, se você tivesse prestado um pouco mais de atenção à natureza humana e tivesse entendido a natureza do decreto de Deus, como expliquei no meu *Apêndice*¹⁹, e se, finalmente, soubesse como deve ser deduzida uma coisa antes que se possa chegar a uma conclusão, então você não afirmaria tão temerariamente que a minha opinião nos faz semelhante a troncos, etc., e nem me imputaria os muitos absurdos que imagina.

Quanto às duas coisas que, conforme você disse antes de passar à sua segunda regra, que não consegue entender, eu respondo que a primeira pode ser resolvida com Descartes, ao afirmar que se somente atentar a sua própria natureza, experimentará que pode suspender seu juízo. Mas se você disser que não experimenta por si mesmo que atualmente nós tenhamos suficiente poder sobre a razão como para continuar sempre assim, isto, para Descartes é o mesmo que dizer que nós não podemos ver atualmente que, enquanto existimos, seremos sempre coisas pensantes ou que reteremos a natureza de uma coisa pensante, o que envolveria uma contradição.

Quanto à segunda coisa, digo com Descartes que, se não pudéssemos estender nossa vontade além dos limites de nosso muito limitado entendimento, seríamos os mais miseráveis, já que não poderíamos nem comer um pedaço de pão, nem dar um passo adiante ou pararmos, nem mesmo subsistir, por ser tudo incerto e pleno de perigos.

Passo agora à sua segunda Regra, e afirmo que acredito não atribuir às Escrituras essa verdade que você crê existir nela, e também acredito que eu atribuo a ela tanta ou mais autoridade do que você. Ademais, com muito mais cautela do que outros, eu procuro não lhe atribuir determinados pontos de vista pueris e absurdos, coisa que ninguém pode lograr, a menos que entenda bem a filosofia, ou que tenha revelações divinas. Por isso muito pouco me convencem as explicações sobre a Escritura que trazem os teólogos comuns, especialmente aqueles do tipo que sempre tomam as Escrituras ao pé da letra e segundo o sentido externo. E nunca vi nenhum teólogo, exceto entre os socinianos²⁰, que fosse tão estúpido a ponto de não perceber que a Sagrada Escritura fala com muita frequência de Deus de maneira humana e exprime o seu sentido em parábolas. E no que concerne à contradição que você em vão (em minha opinião) tenta mostrar, creio que você entende por parábola algo totalmente diferente do que se entende habitualmente. Pois quem

¹⁹ Wolf remete aos *Pensamentos Metafísicos* (CM), Parte II, capítulo VII a IX (Cf. W, Nota à página 179, p. 409).

²⁰ Seguidores de Lélío Socinus (1529-1562) e Faustus Socinus (1539-1604), teólogos italianos, que defendiam entre outras coisas uma interpretação literal da Bíblia.

nunca ouviu falar que aquele que expressa seus conceitos por meio de parábolas se afasta do seu sentido? Quando Miquéias disse ao rei Acab que tinha visto Deus sentado em seu trono, com todo o exército do céu em pé à sua direita e à sua esquerda, e que Deus lhe perguntou quem enganaria Acab²¹, certamente se tratou de uma parábola, com a qual o profeta expressou de forma suficientemente clara o ponto principal que tinha que revelar em nome de Deus naquela ocasião (que não era para ensinar os sublimes dogmas da Teologia), sem se distanciar em nada do seu sentido. Assim também os outros profetas, pelo decreto de Deus, manifestaram a palavra divina dessa forma ao povo, não porque Deus desejava que fosse assim, mas sim porque esta foi a melhor forma para conduzir o povo ao fim primário da Escritura, que segundo a palavra do próprio Cristo consiste em amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo²². As sublimes especulações, segundo creio, não têm nenhuma importância para a Escritura. No que me concerne, nunca aprendi nenhum atributo eterno de Deus na Sagrada Escritura, e nem poderia aprender.

Quanto ao quinto²³ argumento (que os profetas manifestaram assim a palavra de Deus, porque a verdade não é contrária à verdade), só me resta então demonstrar (como julgará todo aquele que conheça o método demonstrativo) que a Escritura, tal como é, é a verdadeira palavra de Deus revelada. Não posso obter uma demonstração matemática disto, a não ser por revelação divina. Por esta razão digo: *eu creio*, e não *eu sei por método matemático que todas as coisas que Deus revelou aos profetas, etc.*²⁴, porque

creio firmemente, mas não sei matematicamente, que os profetas foram íntimos conselheiros e mensageiros fieis de Deus. Assim, em minhas afirmações não há nenhuma contradição, enquanto que da parte contrária, há muitas.

O resto da carta, a saber, quando você diz: *Por último, o ser mais perfeito deve saber etc.*²⁵, e, o que você alega depois contra o exemplo do veneno, e, por último, o que diz respeito ao *Apêndice*, e o que se segue parece-me não interessar a presente questão.

No que diz respeito ao prefácio de L. M., nele se indica também o que lhe faltou indicar a Descartes para dar uma sólida prova do livre arbítrio, e se acrescenta que sou a favor da opinião contrária, e por quais razões. Talvez um dia eu as exponha, mas no momento não tenho nenhuma intenção de fazê-lo.

Não pensei mais na obra sobre Descartes, nem voltei a ocupar-me dela desde que foi publicada a tradução holandesa²⁶. Tenho para isto minhas razões, porém levaria muito tempo para contar aqui. Assim, não resta mais nada a dizer, senão que eu, etc.

[Schiedam, 28 Janeiro de 1665.]²⁷



²¹ Referência bíblica (*Velho Testamento*) a *1 Reis*, capítulo 22, versículos 19:23. Segundo Noceti, “O argumento de Spinoza se funda no caráter quase obviamente metafórico de semelhante declaração [de Miquéias], que não impede ao profeta cumprir com seu papel, que é o de informar ao rei que está sendo enganado e que marcha para sua ruína.” (FN, Nota 5, p. 60).

²² Domínguez remete esta passagem a *Mateus*, capítulo 22, versículos 37 e seg. (AD, Nota 165, p. 201).

²³ Este termo só se encontra na OP latina.

²⁴ Citação literal da carta XIX (Cf. Spinoza, *Benedictus de. Carta XIX (05 de janeiro de 1665)*. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Flora Bezerra da Rocha Fragoso. **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v. 5, n. 9, p. 103-107, jul. 2011. A passagem citada encontra-se na primeira coluna da página 106).

²⁵ Citação literal da carta XX (Cf. BLIJENBERGH, Op. Cit., segunda coluna da p. 115).

²⁶ Traduzida por Pieter Balling e publicada em 1664 em Amsterdam.

²⁷ Esta carta não está datada nem na OP e nem na NS. Segundo Wolf esta carta foi escrita em holandês, mas o original se perdeu (W, Nota à página 172, p. 408). Há uma referência ao original holandês na carta 22. Chegou-se a esta data pelas referências feitas na carta 19 e na já citada carta 22.

O HEREM EM AMSTERDÃ E A “EXCOMUNHÃO” DE ESPINOSA¹

HENRI MÉCHOULAN²

TRADUÇÃO E NOTAS DE HOMERO SANTIAGO^{*}

As poucas observações que se seguem propõem-se trazer à luz fatos e lendas concernentes à exclusão de Espinosa, lendas tão fortemente arraigadas nos espíritos que surgem regularmente; e na sequência, mostrar o caráter específico do *herem* em Amsterdã no tempo de Espinosa. Um breve apontamento lexical e histórico não é inútil para compreender os mecanismos do aparelho que pronuncia o *herem*. Esta sanção terrível não escapou à atenção de Gassendi em sua *Notitia Ecclesiae Diniensis*³, em que se debruça sobre o juramento de submissão que o judeu é obrigado

a prestar a suas autoridades comunitárias. Tal juramento, se infringido, acarreta o *herem*⁴.

Muito frequentemente se traduz o termo *herem* por “excomunhão” e, quando se trata da ruptura espinosana, ele é em geral ornado com uma fábula composta por Lucas que continua a encantar todos aqueles que ficariam felizes em fulminar um novo anátema, desta vez contra os rabinos de Amsterdã. Se queremos evitar tal atitude, convém modestamente começar vendo o que significa o termo *herem* que, no *Antigo Testamento*, nunca é utilizado para designar a excomunhão, mas para devotar um ser ou um objeto à destruição, à aniquilação sagrada. Só bem mais tarde na história judaica vê-se aparecer o uso do *herem* como expressão de um descrédito seguido por um banimento anunciado sem mais consequências. Trata-se na maioria das vezes, com efeito, da exclusão do membro de um grupo numa época em que o judaísmo estava dividido em numerosas seitas: saduceus, fariseus, essênios. Entre os séculos II e V, o *herem* torna-se um castigo que se vai graduar; a exclusão que ele acarreta será mais ou menos severa conforme a falta cometida; falta apreciada e sancionada pelo chefe religioso ou pelo homem reputado sábio. O primeiro grau desse castigo era a *nesifa* ou admoestação; depois vinham o castigo corporal ou *nardafa*, a exclusão da comunidade chamada *petiha* e por fim a exclusão definitiva: *niduy*. Quando esta última sanção combinava-se a prescrições particulares e maldições, tratava-se então do *herem* levado a seu mais alto grau:

* Professor do Departamento de Filosofia da UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO.

¹ Este texto foi originalmente publicado nos *Cahiers Spinoza*, n. 3, Paris, inverno de 1979-1980, pp. 117-134, sob o título: “Le herem à Amsterdam et l’excommunication de Spinoza”. Agradecemos o Prof. Pierre-François Moreau por ter gentilmente autorizado, na condição de ex-membro da comissão de redação dos *Cahiers Spinoza*, a tradução e publicação do texto na **Revista Conatus**.

² Henry Méchoulan é especialista na história dos judeus hispano-portugueses à época moderna e, nesse campo, interessou-se em particular por Espinosa; professor associado da UNIVERSIDADE LIVRE DE BRUXELAS e diretor de pesquisas emérito do C.N.R.S da França. Entre outras obras, é autor de: *L’État baroque. Regards sur la pensée politique de la France du premier XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1985; *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinosa: estudio y edición anotada de La certeza del camino de Abraham Pereyra, Amsterdã, 1666*, Salamanca, Ediciones de la UNIVERSIDAD DE SALAMANCA, 1987; *Dinheiro e liberdade. Amsterdã no tempo de Spinoza*, Rio de Janeiro, Zahar, 1992; *Menasseh ben Israël et la fragilité humaine*, Paris, Cerf, 1996; *Les Juifs du silence au siècle d’Or*, Paris, Albin Michel, 2003.

³ Paris, 1654, fol. 151 e seg. A fórmula do juramento imposto aos judeus interessou particularmente Gassendi, uma vez que ele escreve: “Cremos agradecer transcrevendo-a aqui [...]”. Este juramento é imposto pelos cristãos aos judeus, que reconhecem naturalmente em sua formulação as maldições do fim do Deuteronomio que serão reencontradas no *herem* de Espinosa.

