



**C** Revista **S**  
**CONATUS**

---

FILOSOFIA DE SPINOZA



# Revista **CONATUS** FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 8 - NÚMERO 15 - JULHO - 2014

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



© 2013 EdUECE/CMAF/GT BENEDICTUS DE SPINOZA



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



A Revista **Conatus** ESTÁ INDEXADA NO DOAJ - DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS:  
[HTTP://WWW.DOAJ.ORG/](http://www.doaj.org/) E NO INDEXADOR EBSCO PUBLISHING: [HTTP://WWW.EBSCOHOST.COM/](http://www.ebscohost.com/)



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

DISPONÍVEL TAMBÉM EM

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

SOLICITA-SE PERMUTA  
WE ASK FOR EXCHANGE

ON DEMANDE ÉCHANGE  
SOLICITAMOS EN CANJE

FICHA CATALOGRÁFICA PREPARADA PELA  
BIBLIOTECÁRIA THELMA MARYLANDA - 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



# **C** Revista **S** **CONATUS**

---

FILOSOFIA DE SPINOZA



**Revista Semestral publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA,  
vinculado ao CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE  
em co-edição com a EDUECE  
VOLUME 8 - NÚMERO 15 - JULHO - 2014  
FORTALEZA, CEARÁ**

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

VOLUME 8 - NÚMERO 15 - JULHO - 2014  
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**

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

**EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING**

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA  
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

**REVISÃO GERAL**

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

**IMPRESSÃO/PRINTING**

PÁDUA GRÁFICA - IMPRESSÃO DA CAPA E MONTAGEM

**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

revistaconatus@terra.com.br conatus@uece.br

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

VOLUME 8 - NÚMERO 15 - JULHO - 2014

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 8 - NÚMERO 15 - JULHO - 2014

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VOLUME 8 - NÚMERO 15 - JULHO - 2014

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

**EDITORIAL**

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, p. 9

**COMPLEXIDADE, CÉREBRO E VIDA POLÍTICA. DIGRESSÕES SPINOZISTAS**

DIMITRI MARQUES ABRAMOV E PAULO DE TARSO DE CASTRO PEIXOTO M. N., p. 11

**A NÃO JUDEIDADE DE BENEDICTUS DE SPINOZA**

JOSÉ FERNANDO DA SILVA, p. 25

**O INÍCIO DA RUPTURA ENTRE ESPINOSA E DESCARTES**

JUAREZ LOPES RODRIGUES, p. 47

**O PREJUÍZO DA AUTORIDADE RELIGIOSA PARA A CONSTITUIÇÃO DA VIDA POLÍTICA**

ROCHELLE CYSNE F. D'ABREU, p. 63

**O DESEJO E A PRUDÊNCIA DOS CORPOS EM SPINOZA:  
DA METAFÍSICA À HISTÓRIA**

LAURENT BOVE

(TRADUÇÃO DE ANTONIO CODINA E REVISÃO TÉCNICA DE ALEX LEITE), p. 91

**O SPINOZISMO DISFARÇADO DE LOCKE [PARTE 2]**

WIM KLEVER

(TRADUÇÃO DE VICTOR FIORI AUGUSTO, REVISÃO TÉCNICA DE FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA), p. 103

**RESUMOS DOS ARTIGOS**, p. 135

**COMO PUBLICAR**, p. 141



# EDITORIAL

*Mens tam quatenus claras et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas,  
conatur in suo esse perseverare indefinida quadam duratione,  
et huius sui conatus est conscia.*<sup>1</sup>

**BENEDICTUS DE SPINOZA**

**N**este primeiro número do ano de 2014 de nossa **REVISTA CONATUS - FILOSOFIA DE SPINOZA** estamos publicando quatro artigos e duas traduções de textos inéditos em português. Dos artigos, um veio do Rio de Janeiro, dois vieram de São Paulo e um de Brasília. Das duas traduções, uma veio da Bahia e a outra de São Paulo. Como de costume, os artigos e as traduções foram dispostos em ordem alfabética pelo primeiro nome do autor.

Assim, iniciamos nosso número com o artigo de **DIMITRI MARQUES ABRAMOV** e **PAULO DE TARSO DE CASTRO PEIXOTO M. N.**, que nos apresentam a perspectiva da complexidade em Spinoza a partir do conceito de Deus enquanto uma substância absolutamente infinita.

No segundo artigo, **JOSÉ FERNANDO DA SILVA**, apresenta sua refutação da tese de Geneviève Brykman que atribui a Benedictus de Spinoza uma essência judia (judeidade), apresentando e refutando as duas linhas de argumento de Brykman: (1) que o *Tratado Teológico-Político* e a *Ética* apenas mostrariam a perpétua luta interna de Spinoza contra sua judeidade e (2) que o *Tratado Político* e o *Compêndio da Gramática de Língua Hebraica* expressariam um movimento de reconciliação com sua condição judaica.

A seguir, no terceiro artigo, **JUAREZ LOPES RODRIGUES** analisa o momento de ruptura entre Espinosa e Descartes sobre o conceito de vontade, enquanto envolvendo a afirmação de graus de liberdade, a liberdade de indiferença e “a melhor liberdade”.

No quarto artigo, **ROCHELLE CYSNE F. D’ABREU**, a partir da consideração da filosofia de Espinosa como representando um importante contraponto à filosofia moderna, apresenta e descreve Espinosa como importante alternativa de produção de um novo discurso filosófico, emancipado da teologia.

**ANTONIO CODINA** e **ALEX LEITE** traduzem para o português o artigo de Laurent Bove no qual o problema da liberdade é pensado a partir da ideia da complexidade do Real como relação, visando 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.

---

<sup>1</sup> Tradução: “A mente, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida, e está consciente de seu esforço.” (*Ética*, Parte 3, Proposição IX).

Encerrando este número, **VICTOR FIORI AUGUSTO**, traduziu e **FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA** revisou a segunda e última parte da tradução para o português do texto de Wim Klever intitulado **LOCKE'S DISGUISED SPINOZISM (O SPINOZISMO DISFARÇADO DE LOCKE)**, da qual já publicamos a primeira parte no volume 7, número 13, de julho de 2013 da **REVISTA CONATUS - FILOSOFIA DE SPINOZA**.

Aproveitamos para pedir desculpas aos nossos leitores e colaboradores pelo período em que a **REVISTA CONATUS – FILOSOFIA DE SPINOZA** ficou fora do ar. Tal situação deveu-se à falta de profissionalismo e/ou de seriedade, por parte das empresas que hospedavam o nosso site e o “perderam” por duas vezes, tornando difícil e laborioso mantermos a revista online.

Aproveitamos também 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)**

# COMPLEXIDADE, CÉREBRO E VIDA POLÍTICA.

## DIGRESSÕES SPINOZISTAS

DIMITRI MARQUES ABRAMOV \*

PAULO DE TARSO DE CASTRO PEIXOTO M. N. \*

### 1.0 DA COMPLEXIDADE EM SPINOZA

Spinoza é o pensador da dinâmica da complexidade (BOVE, 2010b). A partir da perspectiva spinozista do Deus-Substância, poderemos compreender a questão da complexidade do real, de tudo o que existe, como a realidade única e identificável à natureza. Decorre desta perspectiva imanentista a correlação entre a noção de Deus-Natureza de Spinoza ao conceito de complexidade: Deus-Natureza sendo identificável a todas as coisas. Spinoza o define como Substância, ela mesma, constituída de uma infinidade de atributos. Deus, ou a Natureza, é composto de infinitos atributos e ele se produz, produzindo num só mesmo ato causal, por seus infinitos atributos, uma infinidade de coisas concebida como modos. Estes se expressam de uma infinidade de maneiras.

Por este prisma, temos uma perspectiva complexa mediante à ideia de Deus-Substância-Natureza, composta por uma infinidade de atributos que expressam os inúmeros modos de existência. Decorre desta perspectiva que as

modulações das essências da Substância Infinita são os modos, isto é, são as modificações ou maneiras de existir que são as determinações nos atributos da essência potencial da natureza. A necessidade desta natureza spinozana é a potência de um ato que não tem nem começo nem fim, que é um ato de auto-afirmação, de auto-constituição e que se constitui a partir da menor parcela da realidade. Bove (2010a) nos apresentará a parte pela qual Spinoza, pela carta quatro à Oldenburg vem dizer que se uma só gota de água pudesse ser aniquilada, toda a natureza é que seria aniquilada<sup>1</sup>.

Spinoza nos propõe, a partir de sua visão complexa do mundo e da vida, que a natureza se produz numa infinidade de modos, segundo uma infinidade de maneiras, e se uma pequena parte da natureza se aniquilar será o conjunto da natureza que se aniquilará. Spinoza nos indica que o mundo é um plano de composições. Uma gota de água não se aniquila na natureza: ela se transforma noutras possibilidades, em outros modos de ser.