⁴ L. Bardinet, autor do artigo “Les juiveries du Comtat venaissin”, *Revue des Etudes Juives*, t. I, 1880, p. 277, confunde o juramento e a pena que vem sancionada por seu desrespeito, quando escreve: “Essa pena consistia em fazer um juramento terrível cuja violação podia lançar sobre o culpado os mais medonhos castigos. Gassendi nos conservou esse juramento ou *Herem*”.

schamatta. Essas precisões que devemos às obras especializadas⁵ entretanto não concordam, certos autores não estando de acordo sobre a terminologia da gradação. Rachi, o mais célebre dos comentadores do Pentateuco, afirma que *schamatta* era uma sanção menor⁶. A *Jewish Encyclopædia*⁷, no verbete *excomunhão*, escreve: “*Hebrew*”, “*niddui*”, “*herem*”, e afirma que o *herem* é a mais rigorosa forma de excomunhão, qualificada de “*highest ecclesiastical censure*”. Contudo, esta última definição não se aplica de modo algum, não mais que as gradações enumeradas, à comunidade de Amsterdã. De fato, não se encontra nenhum traço delas no *Livro dos Acordos da Naçam*, isto é, o registro, o diário de bordo da comunidade de Amsterdã que se encontra hoje nos arquivos municipais dessa cidade e que é o documento sobre que nos baseamos para o presente estudo.

Basta uma olhada sobre esse grosso in-fólio para tornar evidente que a fórmula “censura eclesiástica” é particularmente imprópria no caso que nos ocupa. Com efeito, a excomunhão é sempre pronunciada por uma autoridade religiosa. O *Dictionnaire de théologie catholique*, em sua definição de excomunhão, sublinha bem que esta última não pode ser fulminada senão pela autoridade da Igreja, seja pelo sumo pontífice, seja pelos bispos ou outros preladados. No caso da comunidade judaica de Amsterdã, é a autoridade laica e só ela quem decreta a exclusão. Portanto, é inteiramente abusivo falar de excomunhão quando a assembleia laica, o *Mahamad* – comitê diretor formado pelos notáveis da comunidade – pronuncia uma sentença de exclusão: o *herem*, reiteremos, é o único termo usado para sancionar as faltas, das mais benignas às mais graves.

Para tentar compreender a utilização e as modalidades de aplicação do *herem*, examinamos todas as exclusões entre 1632 e 1656. Abstemo-nos de relacionar todos os casos a fim de apresentar somente exemplos e conclusões necessários ao nosso propósito. Digamos desde logo que o número dos *herem* consignados em Amsterdã durante esse período chega a uma quinzena, incluindo o de Espinosa. Quinze sanções de exclusão, em 24 anos, provenientes do *Mahamad*, comitê renovável composto de seis *parnasim* e de um *gabay* (tesoureiro). O *parnas* é eleito dentre os homens mais importantes da comunidade; no mais das vezes é um comerciante bem assentado ou um médico. O pai de Espinosa será *parnas*, o que decerto desmente o julgamento de Bayle quando afirma que a família de Espinosa era muito pobre e bem pouco considerável⁸. Pode-se abrir um parêntese para assinalar que, durante o período em que Michel de Espinosa exerceu o cargo, nenhuma exclusão foi realizada.

O *Mahamad* tem como missão principal manter a comunidade na obediência das regras tradicionais que são ao mesmo tempo religiosas e jurídicas. O comitê diretor exige uma total obediência da parte dos membros da comunidade, que não podem ignorar as regras por ele promulgadas bem como aquelas que foram amplamente expostas e explicitadas quando da reunião das três comunidades originais numa só em 1639⁹. Depreendemos dos regulamentos da nova comunidade que tomou o nome de *Talmud Tora* – Estudo da Lei – que o *Mahamad* detém a autoridade suprema em todas as coisas e que ninguém se pode opor a suas decisões. Todos os que se levantam contra ele, em qualquer circunstância que fosse, incorrem no *herem*, que se torna a arma disciplinar por excelência. Prova disso é o papel dos rabinos em matéria de *dinim*, isto é, de regulamentação jurídica e religiosa. Cabe-lhes nesse caso deliberar e encontrar uma maioria. Mas se há indecisão, a resolução final fica nas mãos do *Mahamad*, e se o rabino não aceita as decisões

⁵ S. Mandel, *Der Bann*, Brün, 1892; M. Aron, *Histoire de l'excommunication juive*, Nîmes, 1882; Y. Yovel, “Why Spinoza was excommunicated”, *Commentary*, novembro de 1977, pp. 46-52; A. Kasher e S. Biderman, “Spinoza’s Excommunication”, em *Special Colloquium in Memory of Baruch de Spinoza*, Feb. 21, 1977, Tel-Aviv University, Tel-Aviv, 1977, pp. 31-58 (em hebraico); I. S. Révah, “Aux origines de la rupture spinozienne”, *Revue des Etudes Juives*, t. III (CXXIII), fasc. 3-4, julho-dezembro de 1964, pp. 359-383; I.S. Révah, *Spinoza et Juan de Prado*, Paris, 1959.

⁶ S. Mandel, *Der Bann*, ob. cit., p. 35.

⁷ “*Excommunication*”, s. v. Londres, 1904.

⁸ Dicionário de Bayle, artigo “*Spinoza*” s. v.

⁹ Sobre a história desta comunidade pode-se consultar o capítulo I de nossa introdução, em colaboração com G. Nahon, a *Espérance d’Israël* de Menasseh ben Israel, Paris, 1979.

deste, é destituído de suas funções sem salário e sem possibilidade de reintegração¹⁰. Após os casos Espinosa e Prado, as autoridades amsterdamesas manifestaram sua oposição à exclusão como sanção.¹¹

O *Mahamad*, quando utiliza o *herem*, na maioria das vezes apõem as sete assinaturas de seus membros sob o ato de exclusão, que não comporta senão brevíssimas linhas descrevendo o delito, sempre datado, e a sanção, assim como sua duração. Esta é, em geral, relativamente curta, se o acusado confessa rapidamente a própria culpa.

Reiteremos, o *herem* na comunidade de Amsterdã não representa nenhuma sanção mais grave. Era uma pena cujo peso vinha em função da falta cometida, falta que era apreciada pelos membros do comitê, após o parecer consultivo e não obrigatório dos rabinos. Salientemos, com efeito, que jamais a assinatura de um rabino apareceu sob um *herem*. Por outro lado, o *Mahamad* reservava-se o direito de fazer desaparecer o registro de suas sentenças. Conforme a ocasião, ele pode riscá-las ou ocultá-las, como veremos mais adiante. Às vezes, figura apenas a suspensão de um *herem*, sem o *herem* correspondente.

O banimento era decidido nos casos em que houvesse: secessão da congregação para fazer a oração comum com um *minyán* – grupo de dez homens necessário para certas orações – separado; ação contrária às resoluções do comitê diretor da congregação ou assinatura de papéis no mesmo espírito; desobediência às ordens que os membros do *Mahamad* presentes na sinagoga podiam dar a fim de evitar disputas; golpes de mão sobre um judeu presente na sinagoga ou seus arredores ou porte de armas – quer se tratasse de espada, punhal, bastão ou qualquer outra arma de defesa. Era igualmente

excomungada qualquer pessoa que circuncidasse um não judeu sem autorização do *Mahamad*; falasse em nome da comunidade sem autorização expressa desta; escrevesse sátiras ou outros textos difamatórios; redigisse, testemunhasse ou reconhecesse documentos concernentes a um divórcio sem autorização prévia do *Mahamad*. A mesma pena era aplicada a quem quer que se dedicasse a moedas proibidas e àqueles que, no interior ou no exterior da sinagoga, se reunissem com pessoas que não haviam sido admitidas no seio da sinagoga ou que dela estavam separadas, por manifestar seu espírito de rebelião ao recusarem-se a pagar o imposto.

Tradicionalmente, existem vinte e quatro delitos que acarretam a exclusão¹². Múltiplas são as razões que determinam o *Mahamad* a fazer uso do *herem* em Amsterdã. Em primeiro lugar está a vontade de manter uma coesão religiosa que é ameaçada pela própria natureza da comunidade amsterdamesa; tanto é verdade que, dos marranos, ela acolhe trãnsfugas que já não são cristãos mas que ainda não são verdadeiros judeus. Prova disso são os sobressaltos que a comunidade experimentou e precisou superar, frequentemente com dificuldade.

Recordemos que em 1618 um grave conflito estoura numa das sinagogas de Amsterdã. Um dos *parnassim*, o médico Pharar, ousou manifestar publicamente seu desdém para com certas regras referentes à preparação dos alimentos e riu-se da cabala “afirmando que estavam lá palavras vazias de sentido e que só a filosofia ensinava a sabedoria”¹³. O professor Révah sublinha que, após este incidente, a comunidade explode e os secessionistas, adeptos da filosofia de Maimônides, “entre os quais conta-se o tio-avô de Baruch, Abraham Espinosa de Nantes”, escolheram como rabino Saul Levi Morteira¹⁴. A crise suscitada pela conduta de Uriel da Costa é demasiado conhecida para que seja aqui evocada. Precisemos igualmente que as duas grandes autoridades religiosas da época, Aboab de Fonseca e Saul Levi Morteira, opunham-se no delicado problema do destino das almas por longo tempo imersas em terra de

¹⁰ A. Kasher e S. Biderman, “Spinoza’s Excommunication”, art. cit., p. 42. Sobre a prepotência do *Mahamad*, ver também as *Copies of several resolutions* que podem ser consultadas na biblioteca dos *Studia Rosenthaliana* em Amsterdã sob a referência H.S. Ros. 56. Ver igualmente A. Wiznitzer, “The Merger Agreement and Regulations of Congregation Talmud-Tora of Amsterdam (1638-1639)”, *Historica Judaica*, XX, 1958, pp. 109-132.

¹¹ Ver A. Kasher e S. Biderman, “Spinoza’s Excommunication”, art. cit., p. 42.

¹² Ver M. Aron, ob. cit., pp. 57-60.

¹³ I.S. Révah, *Spinoza et Juan de Prado*, ob. cit., pp. 16-17.

¹⁴ *Ibid.*

idolatria. Problema que tocava diretamente os recém-chegados¹⁵.

A exclusão e o destino trágico de Uriel da Costa devem ser considerados um caso extraordinário. Mesmo Juan de Prado, cujo papel fundamental na ruptura espinosana se conhece, redigiu uma carta de arrependimento que lhe evitou momentaneamente a exclusão. Enfim, sempre no domínio da necessidade de manter uma coesão religiosa, é preciso lembrar um fato sobre o qual não se insiste o bastante: a forte pressão proselitista cristã a que estavam sujeitos os judeus de Amsterdã, como o mostra à evidência toda a polêmica anticristã surgida por reação dessa comunidade. Na espera messiânica comum aos cristãos reformados e aos judeus, aqueles esperavam muito destes¹⁶, sob a condição de que adaptassem suas profecias à esperança cristã.

À necessidade de conservar a unidade religiosa, é também preciso acrescentar a vontade do *Mahamad* de não irritar as autoridades do país de acolho, mesmo se, com Y. Yovel, considere-se que o espírito do célebre projeto de regulamentação de Grotius, que, entre outras coisas, obrigava os judeus de Amsterdam a praticar sua religião de modo ortodoxo¹⁷, tinha já perdido muito de seu vigor ao tempo de Espinosa sob o pretexto de que o poder do clero estava consideravelmente atenuado. Todavia, não se pode rejeitar absolutamente as asserções de Brun em sua resposta polêmica a Stoppa, a quem explica que ele próprio, pastor Brun, supervisiona pessoalmente o exercício do culto nas sinagogas¹⁸. Lembremos também que em 1638 Menasseh ben Israel menciona, numa carta a Beverovicis, uma poderosa corrente antisemita que o obriga a declinar da oferta do humanista e médico holandês que lhe propunha traduzir para o latim sua obra que trata do término da vida¹⁹.

Noutro plano, as autoridades holandesas convidavam o *Mahamad* a controlar as atividades comerciais dos judeus, como o prova um documento a estes concernente²⁰. Efetivamente, em 1654, quando Espinosa é ainda *mercator*, o *Mahamad* ameaça com a pena de *herem* todos aqueles que fizessem projetos comerciais que atentassem contra os negócios holandeses, uma vez que os burgomestres se queixaram aos membros do *Mahamad* que certos judeus atrapalhavam os interesses locais. Os *parnassim* pediram aos membros da comunidade que lhes apresentassem previamente todo projeto a fim de que tivesse o seu aval. Esse texto nos parece importante, pois testemunha de modo irrecusável a pressão das autoridades holandesas sobre os dirigentes da comunidade que têm interesse em, citamos, “manter nossa conservação, nossa paz e nossa tranquilidade”²¹. É compreensível que, salvos das garras da Inquisição, os antigos marranos estabelecidos em Amsterdã não fizessem questão de provocar alguma tensão que colocasse em causa sua condição de tolerados num asilo particularmente feliz.

Convém agora dar alguns exemplos da aplicação do *herem* em Amsterdã. A rejeição do imposto comunitário, pôr em circulação libelos difamatórios, a bigamia acarretam um *herem*; sempre muito rapidamente anulado após o arrependimento. Para dizeres incômodos, há uma pena de exclusão combinada com 60 florins de multa, soma elevadíssima se se sabe que o salário anual de um operário nessa época é de 100 florins²². Em compensação, faz-se um “preço de amigo”, quatro florins somente em razão de sua pobreza, a certo Jacob Chamis que indevidamente circuncidou um polonês de origem não judia²³. Às vezes a notificação do *herem* é seguida de algumas linhas do acusado reconhecendo sua falta e dela se arrependendo.

¹⁵ Ver o notável artigo de A. Altmann, “Eternality of punishment: a theological controversy within the Amsterdam Rabbinate in the thirties of the seventeenth century”, *American Academy for Jewish Research Proceedings*, vol. XL, 1972, New York, 1973, pp. 1-88.

¹⁶ Ver nossa introdução a *Espérance d’Israël*, ob. cit.

¹⁷ Y. Yovel, “Why Spinoza was Excommunicated”, art. cit., p. 49.

¹⁸ J. Brun, *La véritable religion des Hollandais*, Amsterdã, 1675, pp. 221-222.

¹⁹ Esta obra será finalmente traduzida em latim sob o título *De termino vitae*, Amsterdã, 1639. Sobre os [CONTINUA]

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 19] problemas colocados por essa tradução e expostos na carta de Menasseh a Beverovicis, ver nosso artigo em *Studia Rosenthaliana*: “Les problème du latin chez Menasseh ben Israël et quelque-unes de ses implications morales et politiques à propos d’une lettre inédite à Beverovicis”.

²⁰ *Livro dos Acordos da Naçam*, Arquivos municipais de Amsterdã P.A. 334 19, ano 5414, fol. 369.

²¹ Ibid.

²² Ibid., fol. 101. Este *herem* foi anulado ao cabo de cinco dias.

²³ Ibid., fol. 157.

Recordemos que numerosos são os *herem* que não são assinados por aqueles mesmos que os pronunciaram.

É surpreendente que o retorno de certos judeus de Amsterdã “à terra da idolatria”, ou seja, à península ibérica, não tenha acarretado exclusão mas uma admoestação e uma pesada multa. Sem dúvida isso se explica pela frequência dessas passagens motivadas por negócios comerciais e familiares.

A prepotência do *Mahamad* manifesta-se particularmente na exclusão pronunciada contra um dos mais gloriosos rabinos da comunidade: Menasseh ben Israel. A leitura da sentença, justificada pela relação dos acontecimentos, permite-nos assistir vivamente a uma ameaça e depois a uma promulgação de *herem* contra nosso rabino. Menasseh, de fato, havia se exaltado publicamente em plena sinagoga ao apoiar um de seus parentes que afixara um libelo acusando membros do *Mahamad* de querer monopolizar certas atividades comerciais. Instado a acalmar-se, o rabino persistiu em sua diatribe. A sanção foi levada a cabo no dia seguinte. Mais tarde, os senhores do *Mahamad* decidiram ocultar para todo o sempre esse *herem* colando uma página sobre o relato da exclusão e explicando sua decisão por um sentimento de vergonha. Esta página continua colada e só uma “imperícia independente da vontade do pesquisador” permitiu a fotocópia desse texto.

Abordemos agora a exclusão de Espinosa. Entre 1632 e 1656, o registro da comunidade não faz menção de nenhuma sanção tão grave quanto a que atinge Espinosa. Não é desprovida de interesse a comparação entre os termos do *herem* de Juan de Prado e os do *herem* de Espinosa.

O teor do *herem* de Prado, datado de 14 de fevereiro de 1657, é o seguinte:

Por quanto Daniel de Prado foi convensido com diversas testemunhas, diante dos Señores do Mahamad y dos S[eño]res H[a]h[amim], de aver reensedido, com escandalo notable, em querer seduzir a diferentes pes[s]oas com pes[s]imas opinioims contra nos[s]a s[an]ta Ley, acordarão ditos Sres. do Mahamad, com pares[s]er dos Sres. H[a]h[amim], unanimemente, que dito Daniel de Prado seja posto em herem,

como o poim, e apartado da Nas[s]ão, e debaixo da dita penna hordenão que ninhum jahid deste K[ahal] K[ados] lle fale de palavra neim par escrito, nesta sidade nem fora dela, salvo a gente de sua caza; y el Dio aparte o mal de seu povo y pas sobre Israel. Per hordem dos Sres. do Mahamad.

Abraham Telles.²⁴

O texto pede, antes que se o compare à exclusão de Espinosa, as seguintes precisões. Daniel de Prado nunca quis romper com a comunidade. Ele abjurou uma primeira vez e essa retratação vem consignada ao lado do *herem* de Espinosa. Por outro lado, não se observa nenhuma maldição nesse texto que é relativamente moderado e parece abrir a porta para uma nova retratação.

Em compensação, parece que o jovem Baruch de Espinosa tinha esgotado a paciência do *Mahamad*.

Essa paciência sofrera já com a conduta do jovem Baruch antes mesmo de seu encontro com Prado? I. S. Révah escreve muito justamente que, “em 5 de dezembro de 1655, Baruch de Espinosa ainda era tão pouco considerado um herético que, no livro de oferendas da comunidade, inscreve-se para uma doação de seis florins”²⁵.

Mas entre ser considerado herético e criar problemas aos *Parnassim*, há um fosso. Não esqueçamos que Espinosa era filho de um *parnas* e isso deve ter feito com que se desse mais atenção do que a Uriel da Costa ou a Juan de Prado. Foi ele um estudante demasiado indiscreto mais afeito ao rigor da Razão que à fé? Já tem ele um “passado”? Nada se pode afirmar, mas não se pode negligenciar, entretanto, o julgamento sem nuanças de David

²⁴ Preferimos substituir a tradução de I.S. Révah em *Spinoza et Juan de Prado*, ob. cit., p. 28, usada por Méchoulan, pelo original português que se encontra na mesma obra, pp. 59-60. Os colchetes contêm o desenvolvimento das abreviações, tal como feito por Révah (N. do T.).

²⁵ *Ibid.*, p. 27. I. S. Révah precisa que “membro ativo da comunidade desde a morte de seu pai (em 19 de março de 1654) [Espinosa] participa com assiduidade do culto judaico até 4 de novembro de 1655 e contribui até essa data, com uma generosidade que não era de modo algum obrigatória, para as oferendas que tornavam possíveis as obras da sinagoga”, em *Annuaire du Collège de France*, 1971, p. 575.

Franco Mendes: “Já na juventude, seu judaísmo estava fissurado por dúvidas”²⁶. Certamente o cronista escreve mais de meio século após a ruptura que comenta, mas ele pertence a uma antiga família de Amsterdã, enraizada na cidade desde o fim do século XVI. Ainda que David Franco Mendes consagre apenas algumas linhas à exclusão de Espinosa, cabe observar que julga útil sublinhar a antiguidade das dúvidas que minaram a fé judaica de Espinosa. Que este faça uma doação de 6 florins não é prova irrefutável de sua ligação ao judaísmo. Após a morte do pai em 1654, Espinosa, que geria com seu irmão o negócio da família, toma em 1655 um tutor holandês, tal como Vaz Diaz no-lo ensina em seu *Spinoza mercator et autodidactus*. Não seria esse um primeiro passo fora da comunidade, uma precaução antes da ruptura determinada por Prado? Essa observação é feita a título de hipótese. Vejamos agora como o *Mahamad* redige o ato de exclusão de 27 de julho de 1656:

Os SSres. do Mahamad fazem saber a V[ossas] M[erces] como ha diaz q[ue], tendo noticia das más opinioins e obras de Baruch de Espinoza, procurarão p[or] diferentes caminhos e promessas retira-lo de seus mãos caminhos, e não podendo remedia-lo, antes pello contrario, tendo cada dia mayores noticias das horrendas heregias que practicava e ensinava, e ynormes obras q[ue] obrava, tendo disto m[ui]tas testemunhas fidedignas que depugirão e testemunharão tudo em prezensa de ditto Espinoza, de q[ue] ficou convensido; o qual tudo examinado em prezensa dos Sres. Hahamin, deliberarão com seu parecer que ditto Espinoza seja enhermado e apartado da nação de Israel, como actualmente o poin en herem, com o herem seguinte:

“Com sentença dos Anjos, com ditto dos Santos, nos emhermamos, apartamos e maldisoamos e praguejamos a Baruch de Espinoza, com consentim[en]to del D[i]o B[en]dito e consentim[en]to de todo este K[ahal] K[ados], diante dos santos Sepharim estes, com os seis centos e treze preceitos que

estão escrittos nelles, com o herem que enheremou Jehosuah a Yeriho, com a maldissão q[ue] maldixe Elisah aos mossos, e com todas as maldis[s]ões que estão escrittas na Ley. Malditto seja de dia e malditto seja de noute, malditto seja em seu deytar e malditto seja em seu levantar, malditto elle em seu sayr e malditto elle em seu entrar; não quererá A[donai] pedoar a elle, que entonces fumeará o furor de A[donai] e seu zelo neste homem, e yazerá nelle todas as maldis[s]ões as escrittas no libro desta Ley, e arrematará A[donai] a seu nome debaixo dos ceos e aparta-lo-a A[donai] para mal de todos os tribus de Ysrael, com todas as maldis[s]ões do firmamento as escritas no libro da Ley esta. E vos os apegados com A[donai], vos[s]o D[eu]s, vivos todos vos oje.”