Nesta esfera, a realidade da Substância-Natureza é uma realidade imanente: é um conceito da complexidade. Compreendemos o conceito de modo como a determinação da

---

\* Doutor em Ciências – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Laboratório de Neurobiologia e Neurofisiologia Clínica. Instituto Nacional Fernandes Figueira, Fundação Oswaldo Cruz. Rio de Janeiro, RJ.  
\* \* Coordenador da Universidade Livre – FUNEMAC – Macaé (RJ), Pós-doutorado em Filosofia – Universidade Federal do Rio de Janeiro e Université Paris-Est-Créteil – Paris XII.

---

1 “Ce qui se conclut réellement c’est que, si une seule partie de la matière était anéantie, tout aussitôt l’Étendue entière s’évanouirait, et cela je le professe expressément”. O que se conclui realmente é que se uma só parte da natureza fosse destruída, a extensão inteira da natureza seria destruída, e assim eu o digo expressamente (Spinoza, *Lettres*, 1966), (*nossa tradução*).

natureza, não existindo um modo qualquer simples. Qualquer modo é complexo e implica a complexidade do todo, complexificando este mesmo todo-natureza.

Bove (2010b) nos dirá que a partir de Platão há uma inquietude sobre a questão do diverso e da complexidade, do plural que, desde então, é preciso reduzir. A filosofia de Spinoza potencializa a ideia da multiplicidade, da complexidade do real.

Spinoza (2007) começará a parte 1 da *Ética*, pelas definições de causa de si – definição 1 -, coisa finita – definição 2 -, chegando pela definição 3 ao conceito de substância: “Por substância compreendo o 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”. Pela def. 6, Spinoza afirmará: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”. As definições 2 e 6 da parte I da *Ética* darão o tom do projeto ontológico spinozista: não existirá nada para além da substância absolutamente infinita. Existir algo para além dela seria uma contradição, uma vez que nada poderá existir duplamente com a mesma propriedade e atributo como se segue pela proposição 6 da parte 1 da *Ética*: “Não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo”.

O projeto spinozista da complexidade coincidirá a Substância absolutamente infinita com o conceito de Deus, consoante a proposição 14 da *Ética* 1: “Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância”. Spinoza dará seu “salto no pensamento”, ultrapassando a noção de um Deus enquanto uma substância divina, antropomorfizada e separada das coisas,

fazendo coincidir Deus-Substância-Natureza pelo corolário 1 da proposição 14: “Disso se segue, muito claramente, em primeiro lugar, que Deus é único, isto é (pela def. 6), que não existe, na natureza das coisas, senão uma única substância, e que ela é absolutamente infinita [...]”.

Decorre daí que tudo o que existe, existirá em Deus-Substância-Natureza, como podemos ver pelo Corolário 2 da proposição 14: “Segue-se, em segundo lugar, que a coisa extensa e a coisa pensante ou são atributos de Deus ou (pelo axioma 1) são afecções dos atributos de Deus”. E, ainda, pela propos. 15: “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido”. Desta forma, Deus-Substância absolutamente infinita, isto é, a Natureza é causa imanente de todas as coisas! Proceda daí, que Deus como substância única se exprime em seus atributos – pensamento e extensão –, exprimindo modos singulares. Nesta instância, nos encontraremos com a definição 5, ao início da *Ética* 1, que versará a respeito do conceito de modo: “Por *modo*, entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido”. Retomando a demonstração da propos. 15, encontraremos em Spinoza a concepção dos modos como afecções da substância absolutamente infinita:

Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância (pela prop. 14), isto é, (pela def. 3), uma coisa que existe em si mesma e que por si mesma é concebida. Os modos, entretanto (pela def. 5), não podem existir na natureza divina e só por meio dela podem ser concebidos. Mas, além das substâncias e dos modos, não existe nada (pelo ax. 1). Logo, sem Deus, nada pode existir nem ser concebido.

Pelo corolário da propos. 25 teremos uma exposição do conceito de modo, este sendo expressão da substância absolutamente infinita: “As coisas particulares não são mais

que **afecções dos atributos de Deus**, ou seja, modos através dos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada” (*negrito nosso*). Assim, a existência pertence à natureza da substância, como se pode ver pela proposição 7.

Spinoza virá ruir o projeto substancialista, dualista e criacionista, no qual se apoia Descartes, propondo a sua perspectiva imanentista de uma substância absolutamente infinita, ela mesma, não sofrendo nenhuma limitação. Proposição que redefine o conceito de Deus, complicando-o numa adequação imanentista e anti-anthropomorfizada: morte da ideia de um Deus que tem a imagem humana, ampliada e amplificada à sua máxima perfeição. Por sua vez, Spinoza arruinará a ilusão antropológica que define o homem por seu atributo pensamento. Ilusão de uma verdadeira teologia do “eu substancial”, tomado na aposta do seu engendramento fictício pelo atributo pensamento (VINCIGUERRA, 2009).

Spinoza nos indica o caminho para pensarmos, a partir da sua física dos corpos, sobre as questões ético-estético<sup>2</sup>-políticas. Spinoza é um pensador da complexidade (BOVE, 2010b). Spinoza nos apresenta, a partir de sua física, o que constitui a potência de agir de um corpo, sendo esta a sua capacidade de entrar em relação com os corpos exteriores de múltiplas maneiras, seja como causa dessa ação, seja sofrendo a ação desses corpos. O corpo é finito, é um modo da

substância-natureza. O corpo é infinito naquilo que há de possibilidades de ações, de desejos, o corpo é infinito na sua experiência finita.

O infinito ocorre no finito dos corpos: eles são simultâneos. O infinito é a composição complexa do esforço que cada corpo ao se conjugar com outros corpos finitos. Daí a complexidade composicional dos corpos, que é a manifestação do infinito em nós que somos finitos. Um corpo é um modo preciso e determinado de expressão da potência da natureza – os modos da natureza de seus afetos e desejos – que é absolutamente infinita. A complexidade de cada corpo expressa-se no seu esforço de insistir na existência, no seu esforço de perdurar, regenerando-se na relação com outros corpos, mantendo a sua complexidade. Aqui temos a grande relevância do papel da experiência na obra spinozista: somente em ato é que saberemos as nossas potências na relação com outros corpos.

Esta dinâmica de se compor com outros corpos será a lógica das trocas, uma ética complexa composicional dos corpos que afetam e são afetados de múltiplas maneiras, a um só tempo, modulando a sua existência e modulando a existência dos outros corpos. A dinâmica das composições com outros corpos nos levará à questão do processo permanente de regeneração e recomposição modal dos corpos, levando-nos à perspectiva da complexidade do cérebro e da vida política.

## 2.0 CORPOS, MODOS E RENEGERAÇÃO

Spinoza começará a parte 2 da *Ética*, apresentando a definição de corpo: “Por corpo entendo um modo que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa”. Uma vez que todo corpo será um modo, ele

<sup>2</sup> Peixoto (2013) apresentará a tese de que a física dos corpos em Spinoza tem uma dimensão estética. Bove (2013) afirma que a questão de uma possível existência entre a teoria dos corpos em Spinoza e a experiência estética coloca o acento efetivamente sobre a corporeidade, essencialmente, deslocando a questão estética, tal como tradicionalmente ela é sempre colocada, ou seja, que o fato mesmo de que em Spinoza tem-se uma teoria da arte a partir da produtividade da potência corporal. A teoria da arte a partir da produtividade da potência corporal faz explodir a questão estética tal como ela é colocada desde o século XVIII.

próprio, expressão da essência da natureza absolutamente infinita, compreenderemos que todo corpo será uma afecção-efeito, exprimindo a potência do atributo extensão. Pelo curso das definições, Spinoza trará pela definição 3 a apresentação do que entende por uma ideia: “Por ideia entendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante.”

Nesta esfera, teremos a **expressão modal** dos atributos pensamento e extensão, cada um, manifestando sua potência de maneira singular: potência de pensar e potência de sentir e imaginar. Desta maneira, compreendemos que os atributos – pensamento e extensão – são expressivos. A experiência da expressividade dos atributos em Spinoza será enunciada por Deleuze (2010) como unívoca: os atributos expressam-se de maneira singular, mas numa mesma voz, num mesmo sentido. Proposição da univocidade do ser que vem combater o paralelismo psicofísico de Descartes.