Advirtindo que ning[u]em lhe pode fallar bocalm[en]te nem p[or] escrito, nem dar-lhe nenhum favor, nem debaixo de tecto estar com elle, nem junto de quatro covados, nem leer papel algum feito ou escrito p[or] elle.²⁷

Lembremos que esse *herem* não está assinado. A comparação com o de Prado e sobretudo com os que examinamos acarreta inúmeros comentários.

Primeiramente, o texto do *herem* de Espinosa combina-se a violentas maldições que não se encontram em nenhum dos *herem* que examinamos. Essas maldições não são forçosamente obra dos rabinos consultados. Com efeito, todas as execrações proferidas são tiradas, do espírito e mais frequentemente da letra, do fim do Deuteronômio e do segundo livro de Reis, textos conhecidos por todos os *Parnassim*. Assim, pois, inusitada de maldições mas também, e sobretudo pela primeira vez desde 1632 no que concerne o período que estudamos, convocação de uma assembleia. Pode-se notar em todos os *herem* uma semelhança. Sua árida banalidade lembra um inquérito policial associado a uma sanção rapidamente expedida em três ou quatro linhas. Ora, excepcionalmente, há leitura de um texto. A alocação começa assim: “Os SSres. do

²⁶ *Memórias do estabelecimento e progresso dos Judeos Portuguezes e Espanhoes nesta famosa citade de Amsterdam*, publicado por L. Fuks, R. Fuks-Manfeld e B. N. Teensma, *Studia Rosenthaliana*, vol. IX, n. 2, 1975, p. 60.

²⁷ Méchoulan cita o *herem* de Espinosa a partir do *Livro dos Acordos da Naçam*, ob. cit., fol. 408, e o traduz ao francês. Como antes (vide nota 25), fornecemos o texto original em português dado em *Spinoza et Juan de Prado*, ob. cit., p. 57-58; na sequência, quando de citações deste documento, seguimos o mesmo texto lusófono.

Mahamad fazem saber a V. Ms...”. Ela é excepcional, nunca foi sublinhada e demarca-se singularmente da formulação dos outros *herem*. Por que se queria dar tanto estardalhaço ao ato? Havia outras pessoas não pertencentes à comunidade presentes quando da leitura? Desejava-se politicamente que ela perpetuasse secos ecos por toda a cidade? Todas essas questões podem ser legitimamente colocadas, sem todavia receber respostas devido à ausência de documentos.

Em segundo lugar, é necessário observar também que o ato do *herem* insiste sobre heresias praticadas e ensinadas por Espinosa, tido por odioso zombador. Ao fim do texto recomenda-se aos fiéis nunca ler papel ou escrito de sua pena. Na falta de prova de que Espinosa já tivesse escrito textos que não nos teriam chegado, tais linhas mostram que o *Mahamad* tinha conhecimento de um ensino ou de discussões eventualmente associadas a notas.

Em terceiro, que significam essas “horrendas heregias”, “obras” detestáveis e “ynormes obras” alardeadas na formulação do *herem*? Pensamos, com I. S. Révah, que se trata de temas favoritos de livre-pensadores que já tinham sido assinalados à vigilância do *Mahamad* quando dos casos Uriel da Costa e Prado, a saber, o caráter não divino da Sagrada Escritura, a negação da Providência divina, a mortalidade e a inexistência de castigos e retribuições *post mortem*. A denúncia feita à Inquisição que I. S. Révah felizmente nos transmitiu²⁸ ensina-nos, com efeito, que o frei Tomás Solano y Robles conheceu Prado e Espinosa. Esse personagem afirma que eles haviam sido excluídos da Sinagoga pelo delito de ateísmo e estavam contentes de serem ateus – acreditavam em Deus de maneira filosófica e não religiosa –, ainda que a ajuda material da Sinagoga lhes tenha feito falta, bem como a comunicação com os membros da comunidade. O relato é datado de 8 de agosto de 1659. Por certo três anos se passaram desde que o *herem* contra Espinosa foi pronunciado, mas estimamos que essas opiniões subversivas relatadas em Madrid estavam na origem da ruptura. Tanto mais que Menasseh ben Israel lutava, desde 1632, contra todos que negavam o providencialismo, o caráter

divino da Sagrada Escritura, a imortalidade da alma e as recompensas e castigos *post mortem*²⁹. O combate evidencia a infiltração de teorias ímpias na comunidade judaica, infiltrações praticadas pelos recém-chegados da península ibérica que conheceu, na primeira metade do século XVII, uma crise subterrânea mas real de ateísmo. Lembremo-nos de algumas linhas de Lopes de Vega que, sob pretexto de denunciar o ateísmo, descreve todas as delícias desse fato, o que confirma a observação de Tomás Solano y Robles: “Ao passo que uma injusta liberdade guia seus sentimentos, o ateu não pode sentir sua perda se não a toma como tal. Para ele, a punição divina que exprime a cólera de Deus é apenas uma imagem e sua verdadeira explicação está nas causas naturais desse fenômeno. O ateu tomará como vãs e inconsistentes as ameaças do castigo do reino das trevas e como poéticas as delícias eternas dos Campos Elíseos. Nada perturba quem não crê...”³⁰. Dez anos antes do “caso Espinosa”, certo Yochanan de Leão foi atingido pelo *herem* devido a “enormidades contra a lei”, *herem* que foi revogado pouco tempo depois (fol. 294).

Uma outra observação se impõe no que concerne ao caráter laico do *herem*. O professor Touati com toda razão escreveu que “a excomunhão é um ato de autoridade laica: como no *Responsum* de Salomão ben Adret, trata-se do *qahal* (dirigentes laicos da comunidade); os rabinos são apenas consultados... [a excomunhão] entra então na categoria jurídica... dos compromissos assumidos pela congregação... Faz-se necessário observar que, apesar de sua formulação aterradora e de por vezes prometer ao excomungado o tormento eterno, ... a excomunhão judaica é apenas uma exclusão da comunidade com uma duração variável e não pronuncia rigorosamente nada no que tange à sorte da alma no Além, julgamento que o judaísmo deixa inteiramente nas mãos de Deus. Ela automaticamente perde o seu valor no instante do falecimento”³¹. É preciso, todavia,

²⁹ A quase totalidade das obras de Menasseh ben Israel tratam desses temas.

³⁰ A. Lopez de Vega, *Heraclito y Democrito de nuestro siglo*, Madri, 1641, p. 268.

³¹ Ch. Touati, “L’excommunication de Spinoza”, resumo de conferência, em *Annuaire de l’Ecole pratique des Hautes Etudes*, seção V, t. 80-81, pp. 221-223.

²⁸ Em *Spinoza et Juan de Prado*, ob. cit., pp. 60 e seg.

assinalar que Abraham Pereyra, cuja importância é desnecessário sublinhar, afirma: “com os sábios que o *herem* é uma doença que se infiltra até os ossos e que ganha a alma, pois muito depois da morte aquele que sofreu [essa sanção] não encontra repouso”³².

Na falta de conhecimento exato sobre a origem jurídica e o mecanismo do *herem*, Colerus está na origem de uma lenda que ainda persiste. Com efeito, para Colerus, seria “o velho Chacham Abuabh, rabino de grande reputação, que teria publicamente pronunciado a sentença de excomunhão”³³, a qual, segundo ele, seria a de *schamatta*. Duas observações se impõem. Primeiro, Colerus comete um pequeno erro ao fazer de um nome comum: *haham*, um prenome. *Haham* significa “rabino” nas comunidades sefarditas. Colerus reconhecia que, tendo procurado o formulário da “excomunhão”, não pode encontrá-lo. A partir daí, sua narrativa é suspeita como o é a afirmação da participação ativa de Aboab no caso.

Lucas está igualmente na origem de uma fábula que os melhores especialistas contemporâneos prolongam com ingenuidade, a da Sinagoga toda excitada contra Espinosa guiada por seu chefe Morteira³⁴. É assim que um bom historiador como Graetz não hesita em escrever: “Quando os rabinos ficaram convencidos de que Espinosa não mais se reconciliaria com a sinagoga, decidiram excomungá-lo. Aplicaram-lhe a mais pesada pena de excomunhão: o *herem*”³⁵. Kayserling³⁶, Second³⁷ irão na mesma direção, bem como outros autores. Para alguns dentre eles, Morteira tornar-se-á modelo de fanatismo estúpido e limitado, o vingador do rabinismo³⁸. Madeleine Francès o fará intervir junto às autoridades amsterdamesas para que banissem Espinosa a fim de melhor protegê-lo da zanga de seus

correligionários³⁹. Nem é preciso dizer que essa afirmação é sem fundamento textual. Morteira, grande rabino à época do *herem*, deve ter assistido, como seus colegas, à redação e talvez à leitura do *herem* decretado pelo *Mahamad*. Os rabinos nunca estavam em contato direto com as autoridades holandesas; só os *parnassim* eram reconhecidos como interlocutores.

É absolutamente certo, levando em conta a formulação do *herem*, que se propôs a Espinosa toda sorte de acordos para evitar o escândalo e que um prazo lhe foi concedido para aceitar o que se havia proposto a Prado⁴⁰. Lembremos também que Kasher e Biderman em seu artigo sublinham que decorre um mês entre a proclamação do *herem* e a exclusão definitiva. Por tal razão, rejeitamos totalmente a hipótese de um *herem* desejado e preparado para facilitar a tarefa de Menasseh ben Israel em Londres. Nisso seguimos sem reserva a análise de Y. Yovel⁴¹. Com efeito, o *Mahamad* de Amsterdã não tinha nenhum interesse, não mais que Menasseh ben Israel, em apresentar aos olhos do mundo cristão reformado e a Cromwell em particular uma comunidade que secreta livres-pensadores. A efervescência messiânica inglesa já seria perfeitamente suficiente para Menasseh ben Israel defender a causa do retorno dos judeus à Inglaterra. Por outro lado, o temperamento desse rabino repugnava naturalmente esse gênero de maquinações.

O *herem* de Espinosa deve ser desbastado de toda ambiência trágica. Como o mostrou Yovel, assiste-se ao choque de duas atitudes cuja sinceridade é absoluta. Se Espinosa desejasse, teria podido retirar-se em qualquer cidade vizinha amparado por um pecúlio fornecido pela comunidade ou ainda continuar a praticar exteriormente uma fé que não mais possuía. Espinosa porém recusou o compromisso. Rompendo com a religião de seus pais, Espinosa

³² *Espejo de la vanidad del mundo*, Amsterdã, 1671, p. 376.

³³ Spinoza, *Œuvres complètes*, ed. La Pléiade, Paris, 1954, p. 1510.

³⁴ *Ibid.*, p. 1547.