Em resumo, teremos a **expressão dos modos** do atributo pensamento de uma dada existência, compreendendo que o ser formal das ideias é um modo do pensamento, isto é, a sua potência de pensar, assim como teremos o ser formal do atributo extensão: como um determinado modo de sentir, isto é, o seu poder de ser afetado. E será pelos postulados da parte 2 da Ética que Spinoza definirá o que é o corpo humano, provocando a inauguração de uma física dos corpos para pensarmos os processos de regeneração e recomposição modal:

I – Pelo postulado I, Spinoza nos apresenta a perspectiva complexa e diversa do corpo humano composto por muitos indivíduos de natureza diversa, sendo cada um também altamente composto. Nesta esfera, já temos o enunciado para que possamos vislumbrar uma física-

composicional e complexa na qual e pela qual os heteróclitos corpos se compõem ;

II – Pelo postulado II Spinoza nos dirá sobre a singularidade de cada parte que compõe o corpo, considerando cada parte corpórea como um indivíduo ;

III – Pelo postulado III Spinoza nos apresentará a perspectiva física de onde o poder de ser afetado de cada indivíduo constituinte do corpo e, conseqüentemente, o corpo como um todo é afetado pelos corpos exteriores de muitas maneiras ;

IV – Pelo postulado IV Spinoza nos dirá sobre o processo contínuo de regeneração do corpo que, para conservar-se, tem necessidade de outros corpos, apontando para uma estetização e modulação dos corpos como efeito dos seus encontros ;

V – Pelo postulado V vê-se a física dos corpos no jogo entre corpos e, com efeito, a memória que se forma a partir dos traços e vestígios deixados pelos corpos exteriores no corpo afetado ;

VI – Pelo postulado VI Spinoza nos dirá sobre a possibilidade do corpo humano poder mover os corpos exteriores de muitas maneiras.

Podemos ver, pelos postulados precedentes, que um indivíduo é constituído por inúmeros indivíduos que o compõem. O indivíduo, na sua relação complexa com o mundo tem necessidade, para conservar a sua existência, de outros corpos: processo contínuo de composição e decomposição das suas partes constituintes que se esforçam em perseverar na existência. O corpo, compreendido como composto de infinitos conjuntos de indivíduos, tece a existência singular, modulados pela relação extrínseca com os outros corpos. A partir desta afirmação, temos as indicações do tecido

composto, ele mesmo, como uma determinada existência modulada pela força de afecção de outros corpos que lhe é exterior. Decorre daí que um indivíduo - enquanto experiência modal existente - será compreendido como um modo finito da substância absolutamente infinita.

Nesta instância, o ser existente - compreendido como uma realidade finita da substância infinita - modulará a sua existência pelas composições e combinações a que é capaz na relação com outros corpos. Deste jogo complexo de composições entre corpos, Spinoza afirmará pelo Postulado IV da Ética 2, como expomos acima, que: “O corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado.”

Uma vez que um indivíduo é uma afecção modal finita da substância absolutamente infinita, este mesmo indivíduo se complexificará pelo jogo composicional com outros corpos finitos, exprimindo-se ideias sobre a presença dos corpos exteriores, eles mesmos, envolvendo a existência deste indivíduo. Desta maneira, Spinoza, pelo Escólio do Corolário 2 da Proposição 45 da Ética 4, nos dirá:

Assim, servir-se das coisas, e com elas deleitar-se o quanto possível (não, certamente, à exaustão, pois isso não é deleitar-se), é próprio do homem sábio. O que quero dizer é que é próprio do homem sábio, é recompor-se e reanimar-se moderadamente com bebidas e refeições agradáveis, assim como todos podem se servir, sem nenhum prejuízo alheio, dos perfumes, do atrativo das plantas verdejantes, das roupas, da música, dos jogos esportivos, do teatro, e coisas do gênero. Pois o corpo humano é composto de muitas partes, de natureza diferente, que precisam, continuamente, de novo e variado reforço, para que o corpo inteiro seja, uniformemente, capaz de tudo o que possa se seguir de sua natureza e, como consequência, para que a mente também seja, uniformemente, capaz de compreender, simultaneamente, muitas coisas. Esta norma de vida, assim, perfeitamente de acordo tanto com nossos princípios, quanto com a prática comum.

Por isso, este modo de vida, se é que existem outros, é o melhor e deve ser recomendado por todos os meios, não havendo necessidade de tratar disso mais clara e detalhadamente.

Segue-se daí que um indivíduo é uma realidade finita que se tece infinitamente pelas composições com outras realidades finitas. Composições complexas que produzem a modificação da unidade existencial individual. Desta forma, cada indivíduo, enquanto modo finito da substância infinita, é modulado em suas partes constituintes, pela força de afecção de um dado encontro com os corpos exteriores. Estas misturas entre-corpos – entre o corpo polifônico e singular do indivíduo e os corpos exteriores – expressam a essência singular e em ato de uma dada composição entre realidades finitas – indivíduo e outros corpos.

Compreende-se, a partir do que enunciamos acima, que um indivíduo é uma realidade finita que se **singulariza infinitamente** pela força das suas capacidades de composição com outros corpos. Spinoza nos dirá pela definição VII, ao início da Ética II:

Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de tal maneira que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular.

O indivíduo, enquanto um tecido composto pela complexidade de outros indivíduos, ele próprio se produz numa individuação coletiva na relação com os corpos exteriores. Spinoza nos apresenta um conjunto teórico problemático para a superação da hipótese substancialista ou essencialista da existência humana. Spinoza produz a paisagem de um plano de composições no qual o indivíduo é considerado como uma

coisa singular e finita, a um só tempo modo extensivo e modo pensante, modulado pela força de afecção dos seus encontros. Nesta esfera, um indivíduo se definirá por sua diferença imanente. Diferença interna modulatória das suas partes constituintes [pois um mesmo indivíduo é constituído por inúmeras partes diferentes] que se singularizam pelas misturas com os corpos exteriores, sendo modulado, recomposto, reconfigurado, para devir em outras possibilidades existenciais, devir outros graus de realidade, outros poderes e desejos.

### **3.0 DO INDÍDUO COMO COEXISTÊNCIA ÀS CONEXÕES CEREBRAIS**

Um indivíduo será compreendido como coexistência, ou seja, se constituindo como um ser de coexistência. Daí o aspecto modal e complexo da existência: um indivíduo escreve a sua partitura existencial *com*. Ele coexiste com outros corpos para compor a sua própria existência. Daí a superação da lógica essencialista da natureza humana. Um corpo porta consigo as marcas/vestígios dos outros corpos nascidas dos encontros singulares e em ato com estes mesmos corpos. Decorre daí a perspectiva coextensiva dos corpos-indivíduos.

Esta é a condição prévia da existência singular. Um indivíduo, por definição, é um ser coextensivo. Ser coexistente, ser múltiplo, o indivíduo é, ele mesmo, multidão, enquanto experiência modal que singulariza suas partes componíveis, isto é, seus indivíduos-partes imanentes, na relação coextensiva com outros modos finitos da substância absolutamente infinita. Decorre daí que, por definição, o indivíduo é o fluxo composicional de relações, ele é relação! Se é relação, ele é uma política!

Uma vez considerado como coexistência, um indivíduo exprimirá no jogo das suas composições o seu grau de potência, exercendo-se na relação com outras potências. A potência como resposta de uma situação problemática na relação com outras potências, modulando sua realidade ao infinito. Desta forma, cada indivíduo, enquanto experiência modal finita da substância absolutamente infinita, é uma resposta a uma relação complexa, tecida pelas composições com outros modos finitos. No entanto, a complexidade modal dos indivíduos se expressa pelo permanente processo de regeneração das suas partes na relação com outros corpos. Assim chegamos à questão da complexidade do cérebro e das suas capacidades plásticas de modulação das suas partes constituintes através das experiências com outros corpos.

O cérebro é um corpo plural onde coexistem células, elas mesmas, constituídas de indivíduos-corpos plurais de moléculas. A sociedade é um corpo plural e polifônico de indivíduos. E o cérebro é um corpo plural, super-complexo, de bilhões de neurônios individuais, onde Caos e Ordem coexistem, manifestando a experiência conectiva das suas partes constituintes através de processos dissonantes e ressonantes que se estabelecem por emergência entre os bilhões de neurônios. Desta forma, o cérebro, a um só tempo, é constituído por bilhões de indivíduos que coexistem entre si. Este é um corpo plural, de indivíduos em coexistência, manifestando a integração, a interação, os conflitos e as conveniências a partir de sínopes imprevisíveis, de onde emerge sincronia e desordem. Este processo é não teleológico e não finalista : o cérebro aumenta a sua capacidade de existir a partir do grau de conexão que o corpo como um todo se permite afetar e a ser afetado por outros corpos.

O Caos, é uma propriedade da natureza que determina sua criatividade estabelecendo não linearidade às interações afetivas. Assim, trazemos o Caos como o protagonista da organização e composição processual de toda natureza. Vale assim, destacarmos o Caos como agente organizador da Natureza, notável em sua dinâmica, atuante em todos os seus níveis (átomo, molécula, corpo, cosmos) e nas dimensões social, psíquica e física (biofísica e bioquímica) que manifesta criatividade dentro das conexões emergentes dos processos de auto-organização, dada a sua não linearidade e a sua sensibilidade às mínimas perturbações (GLEICK, 1985; PRIGOGINE, 1996). Decorre daí o cenário teórico que legitima o paradigma universal para os processos caóticos de transformação modal com emergência de padrões complexos de ordem nas coletividades, das células do cérebro aos indivíduos da Cidade. D

Descreveremos brevemente as propriedades do sistema nervoso que substanciam por extrapolação a proposição de uma possível sociedade complexa. O sistema nervoso é composto por quase cem bilhões de neurônios. Cada neurônio é uma célula viva detentora de propriedades especiais: é adaptativo (altera sua forma e função conforme demandas do meio) e também é um integrador não linear de informação, capaz de produzir respostas funcionais diferentes em decorrência do seu estado, impresso em si pelas condições do meio ambiente (MOURÃO e ABRAMOV, 2010, KANDEL et al., 2000). Este estado e estas respostas são de natureza elétrica manifestando sua densa arborização fractal de prolongamentos radiais, dendritos e axônios. Esta população de células arboriformes habita o encéfalo, medula, gânglios espinhais e viscerais. É de sua natureza a geração de impulsos de energia elétrica. Existem inúmeras espécies de neurônios. O

comportamento elétrico de cada uma tem ritmo, intensidade e modos característicos. Contudo, cada neurônio se comporta como um indivíduo, sensível ao seu entorno, produzindo pulsos elétricos em ritmos, intensidades e modos individuais, conforme suas experiências particulares.