³⁵ *Histoire des juifs*, t. 5, Paris, 1897, p. 187.

³⁶ *Biblioteca española-portuguesa-judaica*, Nova York, 1971, p. 96: “Foi ele [Morteira] que ensinou e excomungou Ben. de Spinoza”.

³⁷ *La vie de Spinoza*, Paris, 1933. Ver cap. 5.

³⁸ Spinoza, *Œuvres complètes*, ob. cit., p. 1547.

³⁹ *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII^e*, Paris, 1937, p. 130.

⁴⁰ Em seu *Spinoza et Juan de Prado*, I.S. Révah ensina-nos que “... dois *parnassim* falaram com o dito Prado tentando persuadi-lo a consentir nisso [expatriar-se em ultramar com sua família] e afirmam-lhe que a comunidade ajudá-lo-ia com muita generosidade”(p. 29).

⁴¹ Art. cit., p. 50.

quer realizar um ato de universalidade. Estima que deve rejeitar o particularismo judeu que ele qualifica de egoísta. Contudo, havia sido ensinado a ele, e particularmente por Menasseh ben Israel, que não há no judaísmo vontade de apropriação exclusiva do favor divino.

No tocante aos membros do *Mahamad*, reconhecemo-lhes a vontade de cumprir uma missão que lhes surgia tanto mais necessária quanto lhes era lembrada pelos gritos das vítimas da Inquisição. De fato, em 3 de maio de 1655, Abraham Nuñez Bernal é queimado vivo em Córdoba e toda a comunidade de Amsterdã, à qual pertencem vários de seus parentes, render-lhe-á homenagem solene. Essa atitude do *Mahamad* é expressa com felicidade por Julien Weill nestes termos: “Os marranos vítimas da Inquisição estavam presos às suas crenças e aos seus ritos com um amor que os sofrimentos haviam exaltado ao extremo. Estabelecidos desde pouco sobre uma terra de quase-liberdade, punham-se a cumprir as prescrições de seu culto com tanto zelo e fervor agradecido que ostentavam paixão e rigor ao reprimir em seus pais todo sinal de retorno à religião infame. Que amargura para eles e que sobressalto revoltado ouvir tacharem suas antigas crenças de erros pueris e seus sacrifícios de quimeras! Deixando propagarem-se impunemente opiniões e repetirem-se atos que desconsiderariam isso que, aos seus olhos, tinha a dupla consagração de uma tradição reverenciada e de recentes e dolorosos mártires, eles acreditavam cometer uma falta capital, destruir por lassidão a paz e a estabilidade de sua comunidade, então respeitada e florescente. São considerações que todo biógrafo imparcial deve fazer valer com relação a uma medida aliás tão ineficaz quanto odiosa em si mesma”⁴².



⁴² “Spinoza et le judaïsme”, *Revue des Etudes Juives*, t. 49-50. Paris, 1904-1905, p. 170.

RESPOSTA ÀS QUESTÕES DE UM PROVINCIAL

PIERRE BAYLE

TRADUÇÃO DE MARCELO DE SANT'ANNA ALVES PRIMO *

CAPÍTULO XX. *Reflexão sobre a máxima dos Políticos que a Religião é a base da Sociedade. Quanto a diversidade de religiões é pernicioso ao Estado. Se o Papismo seria mais temido na Inglaterra que o Espinosismo. Passagem notável do Sr. Abbadie.*

[*Que os Políticos só vêem como o fundamento da segurança pública a Religião que lhes parece boa.*] Poderíeis objetar-me que os Políticos supõem ordinariamente como uma primeira verdade nas máximas do Estado, que a Religião é a base da segurança pública, & o pilar¹ ou o fundamento das Sociedades. Esta objeção foi examinada pelo Sr. Bayle em 1694. Vejais, por favor, o que (a)² ele respondeu & deixe-me acrescentar um pequeno esclarecimento. Não se deve crer que os Políticos falem assim da Religião em geral; eles só pretendem falar da Religião que lhes parece boa porque, para as outras, eles consideram-nas como uma peste no Estado, & e toleram-nas por pura necessidade ou aí tomando toda sorte de precauções. Aliás, é preciso que eles subentendam que a Religião que estabelecem & que supõem dever ser o fortalecimento da Sociedade não será exposta ao cisma, pois eles são muito persuadidos que não há situação mais perigosa ao Estado nem mais capaz de perturbá-lo, do que quando ele se eleva das Seitas. Não há aí partido a tomar sem algum triste inconveniente. Se elas são toleradas com uma condição vantajosa,

inspiram-lhe a audácia (b)³ de aspirar à igualdade, & depois à superioridade, o que seria somente uma fonte de animosidades & de divisões. Se elas são privadas de todos os empregos do governo, indispõem-se contra o Estado; elas lançam os olhos sobre qualquer estrangeiro, & e principalmente quando seus dogmas dominam em algum país vizinho. Massacrando-as, torna-se odioso & se enfraquece o Estado. Expulsando-as, enfraquecem-no ainda mais, porque os (c)⁴ exilados buscam a ocasião de se vingar. Forçando-os à profissão exterior da Religião dominante, fazem inimigos intestinos muito perigosos. Um Escritor muito hábil de Política bem observou há muito tempo. (d)⁵ Falando lucidamente dessas Reformas de Religião feitas à força, quase não saber-se-ia evitar este inconveniente, que aqueles que abandonam sua Pátria por não ter o livre exercício de sua Religião, não agitam o Céu e a Terra para aí retornar: & que aqueles que privam-se do exercício de sua Religião para não abandonar a sua Pátria, sejam de ordinário somente Inimigos escondidos, & Católicos Mascarados, que não farão o papel de súditos fiéis, que esperam que algum libertador se apresente para tirá-los da servidão.

[*A maioria sustenta com os Teólogos que aí deva ter somente uma.*] Seria fácil provar que a maioria

* Doutorando em Filosofia na Universidade Federal da Bahia e bolsista CAPES/PDSE. Os subtítulos em colchetes são baseados na edição das *Œuvres Diverses* de Bayle, 1737, t. III.

¹ No original “colonne”. (N. do T.).

² (a) Na *Adição aos Pensamentos sobre os cometas*, Resposta à minha objeção, cap. IV, p. 178, 2 col. (N. do A.).

³ (b) Ver no *Dicionário Histórico & Crítico* a nota C do artigo *Abdas*. (N. do A.).

⁴ (c) Balzac observa que, em seu *Aristipo*, pag. m. 68 “que os Príncipes recebem de braços abertos um Banido que tornou fácil a conquista de seu país. Quanto mais forte a razão eles ouvem um grande número de fugitivos que se oferecem a mostrar os caminhos & que asseguram que têm inteligências por toda parte, &c.”(N. e itálicos do A.).

⁵ (d) Silhon, 3 parte, do *Ministre d’État*, livro 4, cap.17, pag. m. 362. (N. do A.).

dos Políticos sustentando de um lado que o Estado não pode prescindir de Religião, sustentam por outro (e)⁶ aí deva ter somente uma Religião. Os Teólogos, em geral, conformam-se a esta ideia; eles confessam que a diversidade de Religiões é não somente um mal Eclesiástico, mas também um mal Político que é preciso evitar enquanto possível (f).⁷ Se eles possuem algumas vezes uma outra linguagem, é quando eles são o partido que pede para ser tolerado.

[Rigidez dos Presbiterianos da Escócia a esse respeito.] Não ignoreis que na Escócia não é permitido aos Episcopais fazer exercícios de Religião, & entretanto, sua Religião é a da Princesa que reina na Escócia. Estejais bem persuadido que se esta Rainha aí estivesse ela poderia, no máximo, celebrar o serviço divino segundo o título dos Episcopais que em sua Capela doméstica, & que se empreendesse celebrá-lo em algum Templo, ela encontraria novos (g)⁸ Ambrósios que a forçariam a desistir de suas pretensões. Eu não sei se vós ouvistes dizer que um grande Prelado da Inglaterra glorificou (h)⁹ os Prebisterianos na Câmara Alta do Parlamento, de que em algumas reuniões eles tinham antes escolhido serem privados da tolerância, que facilitar aos Papistas o meio de obtê-la. Poder-se-ia melhor assinalar por aí sua intolerância por certas Religiões & o julgamento que foi feito que elas são muito perigosas à República? Jamais se escreveu nada de mais forte e mais vivo contra o dogma da tolerância que o

que os Prebisterianos debitarão para combatê-la em meados do século XVII, quando não se tratava ou de tolerar a Igreja Anglicana já suprimida ou de tolerar o Papismo abolido depois de muito tempo, mas de conceder a liberdade de consciência à Seitas inimigas do Papado & de toda Hierarquia. É só ler as compilações de Sr. Lestrage (i)¹⁰ em seu *Não-Conformista Inglês*. Os Protestantes da Suécia & da Dinamarca fizeram certos STATUS REAIS em virtude dos quais se algum Luterano desses Países venha a se tornar Católico, ele perde todos os seus bens, seus Cargos & Condições, & mesmo a sua vida não está em segurança. Até os Reis desses Reinos estão inclusos nesta primeira & principal condição de ESTAR E PERMANECER SEMPRE LUTERANOS sem jamais tornarem-se Papistas nem pretensos REFORMADOS, & de jamais PERMITIR outro exercício que o LUTERANISMO.(k)¹¹

[Problemas que os Cismas causam em um Estado.] Eu não esqueço uma coisa a qual os Soberanos alarmam-se muito no surgimento de um Cisma, é que eles têm motivo de apreender que os Inovadores não dividem-se em muitas Seitas que, malgrado suas violentas disputas, reunirão todas as suas forças quando tratar-se-á de arruinar a Igreja que eles deixarão. Suas divisões, em caso semelhante, aumentam as confusões públicas sem que ela possa aproveitar da discórdia dos desertores. As disposições do homem em diversificar prodigiosamente a Religião não podem ser ignoradas. Temos em Santo Agostinho & em alguns outros Padres a lista das Seitas que formaram-se entre os antigos Cristãos. As que se formaram nos séculos seguintes não faltaram fazedores de catálogos. Por mais espantosa que possa ser a variedade dessas seitas, ela é infinitamente menos que a qualidade monstruosa de suas opiniões, que espalham no espírito uma desordem completamente vergonhosa à espécie humana & no coração uma corrupção abominável. Os efeitos dessas divisões de Religião não prejudicam pouco o Estado: cada seita se apaixona contra as outras, é uma fonte de animosidades que estraga o coração. Isto faz uma grande

⁶ (e) Ver Lipso *de una Religione adversus Dialogistam*. (N. do A.).

⁷ (f) Não é necessário indicar provas da intolerância dos Papistas. Ela é bastante conhecida, mas quanto às provas da dos Protestantes, eu remeto aos Capítulos 7 & 8 d e um livro impresso na Cracóvia no ano de 1616, intitulado *Petatus impacatus ad examen vocatus, Autore Lucio Vero Pacato Cosmopolitano* (isto é, Mathieu Bemous, Jesuíta Polonês) & à carta do Príncipe Ernest de Hesse ao Ministro de Charenton pp. 46 & 47, editado em Liège, 1663. Pode-se ver, no mais, sua réplica à Drelincourt, p. 285. Ver também acima I parte, cap. IX, no início. (N. do A.).