Sobre o cérebro comandar o corpo, surgira outrora a ideia de que o primeiro comanda o segundo. Mas, na verdade, não há comando ou hierarquia. São padrões dinâmicos que emergem e organizam os comportamentos e funções do sistema (KELSO, 1997). Porém, as multidões de corpos do cérebro e do restante do organismo se misturam na malha complexa de conexões. O cérebro é um indivíduo-coletividade na relação com outros indivíduos-coletividades do corpo, que interagem e se inter-modulam. E, no cérebro, não há homúnculo que o explique. O que há é a experiência política : correlações e experiências múltiplas de uma coletividade emergente. O cérebro em si é uma coletividade democrática que gera a si mesmo como parte da complexidade que é um indivíduo.

Os neurônios do sistema nervoso estabelecem até um milhão de conexões elétricas com milhares de outras células através de suas arborizações. Por essas, os neurônios transmitem uns aos outros seus estados (ritmos, intensidades e modos). Eles compõem entre si uma rede afetiva, onde os impulsos elétricos afetam seus estados funcionais mutuamente, em diversos níveis de organização e complexidade. Ora as coletividades de neurônios individuais se sincronizam, ora se dessincronizam, produzindo respectivamente ressonâncias e dissonâncias entre si, manifestando transitoriamente estados macroscópicos de ordem, ou não. Entende-se que estes estados de ordem, dinâmicos e

distribuídos por regiões segregadas do cérebro, se correlacionam aos estados cognitivos, às imagens mentais, ideias e comportamentos. Cada célula aparece em conveniência com as demais, porém sem perder sua singularidade funcional. Emerge daí uma polifonia unívoca. Esta é a experiência plástica do cérebro onde pode-se compreender a comunidade de indivíduos-neurônios que se comunicam, se afetam, para mais ou para menos, a partir da experiência em ato com a vida, com outros corpos, com as afecções dos vestígios dos outros corpos que cada indivíduo porta consigo. Por este caminho, compreendemos que cada neurônio é um indivíduo, um modo que se modaliza na e pela experiência com outros indivíduos-modos neuronais. A conexão entre os modos neuronais poderá constituir uma comunidade a partir da sua interatividade. Sévérac (2005) nos dirá que a comunidade entre os modos será o que dará a organização de suas relações, contribuindo para a possibilidade ética de suas atividades<sup>3</sup>. E esta atividade, esta ação entre os modos será compreendida como *interatividade*. A ação entre os modos produz uma comunidade de esforços, exprimindo suas potências na relação com os outros corpos. Uma vez que a complexidade de um modo neuronal persevera, diferentes padrões de ordem emergem em coexistência, com os mesmos neurônios produzindo harmonias existenciais em diversas coletividades simultaneamente. Ao mesmo tempo

que há a diversidade polifônica de expressões no coletivo, também há ressonância e sincronismo coletivo, que são os padrões transitórios de ordem. Aqui temos o cérebro exercendo, singularmente e em ato a sua complexidade. O cérebro é uma verdadeira polifonia, onde cada célula compartilha dinamicamente informação com outras células para que possam compor uma ressonância particular, transitória no tempo e no espaço, comparecendo como parte de um estado coletivo e expressivo. Assim, dentro da multidão de vozes dessincronizadas, emergem, dinamicamente, vozes circunstancialmente em ressonância, pela ativação diferenciada das conexões entre estas células. Grandes multidões formam inúmeras composições complexas. Grandes multidões modais neuronais são polifônicas, formando uma partitura de vozes em contrapontos, mas, guardando a singularidade dos seus indivíduos [os neurônios, eles mesmos].

O que precede se correlaciona com o que apresentamos pela primeira seção quando afirmamos, a partir da perspectiva da complexidade spinozista, que um indivíduo é uma realidade finita que se tece infinitamente pelas composições com outras realidades finitas. Decorre deste jogo de afetações entre os modos a emergência de composições complexas que produzem a modificação da unidade existencial de cada modo neuronal e, por conseguinte, a modificação, recomposição do cérebro em novas ordenações conectivas, a partir da capacidade de interações entre suas partes na relação com os corpos exteriores.

Da intensidade com que os neurônios se afetam mutuamente, correlações são estabelecidas quando há sincronismo entre eles. Na dependência do grau e tempo de sincronismo, as conexões entre essas células são tonificadas por plasticidade bioquímica

3 A partir de diálogos com o Pf. Pascal Sévérac (2015), este nos afirma que na língua francesa a palavra agir tem uma significação particular, diferentemente da palavra fazer (*faire*). Agir é uma ação interativa não teleológica, não finalista, isto é, é um agir que se faz a partir da comunidade de desejos, de interesses, vertidos à construção do comum. No entanto, o fazer é teleológico e finalista, considerado como o cumprimento de algo pre-definido, preestabelecido. Desta forma, os neurônios *agem como uma comunidade modal na direção de uma resposta em comum* a partir das afetações que sofrem na relação com os outros corpos.

ou mesmo estrutural (novas sinapses). Do contrário, a assincronia, as conexões respectivas se enfraquecem. Circuitos mais estáveis vão sendo estabelecidos a partir da experiência livre das células neuronais, e certos padrões emergentes de ordem podem se tornar mais prováveis e frequentes. São nossas memórias, as coisas que aprendemos e podemos evocar facilmente. Nesta experiência o cérebro funciona de forma complexa onde a ação entre os modos neuronais funcionam como uma comunidade ativa de comunicações, de afetações que os modulam através do processo contínuo de regeneração, como vimos pelo postulado IV da parte 2 da Ética.

No entanto, a hiperssincronia pode se estabelecer. A plasticidade direciona a uma trama de conexões de maior rigidez. E os estados macroscópicos de ordem [de tão prováveis] se tornam estáveis. O sistema perde complexidade, ruminando infinitamente o mesmo estado, a mesma imagem fragmentada, ou a mesma ideia ou modo de ser. Eis um processo de desvitalização. Por outro lado, da assincronia nenhuma dinâmica emergeria no macrocosmo. Contudo, há a hipersincronia fisiológica. Compreende-se que a hiperssincronia de uma massa muscular, constituída por milhares de indivíduos celulares, é o efeito de contração em uníssono ao comando de um único neurônio, formando uma unidade neuromuscular de disciplina e ordem absolutas. Ao invés de uma expressão polifônica, o arco reflexo expressa uma resposta monofônica pelo comando de um só neurônio, indiretamente estimulado quando percutimos um martelo no joelho e uma contração estereotípica se observa na coxa. Na peça muscular não vê-se a expressão polifônica dos indivíduos que compõem o cérebro, mas, sim, a expressão de uma massa que responde a uma única ordem.

#### 4.0 COMPLEXIDADE E VIDA POLÍTICA

Spinoza é o filósofo-físico-artista das composições complexas. Filósofo da física das relações complexas entre os indivíduos que os movimenta para a experiência de uma vida política vitalizada, rica e que se inscreve e se escreve historicamente, pela experiência. Daí, vemos que a política spinozana vem expressar que o *político*, a experiência política, se dá em relação. Será na coexistência com a diferença, com a diversidade de gentes e de comunidades que o político se tece numa *antropolítica*. A política é filha da complexidade dos corpos, das paixões, das ideias, dos imaginários que se ligam. Será nas tensões e através de um certo espírito conflitual que veremos sempre, no instante singular e em ato do presente, as capacidades de combinação entre os indivíduos para vermos brotar o espírito da *Res publica*, da coisa pública. E, através deste jogo composicional das potências dos '*conatus individuais*' que se entrelaçam e se conectam em cada encontro, formando uma partitura de ideias, de desejos, de sonhos, de projetos, de afetos, que vemos as expressões do corpo multitudinal. Apesar das diferenças, dos inúmeros pontos de vista, algo em comum faz ligar o grande corpo coletivo.

A correlação que pretendemos entre a dinâmica complexa cerebral e a vida política é movida pela perspectiva spinozista da comunidade de afetos e ideias que se formam quando estes estão em ressonância, mantendo, efetivamente, a singularidade de cada indivíduo. Assim a multidão de desejos se formam através de algum afeto comum, de algum interesse comum. E Spinoza, pelo artigo 1 do Capítulo 6 do Tratado Político, nos dirá 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.