⁸ (g) Ver Sr. Fléchier *Histoire de Théodose liv. 3, n. 49 & seg.* os vãos esforços da Imperatriz Justine. (N. do A.)

⁹ (h) Ver a arenga do Sr. Bispo de Salisburi, no fim do livro intitulado *Relation des procédures au sujet du Bill de la conformité occasionelle*, impresso em Amsterdam, 1704. (N. do A.).

¹⁰ (i) É uma Obra a qual publicaram em Londres uma tradução Francesa, no ano de 1684, em 4. (N. do A.).

¹¹ (k) Réplica do Príncipe de Ernest de Hesse ao Senhor Drelincourt, pag. 261, edição de Liège. (N. do A.).

diversão dos cuidados que cada particular deve tomar do repouso & da prosperidade da República, & não permite que um Soberano dê toda a sua aplicação aos principais negócios do Estado. Ele tem necessidade de consagrar uma parte de sua vigilância a acalmar ou a prevenir as desordens dessas facções eclesiásticas. Asseguro-vos que os Príncipes da Alemanha que abraçaram o Luteranismo não foram mediocrementemente intrigados pelas disputas que elevaram-se entre seus Teólogos. As Ilhas Marianas & as outras (l)¹² que descobriram há pouco expuseram-se a este tipo de problemas?

[*Se a Inglaterra acharia melhor repovoar.*] Eu passo a uma questão que foi proposta ao Sr. Bayle no ano de 1694.(m)¹³ “Genebra corria uma maior perigo de perder a sua liberdade se uma parte de seus habitantes fossem zelosos pelo Papismo, & conduzidos por Monges do que se eles fossem indiferentes sobre o capítulo da Religião?” Proporei uma questão semelhante ao Sr. Bernard. Se a peste tornasse desertas algumas Províncias da Inglaterra, & que precisasse necessariamente escolher para repovoá-las ou uma colônia de Espinosistas ou uma colônia de Papistas bem provida de Missionários pela Congregação de *Propaganda*, acreditaria ele que o Parlamento da Inglaterra preferiria esta à aquela? Estou certo de que ele me responderá que não, & que seria o primeiro a condenar um Parlamento que ordenasse uma tal preferência. Não há Protestante na Inglaterra que não temesse mais problemas & mais desordens no governo se a nova tribo¹⁴ fosse muito zelosa pelo Papismo, do que se ela não se preocupasse nem com o Papismo nem com outra Religião.

[*O que o Sr. Abbadie responderia sobre tal questão.*] Pode-se adivinhar o que o Sr. Abbadie responderia sobre tal caso de consciência, porque em um livro que ele publicou quando era Ministro de uma Igreja Francesa em Londres no ano de 1693 ele sustentou (n)¹⁵ que a lepra, a ociosidade, a ausência, o emprego do poder

arbitrário, a impiedade, a crueldade, que tinham sido a causa do destronamento de certos Príncipes, eram razões menos fortes que a que tinha levado os Ingleses a destronarem Jaques II. Esta razão era seu grande zelo pelo Papismo.(o)¹⁶ *Quanto á precisar-se-ia que a impiedade pela qual depuseram Constantino Coprônimo não fosse tão certa como a superstição de Jaques II? Aliás, A IMPIEDADE FOI ALGUMA VEZ TÃO CRUEL COMO A SUPERSTIÇÃO? O Ateísmo derramou em todos os SÉCULOS TORRENTES DE SANGUE HUMANO? Um príncipe incrédulo, para ser incrédulo, é determinado à perda de sua pátria como um Monarca devoto, qui est factus pius & sceleratus eodem, & o qual a severidade chama-se Crudelitas nobiliata religione?* Em seguida, Sr. Abbadie mostra que a crueldade da Religião Romana ultrapassa todas as outras espécies de crueldade visto que ela é uma tirania necessária, universal, consumada, eterna & e completamente incurável. Sr. Saurin (p)¹⁷ teria adotado sem dúvida todos esses axiomas do Sr. Abbadie.

[*Se os protestantes temem mais os Ateus que os Papistas.*] Estou certo que de todos os Protestantes Franceses que foram banidos de sua Pátria não tenha, nem mesmo entre aqueles que foram menos maltratados pelos dragões, que não estejam prontos para assinar que valeria mais às Igrejas Reformadas da França terem um Rei espinosista & o qual todos os outros teriam sido espinosistas, que ter um Monarca cheio de zelo pelo Papado, & o qual a maior parte dos Súditos estariam animados pelo mesmo espírito. Efetivamente, se o Rei da França & todos os outros Súditos não tivessem tido nenhuma religião, eles pouco se preocupariam se os Huguenotes tivessem uma, visto que, de resto, ele os observasse afeitos ao Estado & perfeitamente submetidos às leis civis. Se consultássemos os Suecos que estabeleceram a pena de morte (q)¹⁸ contra os de sua Nação que

¹² (l) Ver acima Cap. XII, no início. (N. do A.).

¹³ (m) *Adição aos Pensamentos diversos sobre os Cometas*, pag. 91 (N. do A.).

¹⁴ No original “peuplade”. (N.do T.).

¹⁵ (n) Abbadie, *Defense de la Nation de Britannique*, p. 359, edição de la Haie. (N. do A.).

¹⁶ (o) *Id. Ibid.*, p. 360. (N. do A.).

¹⁷ (p) Ver o que ele disse do Papismo em sua resposta ao *Comentário Filosófico*, pag. 619 & seg. (N. do A.).

¹⁸ (q) Este fato explicado pelo Sr. de Meaux foi negado por alguns Autores refugiados. Ele foi provado em seguida. Vê-se aí uma nova Prova nas *Memoires du Chevalier de Terlon* p. 313, edição de Holl. Ver também p. 356 & conferir acima página precedente, 2 col. (N. do A.).

abracem o Papismo; se consultássemos os Dinamarqueses & os Suiços dos quatro Cantões Protestantes, todos eles nos responderiam que a tolerância do Papismo seria mais de se temer & mais perniciosa à seu Governo, do que a tolerância dos Espíritos Fortes, ou dos Incrédulos; de modo que a tese do Sr. Bernard, proposta não em termos capciosos & vagos, como ele a forneceu, mas em termos de precisão, seria logo esmagada pela multidão inumerável dos que protestariam que o Papismo é mais perigoso que o Ateísmo em uma Sociedade Protestante. Logo, é certo que os Papistas (*r*)¹⁹ parecem que têm tanto medo da seita de Lutero & da de Calvino como elas têm do Papado. Eles imaginam que elas são animadas por um zelo tanto mais furioso de destruir os Ídolos & o reino da Besta ou do Anticristo, que é um zelo fundado sobre as ordens do Apocalipse. Eles esmagariam então, por sua vez, a tese do Sr. Bernard: eles diriam que a tolerância dos Ateus seria menos perigosa que a dos Heréticos, porque estes seriam levados pela avareza & pelo zelo de Religião à se engordarem dos bens da Igreja, ao passo que os outros aí seriam levados, no máximo, pela avareza. Não é preciso duvidar que um Parlamento da Inglaterra & um Parlamento da Escócia compostos por Católicos Romanos declarassem incapazes de suceder à Coroa os ramos Protestantes da Família Real, como os ramos Papistas foram declarados incapazes por esses mesmos Parlamentos Não-Católicos Romanos. É só se lembrar da Liga, que não quis jamais reconhecer os direitos de Henrique IV enquanto ele foi da Religião Reformada.

[Porque o Cardeal Richelieu fez a guerra aos Reformados.] Estejais certo que a Côrte da França que agitara-se tão violentamente no século XVI contra os da Religião, estaria menos alarmada se, em lugar deste partido, fosse formado um outro, que não tivesse exigido nem Ministros, nem Sínodos, nem Templos, mas somente a liberdade de não assistir aos Divinos Ofícios, também pronto a se conformar às Ordenanças, a pagar os Dízimos, a dar esmola aos Religiosos

¹⁹ (*r*) Observeis bem que eu não pretendo dizer que eles tenham razão: falo somente do fato, tal como se pode ler nas obras de muitos Católicos Romanos. (N. do A.).

Mendicantes, a honrar os Eclesiásticos & a fazer tudo o que concerniria ao bem temporal do Estado, & a nada fazer que pudesse prejudicar a Catolicidade. Se um tal partido tivesse obtido Editos de tolerância, teria sido menos exposto à indignação dos Padres & dos Papistas zelosos; porque não teria pregado contra o Papa nem contra os Eclesiásticos, nem experimentado fazer perversões. Se ele tivesse obtido lugares de segurança, o Cardeal de Richelieu não incomodar-se-ia em tirar-lhes, como ele trabalhou com todas as suas forças em tirar dos Protestantes os que estavam entre suas mãos. Eu não examinarei se sua política foi boa (*s*)²⁰; basta-me saber que ele imagina que a França não podia nada empreender fora para o bem comum da Europa, enquanto eles formavam uma espécie de República no Reino, & que os Ingleses, naturalmente inimigos da Monarquia Francesa, sempre estavam prontos para fazer armamentos em favor dos Rocheleses. Ele acreditou que os descontentes, os espíritos confusos & facciosos seriam sempre formidáveis & que eles manteriam o Rei sob uma espécie de servidão, enquanto eles lisonjear-se-iam de excitar guerras civis de Religião. Assim, é certo que eles se perguntassem se eles eram bastante loucos para deixarem tomar a Rochelle. Ele não ignorava a vantagem que os Espanhóis tirariam de (*t*)²¹ que os da Religião eram tão poderosos na França, & (*u*)²² *ele não fingia dizer que a tomada da Rochelle não causaria menos lamento & mortificação a esses bons Católicos, que aos próprios Huguenotes.* Mais ele conhecia que estes eram opostos à indiferença sobre as matérias de fé, mais ele os temia. Todo mundo pende para um semelhante raciocínio.

²⁰ (*s*) Pode-se ver na vida do Padre Joseph, composta pelo Sr. Abade Richard, as razões que esse famoso Capuchinho empregara para persuadir de fazer a guerra aos Huguenotes. Noteis que o Sr. Jurieu, pag. 20, da *Politique du Clergé* confessara que “foi por uma sabedoria política que esse Cardeal tirara aos Huguenotes suas cidades de segurança. Ele via que era um Estado em um Estado & que essas cidades eram retiros de rebeldes & de descontentes.” Sr. Jurieu faz falar assim um de seus interlocutores, sem refutá-lo em seguida. Consulteis Silhon no cap. I do 3 livro da 2 parte de seu *Ministre d’État*. (N. do A.).

²¹ (*t*) Ver o Senhor L’Héritier em seu *Tableau Historique de la France*, pag. 239, 241-243. (N. do A.).

²² (*u*) L’Héritier, *ibid.*, pag. 279. (N. do A.).