Dado que os homens, como dissemos, se conduzem mais pelo afeto que pela razão, segue-se 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 que por uma só mente.

Nesta linha de pensamento, Spinoza dirá pelo artigo 15 do Capítulo 2 do Tratado Político que “quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direito têm todos juntos”. Esta ideia nos encaminha a pensar a questão da afetividade como condição peremptória para a duração e consistência do ‘*conatus coletivo multitudinal*’ enquanto um corpo político complexo. Uma comunidade carnal se forma a partir das conectividades afetivas que se esforçam em manter as ressonâncias entre si.

Pôr-se de acordo, numa perspectiva spinozista, não é concordar com tudo, mas, sobretudo, poder se permitir participar das tensões que caracterizam a dinâmica de composição do corpo coletivo, da comunidade formada pelos interesses comuns. Pôr-se de acordo será, apesar das divergências, dos conflitos, não deixar que o corpo coletivo se desagregue, buscando recompô-lo e agregá-lo para que não ocorra a sua destruição. Será pensar que os conflitos se dizem de alguma questão comum. Construir saídas em conjunto, através das capacidades de combinação das potências criativas da imaginação, das potências afetivas e ideativas, é o grande desafio. Assim, como a multidão neuronal é polifônica, é diversa e plural, a multidão constituída por indivíduos singulares vem expressar e movimentar de modo vital a vida política da cidade.

O corpo da multidão [quer seja dos modos humanos ou dos modos neuronais]

para durar na existência, precisará conservar proporções de movimento e repouso das suas partes constituintes para não se desagregar. Por este prisma, quando a potência da comunidade de indivíduos se dirige às combinações comuns, *aumentando a sua potência de agir*, ela se reforça e é estimulada a consistir como corpo político, como um só corpo, como um corpo que expressa as suas potências vitais em ato. Um só corpo já é a expressão da complexidade: ele é formado por inúmeros indivíduos, o corpo é multidão, o corpo é uma política, o cérebro é uma política. Temos aqui a dinâmica tensional de uma política modal dos corpos. Política modal das tensões que são imanentes ao próprio corpo, isto é, através das diferenças de cada parte que o constitui e, com efeito, dos conflitos que emergem entre o corpo e os corpos exteriores. Vemos, por este prisma, a multidão de corpos exteriores em conectividade com a multidão de partes que constituem o indivíduo e que, por seu turno, vem nos encaminhar ao plano político das trocas afetivas, ideativas e desejantes.

Apresentaremos o conceito de sujeito de contrários para complexificar a questão das tensões que se dão entre a multidão de partes que compõem o corpo humano e na relação com os outros corpos exteriores (BOVE, 2010a). As partes do corpo são tão distintas umas das outras, concorrendo na reunião das suas potências para dar a sua consistência e unidade. Bove nos diz que é a positividade do conflito no plano corpóreo existencial - através das comunicações das partes distintas do corpo que perseveram, que se comunicam, entrando em tensões - que produzirá o circuito das potências. Um circuito das potências engendrado pelas diferenças! Aqui vemos que a questão do sujeito dos contrários, isto é, da diferença imanente ao próprio sujeito, nos indica que ele mesmo já é uma multidão, ele é

uma política. O sujeito de contrários é a afirmação política imanente. Os contrários já existem no corpo, mas suas potências podem dialogar para não serem destrutivas, para não esclerosarem a consistência vital do corpo [a paisagem da multidão neuronal que é afetada pela relação com os corpos exteriores é reveladora]. Desta forma, afirma-se as suas diferenças que podem convergir as suas potências em nome do grande interesse comum: a conservação do corpo, a ampliação das suas potências de afetar e de ser afetado e, por sua vez, buscando se aproximar daquilo que convém e se distanciar daquilo que possa ser destrutivo. As diferenças corpóreas vêm ganhar a sua grande consistência e reunião pelo *esforço-conatus* que é a pura positividade da vida e que tece a composição e recomposição do sujeito de contrários. A paradoxalidade do existir já é afirmada na condição política tensional entre as partes constituintes do corpo que estão em relação.

Decorre daí que o corpo é paradoxal, a vida é paradoxal, somos, em nós, uma multidão de partes que entram em acordo, se contrapõem, se desacordam, se conflitam, se apaziguam, numa relação de movimento-reposo-velocidades e lentidões dependendo das condições que estas partes sejam colocadas em jogo! Este é o campo dos conflitos, onde a liberação daquilo que está indeterminado são moduladas e articuladas umas com as outras. Por sua vez, através do jogo tensional e composicional político entre as forças externas na relação com a multidão das partes constituintes dos indivíduos, teremos trocas que podem regenerar estas mesmas partes, como vimos pela primeira seção.

Vemos que a multidão de forças do mundo coexiste com a multidão de partes constituintes de um indivíduo. Quando estas multidões encontram ressonâncias - pontos comuns nascidos das suas contradições- o

processo de regeneração acontece, formando um corpo mais potente. Quando as divergências entre estas multidões se acentuam em demasia, a desagregação é inevitável.

A grande virtude estará dirigida às composições possíveis para fazer durar o corpo da comunidade de indivíduos – considerado também como o sujeito de contrários - naquilo que o fortalece, naquilo que possa nutri-lo, na reunião das suas potências vertidas à busca daquilo que é comum. Este esforço de tender à conservação do corpo político coletivo se diz do desejo fazer durar a fonte de alimento que regenera e fortifica cada um dos '*conatus individuais*' e que dão corpo ao '*conatus coletivo*' que faz reunir numa só potência a diversidade social. A vida política ganha a sua mais alta significação quando indivíduos singulares se reúnem para compor uma comunidade complexa de desejos, afetos e ideias. E esta reunião não é sempre harmoniosa.

Movidos pela inspiração spinozista vemos que o princípio de conflitualidade – das tensões entre as diferenças - e o princípio de resistência – de não se submeter a uma outra potência- andam juntas. Retomando o artigo 13 do capítulo 2 do Tratado Político de Spinoza, veremos que “se dois se põem de acordo e juntam suas forças, juntos podem mais”. Aqui temos a apresentação do processo de afirmação das tensões e do campo de conflitualidades e do direito de natureza. Seguindo o artigo acima este nos dirá que, a partir das uniões destes corpos-potências, eles juntos “consequentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos”.

Associados aos princípios de conflitualidade e de resistência teremos, por sua vez, o princípio de aliança que é correlativo da reunião

das potências em nome de uma *práxis communis*, isto é, de uma prática comum, de uma comunidade heteróclita comum, na qual e pela qual as partes de um corpo ou indivíduos diferentes se associam, agregando suas *potências-conatus* em nome de um interesse, por sua vez, comum. Assim um corpo – individual ou coletivo - só se faz ‘corpo’ através das tensões, das resistências e das alianças que serão capazes através do encontro com, pelo menos, um afeto comum como vimos pelo artigo 1 do capítulo 6 do Tratado Político.

Decorre daí que a o corpo polifônico [quer seja da comunidade cerebral, quer seja da comunidade de indivíduos numa cidade] precisará de um mínimo de afetos comuns para permanecer agregado. Este equilíbrio dinâmico e metaestável do corpo da multidão não para de se fazer e de se refazer, uma vez que ele é constituído dos ‘*conatus individuais*’ que, em muitas vezes, concorrem em direções opostas aos interesses comuns ou, ainda, não entrando em concordância, em conveniência, com os caminhos sentidos e pensados pelo corpo majoritário do corpo coletivo. Mas, o direito que nasce da potência coletiva, potência dos afetos e das ideias, nasce, ele mesmo, na direção daquilo que poderá fortalecer o seu corpo e não o seu contrário. A univocidade da multidão de desejos, de afetos e ideias faz o seu elogio à cidade, à vida política, em inúmeras vozes que compõem a própria partitura cidadina. *Union corporum, concatenatio idearum*: união de corpos e paixões, concatenação de ideias para dar a consistência aos desejos e interesses das comunidades, dos povos e nações. A univocidade da multidão aparece como o corpo singular, e em ato, na eternidade do presente, como a composição do múltiplo, dos ‘*conatus singulares*’ que compõem os diversos contrapontos da sinfonia público-política.

Uma vida política complexa, como a democracia, não admite um comando de representantes. Representantes, mesmo que instituídos pelo voto, controlam massas humanas como células neuronais controlam massas musculares, em sistemas de pouca complexidade, assim vê-se poucas potências de transformação de seus modos de ser.

Uma vida política complexa é uma gestão política modulada organicamente pelas tensões que emergem de coletivos na sociedade. No balanço criativo das transições de ordens emergentes, cada homem é um músico da *orquestra política sem maestro* [todos podem reger e serem regidos por todos], executando ora uma nota que lhe é desejo em ressonância tensional com seus pares, mas sem perder jamais o seu timbre único, ou seja, a sua singularidade. E é pela experiência de ampliar o seu poder de ser afetado pela polifonia das vozes, das melodias de desejos e pelas partituras de ideias em contrapontos que a vida política se tece de maneira potente e complexa. Uma vida política onde o conflito, a polêmica, as tensões dão o movimento necessário para o permanente processo de recomposição, de regeneração e vitalização do corpo político.