[*Que os Protestantes das França achariam melhor ter a fazer com Juizes sem Religião do que com Juizes Católicos.*] Pois, se um Protestante da França pleiteando contra um Padre diante de Juizes Católicos, teria a liberdade de recusar quatro, não duvidemos que os Ministros não tivessem-lhe aconselhado recusar os mais fanáticos, & de bem atentar em recusar os que teriam sido suspeitos de Deísmo & de não ter outra regra interna que não o desejo de se passar por pessoas de honra. Ele aí não saber ter maior fonte de injustiças em uma Sociedade, em geral, (v)²³ que quando estando repartida em diversas Religiões, (w)²⁴ todos os Tribunais são ocupados pelos sectários da que tem mais aversão por todas as outras. Um dos principais frutos que os Protestantes da França se propuseram de se retirarem das guerras civis foi não ter de pleitear diante de Juizes que fossem todos Católicos. Eles acreditavam que sem isso perderiam todos os seus Processos quanto um Papista aí estivesse interessado. Teriam eles tido o mesmo medo, se lhes tivessem indicado Juizes que não fossem nem Cristãos, nem Maometanos, nem Judeus, nem Pagãos, mas bons Jurisconsultos, & Idólatras do que está em primeiro lugar? Mais se quisesse detalhar, mais mostrar-se-ia evidentemente que em caso de cisma & de parcialidades de consciência, a Religião é contrária ao repouso público. Mas, como imagino-me que vós não tenhais necessidade de um maior detalhe, contentar-me-ei em fixar-vos em três considerações gerais, que não se pode muito frequentemente mostrar quando se trata da matéria que discutimos aqui.

[*Se o Ateísmo causaria mais problemas em um Estado que duas Religiões opostas.*] Primeiramente, devei-vos considerar que quando há em um Estado duas Religiões as quais cada uma crê que a outra é inimiga de Deus & o grande caminho da condenação eterna, as animosidades tornam-se tão grandes que cada Seita imputa à outra (x)²⁵

²³ (v) Acrescente-se esta restrição porque exceções são conhecidas. (N. do A.).

²⁴ (w) Conferir o *Dictionnaire Hist. & Crit.*, na nota F do artigo *Grandier*. (N. do A.).

²⁵ (x) Foi a injustiça dos Pagãos contra os Cristãos como os Padres aí se lamentaram. Elmenhorit em seu Comentário sobre Arnóbio, pag. 2 & 3 indica vários Padres que refutaram essa censura dos Pagãos: & ele mostra também que os Cristãos aí serviram-se contra os Pagãos. (N. do A.).

de atrair sobre toda a Sociedade as maldições de Deus; a peste, a fome, as inundações, as tempestades, a perda das batalhas, &c. Então, a Seita que tem o ouvido do Soberano, não deixa de fazer-lhe seus protestos & de dizer-lhe que para fazer cessar esses flagelos de Deus, ele deve impedir que a heresia não seja mais pregada em seus Estados ou que a Idolatria não seja mais suportada. Ele render-se-á tão facilmente a esses protestos que será persuadido com todos os seus Teólogos que os Heréticos, ou os Idólatras, não estão de forma alguma de boa fé em seu erro, (y)²⁶ mas por um efeito de sua malícia; de modo que não é preciso mais desculpar suas blasfêmias & suas impiedades sob pretexto de pretensos direitos da consciência, como os homicídios cometidos por pessoas que estavam bêbadas. Que problemas, que desordens são a consequência de uma tal preocupação, que jamais recairá no espírito de um Espinosista!

[*Se os falsos zelosos, em fato de Religião, poderiam ser contidos pelos motivos que conteriam Espinosistas.*] Em segundo lugar, devei-vos considerar que as consciências tomadas de um falso zelo de Religião não podem ser contidas pelos móveis que um Espinosista. A razão, o respeito pelo Público, a honra humana, a feiura da injustiça o impedirão frequentemente de prejudicar o seu próximo. Mas um homem que se persuade que exterminando as heresias ele avança no reino de Deus (z)²⁷, & que ganhará um mais alto grau de glória no Paraíso, após ter sido admirado sobre a terra, coberto de louvores & de presentes, como o protetor da verdade; um tal homem, digo, lançará aos pés todas as regras da Moral & bem longe de ser freado por remorsos, sentir-se-á levado por sua consciência à servir-se de todos os tipos de meios para impedir que não se continue a blasfemar o Santo

²⁶ (y) Os Protestantes são tão rígidos aí como os Católicos Romanos. Pode-se julgar pelo Sr. Saurin, que estabeleceu eternamente esse princípio na Obra mesma que eles combate os intolerantes indignados. Conferir acima 2 Part. Cap. CLXXVIII, pag. 880, I col., no fim. (N. do A.).

²⁷ (z) Noteis que Jesus Cristo declara que os que matariam seus Discípulos, acreditariam render serviço a Deus. Ver o Evangelho de São João, cap. 16, v. 2. Ver acima o começo do cap. II da 4 parte desta Obra. (N. do A.).

nome de Deus & para estabelecer a ortodoxia sobre as ruínas da heresia ou da idolatria. Que destruições isto não causa em uma Sociedade! Poderiam elas serem temidas da parte dos Espíritos Fortes? Essas destruições aumentam pela resistência do partido que se quer oprimir & que, de seu lado, se (a)²⁸ persuade que pela glória de Deus ele deve fazer de modo que o perseguidor caia em ruína.

[O que o Chefe²⁹ de Montmorenci dizia das novas Religiões.] Em terceiro lugar, é preciso que observei-vos que a Religião dominante que se vê perturbada em sua possessão, não deixa jamais de dizer que os Inovadores são inimigos do Estado, & não tem menos em vista de aí mudar o governo temporal, que na doutrina Eclesiástica. *Tenho bastante vivido*, dizia o Chefe de Montmorenci, *para aprender que os Estados não mudariam de Religião sem mudar de forma & que, se os Calvinistas enfim obtivessem a liberdade que eles pretendiam, a Monarquia degeneraria pelo menos em Democracia.* (b)³⁰ Ainda que esta máxima não seja sempre conforme à experiência, não se deixa de servir-se para interessar os Soberanos pelo ciúme de sua autoridade em se opor às novas Seitas, & persuadem-lhe tanto mais facilmente que é provável que os cismáticos não abandonariam a Religião do Estado, se eles não se creem engajados pelo motivo de arruinar o império do Diabo & de estabelecer o reino de Deus. Logo, não há meio mais seguro de chegar a isso do que ganhar a autoridade soberana, foi preciso fazê-la passar por outras mãos mais favoráveis aos Inovadores que aqueles que a exercem segundo as antigas leis. É fácil compreender que uma tal disposição dos espíritos coloca um Reino em um estado violento,

porque um Príncipe que se persuade que os sectários são como os inimigos de sua pessoa & de sua prosperidade, como os inimigos de sua Religião, aplica-se em todas as suas forças para oprimi-los. Ele só pode conceber ódio contra eles, quando pensa que eles desejam a ruína de suas frotas & de seus exércitos, porque eles esperam que o infortúnio Público não permitirá que se persiga-os, nem que se dispense de abusá-los. [Cólera de Henrique II contra seus súditos Protestantes que estavam regojizados da batalha de Saint-Quentin.] Nada encolerizou mais Henrique II contra seus súditos Protestantes (c)³¹ que ter acreditado que estavam bem regojizados da batalha de Saint-Quentin, & que isso devia (d)³² engajá-lo a concluir com a Espanha (e)³³ o ignominioso Tratado de paz de Cateau em Cambrésis. Nada indigna mais o Papismo que crer que a morte trágica do mesmo Rei (f)³⁴ cobria-os de alegria, enquanto ela acabrunhava de tristeza os outros Franceses. As estrondosas desgraças que colocam em luto uma Nação são principalmente sensíveis a uma causa que se representa (g)³⁵ que os inimigos do Estado abandonam aos gritos de alegria mais insultantes & os mais soberbos. Entristece ainda mais imaginar que há na própria Nação uma seita que regozija-se secretamente das adversidades públicas. Credes, Senhor, que de tais coisas possam ser mediocremente perniciosas às Sociedades? [Porque Sélim quis matar todos os Cristãos de seu Império.] Sélim, após a perda da batalha de Lépante, tinha resolvido matar todos os Cristãos de seu império na Europa, porque ele ouviu que eles diziam que um certo prodígio que tinham visto era um presságio que Constantinopla em breve retornaria sob o poder dos Cristãos. Ele compreendeu que a desolação pública era sua alegria particular, & estava indignado por eles ousarem testemunhá-lo por esperanças insultantes. Eles quiseram puni-lo: afastam-no

²⁸ (a) Quando os Heréticos se revoltaram tantas vezes contra seus Soberanos legítimos, que eles fizeram livros condenáveis para justificar essas revoltas, que eles desolaram os Reinos através de tantas guerras sangrentas, arruinado tantas Igrejas, queimado tantos corpos de Santos, matado tantos Religiosos & Padres por crueldades bárbaras, como eles fizeram tudo isso para sustentar a sua Religião, não pensaram fazendo com que eles ofendessem Deus. Arnauld, *I Dissertation du Peché Philosophique*, pag. 34-35. (N. do A.).

²⁹ No original "Connétable". No Antigo Regime, era o Grande Oficial da Coroa, chefe supremo do exército. (N. do T.).

³⁰ (b) Varillas, *Hist. de Charles IX*, pag. 41. Ed. De Holl., 1686. (N. do A.).

³¹ (c) Ver a nota D de seu artigo no *Dictionnaire Histor. & Crit.* (N. do A.).

³² (d) Ver a mesma nota letra (l). (N. do A.).

³³ (e) Ver a nota C do mesmo artigo. (N. do A.).

³⁴ (f) Ver o mesmo artigo, nota O da 2ª Edit. (N. do A.).

³⁵ (g) Apliqueis a isso essas palavras da queixa de Davi sobre a morte de Saul: *Não digas em Gath, nem leves as novas às praças de Askelon, com medo de que as filhas dos Filisteus aí não regozijem-se, com medo de que as filhas dos incircuncisos aí não iluminem-se.* II livro de Samuel, cap. I, t. V, 20.

habilmente. (h)³⁶ [*Máxima dos Chineses contra os Missionários Cristãos.*] De resto, a qual faleiros é empregada na China contra os (i)³⁷ Missionários do Papa. Examineis, por favor, se aí deve-se ter mais respeito ao que afetam declarar, *que um dos principais artigos da Lei que eles ensinam, obrigando os súditos a serem perfeitamente submissos a seu Soberano, & à manter-lhe uma fidelidade inviolável, pode-se assegurar de sua fidelidade & da que eles não deixarão de inspirar a todos os seus discípulos.*(k)³⁸ Há muito tempo que a prática desse dogma dos Cristãos é muito negligenciada por toda a parte onde as forças não faltam-lhes.

Eu não saberia imaginar que aí tenha Políticos bem esclarecidos, bem intencionados, que considerando somente a segurança & a tranquilidade do Estado, não julgassem que não saber-se-ia desejar melhores súditos que aqueles que assemelhar-se-iam a alguns Povos da África, que sendo interrogados (l)³⁹ *qual era a sua Religião, responderam que ela consistia em bem obedecer ao Rei & a seus Governadores, & que eles não incomodar-se-iam com mais nada.* Estou persuadido que o Imperador da China conta mais sobre a fidelidade dos Letrados que sobre a dos Idólatras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAYLE, Pierre. *Œuvres diverses*. La Haye: Compagnie des Libraries, 1737, t. III.[1-2].

_____. *Réponse aux questions d'un provincial*. Rotterdam: Reinier Leers, 1707, t. IV. [versão fac-símile].



³⁶ (h) Ver as adições *alla terza parte delle istorie del Mondo* de Mambrino Roseo, liv. R ad ann. 1571, pag. m. 417-418. (N. do A.).

³⁷ (i) Eis o que eles publicam, pag. 144, 5 *Recueil des Lettres Edificantes & curieuses*. “Os Chineses recorrem a projetos de política & alguns são bastante simples para imaginar que venhamos a tramar mudanças no Estado, & por intrigas secretas, tornamo-nos mestres do Império. Por mais extravagante que seja essa suspeita houve, & é de temer que aí não tenha ainda pessoas capazes de concebê-la. Yam-quam siem, o terrível inimigo da Religião Cristã, que fez sofrer o Padre Adam Shall uma tão cruel perseguição & que queria envolver todos os Missionários na ruína desse grande homem, impusera-lhe este crime assustador. Esta acusação encontra dívida nos espíritos naturalmente suspeitos & cheios de sombras: & se a mão de Deus, por prodígios inesperados, não tivesse desconcertado o projeto deste ímpio, seria feito por nossa santa Lei & Predicadores que a anunciassem.” (N. do A.).

³⁸ (k) Ver a 6 Compilação das mesmas Cartas, pag. 140-141. (N. do A.).

³⁹ (l) *Voyage de Guinée* por Guillaume Bosman, carta 22, pag. 501-502. Edit. de Utrecht, 1705. (N. do A.).

RESUMOS DOS ARTIGOS

ESPINOSA E A QUESTÃO DO FUNDAMENTO DA POLÍTICA

ANDRÉ ROCHA

RESUMO

As interrogações sobre a questão da *fundação* na filosofia política moderna formaram-se no interior de duas grandes tradições. A tradição do humanismo cívico, tal como reformulado por Maquiavel, que pensa a fundação do político a partir de uma *lógica do poder* intrínseca à divisão social. A tradição contratualista, tal como reformulada por Suarez e Hobbes, que pensa a fundação do político como alienação dos direitos naturais, pela mediação do *contrato social*, para o Estado. A partir da caracterização dos traços gerais destas duas tradições, sugerimos que a teoria contratualista de Espinosa, no *Tratado Teológico-Político*, consiste num contradiscurso que realiza no interior do contratualismo de Hobbes como reposição da *lógica do poder* de Maquiavel. A síntese de Espinosa conduz a pensar as relações de imanência entre a lógica do poder e a lógica das instituições.

PALAVRAS-CHAVE

Política moderna. Fundação. Contratualismo. Lógica do poder.

ABSTRACT

The interrogations on the issue of the *foundation* in modern political philosophy graduated within two great traditions. The tradition of civic humanism, as reworked by Machiavelli, who thinks the political foundation from a *logic of power* intrinsic to social division. The contractualist tradition, as reformulated by Suarez and Hobbes, who thinks the foundation from alienation of natural rights, by the mediation of the social contract, to the State. From the characterization of general traits of these two traditions, we suggest that the contractualist theory of Spinoza, in the *Theological-Political Treatise*, consists of a contradiscourse that performs inside the contractualism of Hobbes a reposition of Machiavelli *logic of power*. The synthesis of Spinoza leads to think relationships of immanence between the logic of power and the logic of institutions.

KEYWORDS

Modern politics. Foundation. Contractualism. Logic of power.



SPINOZA E O SENTIDO

ELTON LUIZ LEITE DE SOUZA

RESUMO

A partir da etimologia de alguns termos do vocabulário de Spinoza, o artigo pretende fornecer uma interpretação do sentido desses termos à luz da articulação dos mesmos segundo um plano geral da obra. Assim, pretende-se mostrar que os termos *apetite*, *emendatio*, *modéstia* e *cupiditas* fornecem a consistência de uma obra cujo sentido foge a toda tentativa de redução analítica.

PALAVRAS-CHAVE

Etimologia. Interpretação. Sentido.

ABSTRACT

From the etymology of some of the vocabulary of Spinoza, the article aims to provide an interpretation of the meaning of these terms in light of their articulation according to a general plan of the work. We intend to show that the terms *appetite*, *emendatio*, *modesty* and *cupiditas* provide consistency of a work whose meaning eludes any attempt to reduce analytical.

KEYWORDS

Etimology. Interpretation. Meaning.

**A APROPRIAÇÃO DE BENS E A PROPRIEDADE A PARTIR DE SPINOZA:****APRESENTAÇÃO DE UMA HIPÓTESE**

JOÃO MAURÍCIO MARTINS DE ABREU

RESUMO

Este artigo trata da seguinte questão: há uma base filosófica para pensar a apropriação de bens e a propriedade a partir de Spinoza? A hipótese de que partimos é que a noção de *útil comum*, desenvolvida na *Ética* talvez forneça a chave conceitual para iluminar princípios de uma teoria da propriedade e da apropriação em Spinoza. Das dificuldades que se apresentam nessa articulação conceitual, talvez a principal esteja no fato de a teoria política spinozana envolver uma “racionalidade operante no centro das paixões” (Chauí), uma racionalidade que deve englobar a todos, virtuosos ou não – registro diferente daquele da *Ética*, que apresenta um árduo trajeto, que só uns poucos percorrem (*É.*, V, prop. 42 e esc.).

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Política. Útil comum. Propriedade.

RÉSUMÉ

Cet article se construit autour de la question suivante: est-ce qu'il a une base philosophique pour penser la propriété à partir de Spinoza? Notre hypothèse est que la notion d'utile commun, développé à l'Éthique, peut probablement fournir une clé conceptuel pour allumer principes d'une théorie de la propriété et de l'appropriation chez Spinoza. La principale difficulté avec laquelle on s'affronte est que la théorie politique de Spinoza se developpe chez une

“rationalité qui opère au centre des passions” (Chauí), une rationalité qui doit comprendre à tous, vertueux ou non – contexte différent de l’Éthique, où se présente un trajet pour peu d’hommes.

MOTS-CLÉ

Spinoza. Politique. Utile commun. Propriété.



LE DÉSIR ET LA PRUDENCE DES CORPS CHEZ SPINOZA. DE LA MÉTAPHYSIQUE À L’HISTOIRE

LAURENT BOVE

RESUMO

No artigo de Laurent Bove, o problema da liberdade é pensado a partir da ideia da complexidade do Real como relação. Então, uma coisa é uma realidade complexa e relacional, que afirma a potência infinita de Deus de maneira positiva e determinada. Sendo assim, o objetivo do artigo é articular a ideia de complexidade relacional ao esforço de alianças e de resistência capaz de afirmar a dimensão ativa dos “modos singulares” que nós somos.

PALAVRAS-CHAVE

Liberdade. Real. Relação. Modos singulares.

RÉSUMÉ

Dans l’article de Laurent Bove, le problème de la liberté est pensé à partir de l’idée de la complexité du Réel comme relation. Donc, une chose est une réalité complexe et relationnelle, qu’affirme la puissance infinie de Dieu de manière positive et déterminée. Ainsi, le but de l’article est d’articuler l’idée de la complexité relationnelle à l’effort d’alliances et de résistance capable d’affirmer la dimension active des “modes singulières” que nous sommes.

MOTS-CLÉ

Liberté. Réel. Relation. Modes singulières.



PROPRIEDADES E ATRIBUTOS DIVINOS NO BREVE TRATADO DE ESPINOSA

LUIS MARCELO RUSMANDO

RESUMO

Considerando o sentido que a tradição filosófica confere aos atributos divinos, impera observar que, em Espinosa, aquilo que cabe a Deus enquanto adjetivação ou predicação (como que é eterno, infinito, imutável etc.) não é um atributo divino, mas uma propriedade. Entre os atributos de Deus e suas propriedades há no espinosismo uma nítida diferença, e é no *Breve tratado* onde Espinosa mais a explicita. Este artigo objetiva, assim, apresentar e analisar as diferenças que Espinosa estabelece, nessa obra, entre os atributos e as propriedades de Deus, como forma de fundar um ponto de partida para a compreensão do estatuto ontológico dos atributos divinos, na sua filosofia.

PALAVRAS-CHAVE

Deus. Atributos. Propriedades. *Breve tratado*. Ontologia. Epistemologia.

ABSTRACT

Considering the sense which philosophical tradition gives to divine attributes, it is imperative to observe that, in Spinoza's philosophy, that which implies God as adjective or predicate (as eternal, infinite, immutable, etc.) is not an attribute, but a property. Between the attributes of God and its properties, in the Spinozism there is a clear difference and in the *Short Treatise* is where Spinoza more highlights it. The following article presents and analyses the differences that Spinoza establishes, in that work, between the attributes and properties of God as a way to establish a starting point for the comprehension of the ontological statute of divine attributes in his philosophy.

KEYWORDS

God. Attributes. Properties. *Short Treatise*. Ontology. Epistemology.

**CONTRAPONTO DA MULTIDÃO: DIREITO NATURAL, PRIMAVERA ÁRABE & OUTONO TUPINIQUIM**

PAULO DE TARSO DE CASTRO PEIXOTO

RESUMO

Este artigo apresentará, a partir do conceito de direito natural em Spinoza, os contrapontos de uma partitura escrita através de alguns movimentos da Primavera Árabe e das manifestações acontecidas desde o outono de 2013 no Brasil. A questão do direito natural nos levará à questão do mimetismo afetivo e dos seus efeitos para a constituição do corpo da multidão pela composição da experiência do comum. Nossa tentativa será a de compor algumas partituras em contrapontos através dos movimentos dos ventos libertários da Primavera Árabe e do Brasil, encontrando em suas polifônicas vozes algumas condições para as suas expressões/emergências.

PALAVRAS-CHAVE

Direito Natural. Primavera Árabe. Multidão. Manifestações no Brasil. Mimetismo Afetivo.

RÉSUMÉ

Cet article présentera, à partir du concept de droit naturel chez Spinoza, les contrepoints d'une partition écrite au travers de quelques mouvements du Printemps Arabe et des manifestations arrivées depuis l'automne 2013 au Brésil. La question du droit naturel nos amène à la question du mimétisme affectif et ses effets pour la constitution du corps de la multitude pour la composition de l'expérience du commun. Notre tentative sera de composer quelques partitions en des contrepoints au travers des mouvements de vents libertaires du Printemps Arabe et du Brésil, en trouvant en leurs polyphoniques voix quelques conditions pour leurs expressions/émergences.

MOTS-CLÉ

Droit Naturel. Printemps Arabe. Multitude. Manifestations en Brésil. Mimétisme Affectif.



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 parenteses: “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>. 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/m² da
RIPASA ® PARA O GT BENEDICTUS DE SPINOZA
EM MARÇO DE 2014.

Tiragem:
300 Exemplares