A democracia representativa, nas suas diversas manifestações, é o paradigma político da grande parte dos estados do mundo ocidental. Contudo, a democracia ganha a sua alta significação quando é a manifestação dinâmica da composição contrapontística entre os poderes constituídos e o poder instituinte, a sociedade. O estado representativo não pode ser considerado como uma dinâmica complexa, orgânica à sociedade enquanto um sistema caótico e passional que se auto-organiza pelas conexões entre seus indivíduos. Caótico devido a não-

linearidade passional dos homens, pois a política se funda nas paixões, conforme Spinoza nos diz no seu Tratado Político. A experiência política complexa reúne um coletivo de heteróclitos indivíduos, circunstancialmente sincronizados em algum grau, emergindo um corpo unívoco, plástico, fluido, dinâmico e polifônico que faz expressar em muitas vozes os desejos, suas ideias, por vezes, num mesmo sentido e direção.

O Estado reproduz a perspectiva [através da lógica teleológica e finalista da norma e da ordem, ilustrado pela tese Hobbeseniana] de que um povo sem tutela é perigoso, a multidão é perigosa e deve ser controlada por um Estado opressor e, por sua vez, que no interior das interações entre os indivíduos, estes não produzam correlações, conexões [pois as associações são perigosas para o Estado], mas que, sobretudo, os indivíduos *aprendam e devam obedecer*, não havendo a experiência da complexidade e dos estados emergentes de ‘casos de solução’ (BOVE, 2010a), ou seja, de soluções nascidas pela ordem dos encontros.

Decorre daí que o Estado da Ordem, da moral, das leis transcendentais também não é complexo nem dinâmico, pois ele nada mais é que um cristal reticular, um fractal monótono, que se reproduz simétrica e infinitamente em nome da servidão, da obediência dos indivíduos que o compõe : ele não se parece com a dinâmica plástica e complexa do cérebro, nem com a dinâmica da efervescente e criativa vida política encontrada no interior da obra spinozista !

No mundo, é certo que os cristais perfeitos representam uma anomalia, com sua atemporalidade e imutabilidade. A nova ciência do Caos e dos sistemas complexos nos oferecem uma leitura da Natureza distante do determinismo Laplaciano, estranha ao racionalismo reducio-

nista do Método Cartesiano. Na Natureza absolutamente infinita, o fluido e turbulento são o paradigma. As relações se estabelecem de forma emergente, em um processo criativo e dinâmico de auto-organização com intercâmbio livre de energia e informação, manifestando macroscopicamente padrões de ordem e microscopicamente a complexidade. Podemos chamar este processo contínuo experiencial de “composicional” (intermodulações para a harmonia coletiva com momentos de ressonância das trajetórias individuais). Como corolário da física dos sistemas complexos, admitimos uma vida *ético-estético-política composicional*, dada pela intermodulação afetivo-passional nascidas das alianças entre os indivíduos, produzindo uma história potente de correlações que, a partir de encontros ressonantes, se propagam. Uma experiência ético-estético-política que nos encaminha a uma vida polifônica e sempre emergente e em ato. Vida política que é tecida como filha da história dos indivíduos que têm a capacidade de ingressar na aventura composicional de um corpo político que se esforça em lutar contra o desejo de ser dominado por um ou por alguns. Vida política que se tece no dia-a-dia. Política filha da comunidade de desejos, paixões e ideias heteróclitas. Pois, todos juntos [como uma comunidade conectiva e complexa de corpos-paixões-ideias] construímos a história, efetivamente, da vida política.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOVE, Laurent. **Comunicação Oral.** Banca de defesa de tese de doutorado de Paulo-de-Tarso de Castro Peixoto intitulada 'Composições Modais de Individuação, Heterotopias e Heterogênese Urbana : para uma democracia composicional apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense. Niterói, setembro de 2013.

\_\_\_\_\_. **Spinoza. O sujeito de Contrários: do esforço sem sujeito ao amor sem objeto.** Mini-Curso *Spin* de Filosofia Moderna, org. Pf. Dr. 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.

DELEUZE, G. **Spinoza: Intégralité Cours Vincennes, 1978-1981.** Disponível em: <http://docs9.chomikuj.pl/213634542,PL,0,0,1978-1981-Deleuze-Spinoza-Intégralité-Cours-Vincennes.pdf>. Acesso em: 23.03.2010.

GLEICK, James. **Chaos: making a new science.** New York: Penguin, 1988.

KANDEL, Eric R.; SCHWARTZ, James H.; JESSELL, Thomas (editors) **Principles of Neural Science.** 4th Edition. New York: McGrall Hill, 2000.

KELSO, Scott A. **Dynamic patterns: the self organization of brain and behavior.** Massachussets: MIT Pres. 1997.

MOURÃO JR., Carlos Alberto; ABRAMOV, Dimitri Marques. **Fisiologia Essencial.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.

PEIXOTO, Paulo-de-Tarso. **Composições Modais de Individuação, Heterotopias e Heterogênese**

**Urbana: para uma democracia composicional.**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense. Niterói, setembro de 2013.

PRIGOGINE, Ilya. **O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza.** São Paulo: UNESP, 1996.

SÉVÉRAC, Pascal. **Comunicação Oral.** Reuniões de pesquisa do estágio pós-doutoral em filosofia de Paulo-de-Tarso de Castro Peixoto com a orientação do Pf. Pascal Sévérac na Université Paris-Est-Créteil como parte do seu pós-doutorado em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro sob a orientação do Pf. André Martins. Paris, janeiro de 2015.

\_\_\_\_\_. **Le devenir actif chez Spinoza.** Paris: Honoré Champion, 2005.

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

\_\_\_\_\_. **Ética.** Edição bilíngüe: latim-português. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

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

\_\_\_\_\_. **Traité Théologique Politique.** Paris: GF Flammarion, 1965.

VINCIGUERA, Lorenzo. **Spinoza et les sciences humaines: les corps et les affects.** Paris: Collège Internationale de Philosophie: 2009.



## A NÃO JUDEIDADE DE BENEDICTUS DE SPINOZA

JOSÉ FERNANDO DA SILVA \*

### APRESENTAÇÃO

Passados quase quatrocentos anos de sua excomunhão, Benedictus de Spinoza ainda é, indevidamente, nomeado de “pensador judeu”. É sabido que ele nasceu numa família judia, tendo crescido na comunidade *Talmud Torah*, de Amsterdam. Não é indevido que se fale que Spinoza teve uma ascendência judia. Tanto quanto não há qualquer incorreção em chama-lo de “filósofo holandês”, afinal, ele nasceu e viveu na Holanda, tendo nesse país produzido toda sua obra filosófica. No entanto, é bem conhecida a história de seu *Cherém* (excomunhão). O *Cherém* determinou seu completo banimento da comunidade judaica, proibindo a todos os seus membros manter com ele *qualquer* tipo de contato, pois, uma vez excomungado, o indivíduo deixava de existir para a comunidade. No caso de Spinoza, sua expulsão se deu com o mais severo decreto já redigido. Repleto de maldições, o texto sugere que, diferentemente de outros excomungados como Juan de Prado e Uriel da Costa, a “traição” de Spinoza possuía uma gravidade que lhe fechava as portas completamente, e por toda eternidade, a um “perdão”. No entanto, não é raro que pensadores de origem judaica falem sobre Spinoza como se ele fosse um “pensador

judeu”<sup>1</sup>. Aqueles que assim procedem, se esquecem de que toda sua produção filosófica ocorreu após sua expulsão da comunidade judaica.

Entre os que assim procedem, detenho-me particularmente sobre o livro: *La judeité de Spinoza*, de Geneviève Brykman. Nesse artigo apresento e refuto sua tese da condição judia de Spinoza como elemento determinante de toda sua obra. Atribuindo uma inalienável condição judia (uma judeidade) a Spinoza, Brykman assume a tese da possibilidade de se “reler toda a obra do filósofo à luz, precisamente, de sua judeidade” (BRYKMAN, 1972, p. 8). Em sua obra, ela procura mostrar que toda filosofia spinozista pode ser dividida em dois momentos: o primeiro deles, do *Breve Tratado* até a *Ética*, se caracterizaria como um momento em que Spinoza teria, essencialmente, procurado se afastar de sua condição judia, injuriando e atacando sua comunidade de origem, ao mesmo tempo em que procurava elaborar um refúgio universal absolutamente ideal, a beatitude, para selar seu afastamento de sua essência; o segundo, contido essencialmente nas duas obras inacabadas em decorrência de seu falecimento, o *Tratado Político* e o *Compêndio da Gramática de Língua Hebraica*, assinalaria um movimento de apaziguamento de Spinoza com sua essência. Essa “reconciliação” se mostraria, respectivamente,

\* Pós-doutorando Ifch/Unicamp. Bolsista Fapesp.

<sup>1</sup> Yirmiyahu Yovel e Rebecca Goldstein ilustram esse tipo de atitude.

no fato dele priorizar a *segurança* por oposição ao ideal de *beatitude*, e por procurar realizar um movimento que desviava sua atenção do latim e a reconduzia à materna língua hebraica.

Brykman esclarece que com o termo “judeidade” designa a *maneira* ou o *modo* como um judeu vive o seu pertencimento à comunidade das pessoas judias (BRYKMAN, 1972, p. 13). É sabido que Spinoza passou por um processo de excomunhão, deixando, a partir de seus vinte e três anos, de pertencer à comunidade judaica de Amsterdam, ou a qualquer outra comunidade judaica. Apesar de seu não mais pertencimento físico à comunidade, Brykman sustenta que sua vida e, também toda sua obra subsequente à excomunhão, seria produto de sua judeidade. Ela assume, portanto, a judeidade como uma espécie de propriedade inalienável de uma pessoa nascida dentro de uma linhagem sanguínea judia. No caso de Spinoza, nem mesmo seu duro processo de excomunhão conseguiu neutralizá-la. A maioria dos judeus, suponho, convive de modo harmonioso com sua judeidade; Benedictus<sup>2</sup> de Spinoza, no entanto, e este é um dos pilares da argumentação de Brykman, teria travado ao longo de sua vida uma luta interna com sua propriedade essencial.

Nesse artigo tenciono mostrar que nem a vida nem tampouco a filosofia de Benedictus de Spinoza foi determinada por sua *suposta* “judeidade”. Meu artigo obedece ao seguinte roteiro. Primeiro, examino o traços que compõem o que

Brykman chama de “conflito interno de Spinoza”. De acordo com a autora, em seus livros *Tratado Teológico-Político* e *Ética*, Spinoza esboçaria um conflito interno contra sua condição judia. No primeiro texto, este conflito se mostraria sob a forma de injúrias aos judeus (desqualificando a eleição do povo judeu e também delineando o estado hebreu como mero produto de uma construção política). Ao mesmo tempo, no *Teológico-Político* o filósofo bajularia ao grupo dominante, os cristãos, em especial ao colocar o Novo Testamento como hierarquicamente superior ao Velho Testamento, e também por defender uma superioridade de caráter e visão de mundo do Cristo em relação a Moisés. Na *Ética*, a luta interna contra sua essência se evidenciaria em seu anseio de fugir de si mesmo, escapando ao seu destino judaico através da obstinada busca de argumentos que tornassem possível o banimento de toda e qualquer forma de separação. Seu desejo de eliminar toda modalidade de separação, tipo de relação que o filósofo classifica como um produto daqueles que pensam a vida exclusivamente sob o patamar do conhecimento imaginativo, se expressaria no projeto que teria como fim ideal a noção de beatitude. Nessa parte, apresento primeiro a caracterização que a autora faz das duas obras de Spinoza, contestando em seguida seus argumentos. Mostro o quanto a excomunhão foi algo bem-vindo no curso da vida do jovem Spinoza, e o quanto não subsiste nem em sua vida e nem tampouco em sua obra qualquer espécie de conflito com o judaísmo ou com a condição que constitui aqueles que pertencem à comunidade dos judeus. Após esclarecer as motivações do *Teológico-Político* e indicar que Spinoza não insulta os judeus e nem bajula os cristãos, examino as críticas de Brykman à *Ética*, mostrando que a noção de beatitude não remete a um refúgio ideal e universal elaborado

2 Ao longo de sua vida, Spinoza teve três nomes. Em sua casa, todos os seus familiares apenas o chamavam de “Bento”; seu nome de batismo foi “Baruch”; e, após sua excomunhão, ele mudou seu nome para “Benedictus”, assinando sua correspondência e suas obras com esse nome. O autor da filosofia spinozista não foi, portanto, não se chamava, portanto, nem “Bento” e muito menos “Baruch”. Por isso apenas o chamo nesse artigo pelo nome de “Benedictus”. Conforme mostrarei mais adiante, a opção por um nome latino tem um significado marcante no que tange ao tema deste artigo.

para suportar seu estado de solidão de si (de sua judeidade).

Segundo, examino a possível ruptura que subsistiria entre o *Tratado Político* e o *Compêndio da Gramática de Língua Hebraica* em relação ao projeto da *Ética*. Começo mostrando como Brykman tenta apontar um hiato irreconciliável entre as noções de beatitude e segurança, termos que ela classifica como fundamentais, respectivamente, à *Ética* e ao *Tratado Político*. Em seguida, esboço em que sentido ela aponta a preocupação de Spinoza com a língua hebraica como algo que evidenciaria um movimento de apaziguamento interno, e, conseqüentemente, de uma busca por parte de Spinoza de uma (re)harmonização com sua (*suposta*) condição judia. Imediatamente às exposições dos argumentos de Brykman, refuto ambas as teses. Mostro não apenas a sintonia que subsiste entre os dois tratados, o *Teológico-Político* e o *Político*, mas também o vínculo interno que harmoniza o *Tratado Político* dentro do projeto da *Ética*. Quanto à guinada representada pelo *Compêndio*, mostro que o objetivo de sua elaboração contraria de modo pleno as expectativas de Brykman. A obra concilia com o *Teológico-Político* o mesmo tom libertário, denunciando no âmbito da língua as mesmas manipulações que os rabinos promoveram no âmbito religioso e político, decisivas para o perene estado de infantilização do povo judeu. Mostrarei que nesse livro inacabado de Spinoza, não se mostra uma ruptura com o projeto da *Ética*, mas sim uma relação harmoniosa com ele. Ilustro isso explorando a possibilidade de se aproximar a noção de *conatus* que o filósofo holandês desenvolveu na *Ética* com a reflexão sobre a língua hebraica que ele realiza no *Compêndio*.

## 1.0 SOBRE A TRAIÇÃO DE SPINOZA E SUA RECUSA DE SI

### 1.1

Geneviève Brykman vê Spinoza como um homem cuja alma era muito perturbada. Em sua visão, sua correspondência e toda a filosofia que ele produziu mostram um homem profundamente dominado por um estado de inquietude. Aos seus olhos, ele viveu em perpétuo estado de conflito consigo mesmo. Segundo sua leitura, conquanto Spinoza se sentisse judeu, ansiava por pensar de modo diferente. Ansioso por conseguir esta liberdade, restaurou o ideal do sábio antigo e se agarrou à sua busca. Assim, “em seu auge, a inquietude de Spinoza foi a causa determinante da célebre prudência do sábio” (BRYKMAN, 1972, p. 35). É algo largamente difundido que uma das primeiras providências do filósofo após sua excomunhão foi a mudança de nome, de “Baruch” para “Benedictus”. Brykman caracteriza este ato como uma espécie de “meia medida” (*demi-mesure*). Esta ação, acrescida a outras que Spinoza promoveu para se afastar de seu grupo de origem, apenas evidenciaria sua “própria impossibilidade de negar totalmente aquilo que seria próprio de si” (BRYKMAN, 1972, p. 37). Spinoza teria sido um homem, simultaneamente, cômico de sua condição judia e também dela envergonhado.

Segundo Brykman, sempre que instigado a falar de sua origem, Spinoza se calava. Isto teria ocorrido em sua correspondência indireta com Velthuysen<sup>3</sup>, quando este o questionou a respeito da raça do autor do *Tratado Teológico-Político*. Spinoza respondeu frisando a irrelevância de sua origem para se compreender o cerne da obra.

<sup>3</sup> Velthuysen e Spinoza nunca se corresponderam diretamente, no entanto, Velthuysen escreveu uma carta a Spinoza sobre o *Teológico-Político* enviada a Jacob Osten, que Spinoza respondeu escrevendo também a Jacob Osten.

Segundo ela, o mesmo fato (BRYKMAN, 1972, p. 42-43), já ocorrera anteriormente em sua correspondência com Oldenburg. Em 1665, ao ser questionado sobre o que sabia sobre a reação da comunidade judaica holandesa ao aparecimento de Sabbatai Levi e do possível êxodo judaico da Europa para a “terra santa”, Spinoza não teria sequer respondido sua carta<sup>4</sup>. Afastado do seio dos seus, ele teria construído uma vida solitária e uma filosofia que “poderia ser integralmente reconsiderada à luz de sua judeidade como sendo uma tarefa de supressão da ‘angústia da distância’” (BRYKMAN, 1972, p. 47).

Assim, haveria dois grandes movimentos do spinozismo visando a se afastar de sua judeidade. O primeiro seria o que ela qualifica como “seu ataque desmedido ao judaísmo”, que ele teria realizado de modo claro e incisivo em seu *Tratado Teológico-Político*. Brykman destaca dois aspectos deste ataque: o primeiro consistiria “em negar a eleição, pura e simplesmente” (BRYKMAN, 1972, p. 59). Spinoza dedica todo o capítulo III do *Teológico-Político* para atacar o sagrado valor da escolha de Deus. Lembra Brykman, que na *Ética* o mesmo ataque aparece no *apêndice* da parte I, lugar em que Spinoza, sem mencionar os hebreus, denuncia a ignorân-

cia de homens que, “para a obtenção de favores divinos, inventaram diversos meios de adoração em cultos a Deus com o objetivo de se fazerem privilegiados. Não se pode deixar de pensar na superioridade dos antigos hebreus, depositários do monoteísmo, e, sobretudo, no sentimento que estes possuíam” (BRYKMAN, 1972, p.59). Spinoza, portanto, transforma a eleição dos hebreus de algo “teologicamente significativa, em algo que remeteria muito mais a uma invenção genial de Moisés para que, com a saída do Egito, o povo judeu tomasse consciência de si” (BRYKMAN, 1972, p.60). Além disso, Spinoza toma como um fenômeno comum da história o fato de diferentes grupos políticos tomarem ao seu próprio grupo como superior aos demais. Conclui Brykman, que ele elabora “*um conjunto de acusações contra os seus*” (BRYKMAN, 1972, p. 62), e isto ela crê que não pode ser visto como um ataque qualquer, pois trata-se de uma *agressão* contra “o dogma fundamental do judaísmo (...) pois para os judeus crentes, a eleição é um privilégio metafísico que *distingue* o povo de Moisés” (BRYKMAN, 1972, p. 63).

O segundo ponto que ela destaca do *Teológico-Político* é que o livro em si se caracterizaria como uma traição do judeu Spinoza à sua comunidade. Ela o faz mencionando autores (de origem judaica) que teriam denunciado este fato, e com isso também combatido esta traição. O primeiro autor a que Brykman faz referência é E. Benamozegh. Ela menciona uma passagem em que Benamozegh repara a injustiça que Spinoza praticara contra o Criador, pois este, conquanto tenha de fato eleito o povo hebreu como seu povo dileto, não abandonou os outros povos “como um pai caprichoso e inumano que, para enriquecer seus filhos de predileção, retira de seus outros filhos” (BENAMOZEGH *apud* BRYKMAN, 1972, p. 65). Conquanto não esclareça ao leitor

4 Sabbatai Levi foi um judeu que se autoproclamou o messias, em 1665. Sua atitude provocou grande histeria entre os judeus europeus. Muitos se precipitaram a se despojar de seus bens com o objetivo de ocupar Jerusalém. No início de 1666, Sabbatai se converteu ao islamismo. Seguramente, o episódio não passou indiferente a Spinoza, que, provavelmente, viu nesse fato mais uma expressão do traço infantil que regia o comportamento judeu, absolutamente subordinado ao discurso teológico. Oldenburg, na carta 33, após elencar uma série de observações a respeito de Huygens, Descartes e Boyle, encerra a carta perguntando a Spinoza sobre Sabbatai. Não se pode dizer que Spinoza se silencia sobre o questionamento, pois a ausência de resposta, provavelmente, decorreu da guerra entre a Inglaterra e a Holanda. A carta de Oldenburg encerrou um fluxo de cartas que apenas foi restabelecido dez anos mais tarde, quando a guerra já era finda.

como Benamozegh argumenta contra Spinoza, Brykman afirma que ele “repreende, largamente à sua maneira, a afirmação spinozista de que a beatitude não pode consistir na alegria de um monopólio” (BRYKMAN, 1972, p. 65).

O segundo autor que Brykman menciona é Emanuel Levinas. Ela cita uma longa passagem de seu livro *Difficile Liberté*, lugar em que ele acusa Spinoza de traição ao povo judeu por interpretar a verdade do judaísmo como inferior à revelação do Novo Testamento. Levinas conclui que “graças ao racionalismo patrocinado por Spinoza, o cristianismo triunfa sub-repticiamente” (LEVINAS *apud* BRYKMAN, 1972, p. 66). E, antes de delinear por si mesma a suposta traição de Spinoza, ela ainda cita Jacob Gordin, autor que o acusa de ter “desempenhado um papel fatídico na decomposição da alma judia” (GORDIN, *apud* BRYKMAN, 1972, p. 66).

Para Brykman, o ato da traição de Spinoza residiria em sua desconstrução da eleição do povo judeu, e também nas diversas frases nitidamente elogiosas ao Cristo, aspectos que, somados, teriam dado “aos não judeus uma justificação para o antissemitismo cristão” (BRYKMAN, 1972, p. 67). Ela ainda reforça a postura spinozista de dar mais valor ao Novo que ao Velho Testamento, além da própria obra propor a total subordinação “das autoridades teológicas às autoridades políticas, colocando-se contra toda forma de clericalismo” (BRYKMAN, 1972, p. 68). Sublinha também a superioridade que ele atribui ao Cristo, quando comparado a Moisés, tendo o primeiro “a superioridade de ter distinguido os ensinamentos morais e universais das leis políticas e nacionais” (BRYKMAN, 1972, p. 69). No entanto, Brykman postula que seria na *Ética* “que encontramos os elementos mais coerentes para uma liquidação consciente da judeidade, liquidação tão consciente que se pode

indagar se foi uma liquidação real” (BRYKMAN, 1972, p.71).

Brykman dedica um capítulo (o quarto de seu livro) à exposição das principais teses da *Ética*. Seu objetivo foi mostrar como nessa obra ocorreria a luta de Spinoza contra sua condição judia. O livro de Spinoza é então caracterizado como obra que esposa a tese de todos os seres humanos serem aptos a *conhecer* Deus. Impessoal, o Deus spinozista subsumiria a todos os homens e a tudo que existe. A necessidade que Deus estabelece a tudo que existe findaria com a realidade de toda separação: Deus e o homem, o homem e a Natureza, a separação entre diferentes agrupamentos de homens. Todas estas cisões seriam separações absolutamente ilusórias, produzidas pela imaginação, ou seja, pelo exercício do primeiro gênero do conhecimento. Para Spinoza, o mal também seria algo ilusório, produto do conhecimento parcial que temos das coisas a que atribuímos o adjetivo de “mal”. Com o auxílio da razão e do conhecimento adequado de todas as coisas, qualquer homem pode alcançar um estado de bem-aventurança e legitimar uma relação de amor intelectual com Deus. Em tempo: a breve exposição que Brykman realiza das ideias de Spinoza é toda entremeada com observações que as ironizam. Assim, após apresentar a tese spinozista do bem e do mal como produto do primeiro gênero do conhecimento, Brykman ironiza Spinoza com a seguinte observação: “vítimas e culpados desaparecem numa universalidade geométrica” (BRYKMAN, 1972, p. 73.).

Segundo a autora, a *Ética* seria um livro impulsionado pelo anseio de Spinoza em fugir à sua condição judia. Isto já se mostraria na “busca incansável de um ‘refúgio universal’” (BRYKMAN, 1972, p. 76) presente em todo o livro. Brykman formula duas questões que ela acredita que co-

locariam em dúvida o cerne do pensamento spinozista formulado na *Ética*: o primeiro problema que ela levanta diz respeito à teoria spinozista da essência como *conatus*. Quando Spinoza define a essência humana como algo absolutamente individual, de tal sorte que cada modo finito possui “uma essência *singular* e original própria de cada um” (BRYKMAN, 1972, p. 77), Spinoza gera em seu sistema o seguinte dilema: como conciliar a singularidade própria do *conatus* de cada indivíduo com a natural diferenciação dos sentimentos dos muitos indivíduos? Em outras palavras: se a essência aumenta com as atividades que alegram um indivíduo, e aquilo que o alegra não se harmoniza necessariamente com o que alegra outras essências humanas, como evitar “a permanência de uma separação insuportável” (BRYKMAN, 1972, p. 78)? O segundo aspecto que ela questiona, consiste em apontar “o caráter francamente *ideal* da beatitude descrita no livro V da *Ética*” (BRYKMAN, 1972, p. 79).

## 1.2

Ao contrário do que afirma Brykman, nas cartas, livros e também no relato biográfico feito por Jean Colerus (realizado imediatamente à morte de Spinoza), não há qualquer indício em favor da tese de Spinoza ter sido uma pessoa perturbada, inquieta. Ou seja, não há na biografia quaisquer indícios que caracterizem Spinoza como um homem perturbado ou conduzido por qualquer tipo de inquietude de alma. Não há sequer indícios de que aquilo que ela chama de “judeidade” fosse um problema que efetivamente o incomodasse. Óbvio que este foi um problema com que ele se debateu em dado momento de sua vida. Tal fato ocorreu, precisamente, em sua adolescência. Esta ousada afirmação mostra sua pertinência quando se investiga os anos que precedem sua excomunhão. Nesse período,

percebe-se que o próprio Spinoza não apenas já vinha preparando sua saída da comunidade judaica, e este fato indica que não apenas ele já tinha resolvido de modo pleno em seu íntimo estas questões. Nesse momento de sua vida, o problema de sua judeidade *não* era mais um problema real em sua vida.

Relembrando: com 17 anos, ele abandona os estudos judaicos e passa a auxiliar seu pai no comércio da família. Se estes estudos fossem algo particularmente importante para o jovem Spinoza, seguramente ele teria conseguido conciliá-los com o trabalho. No entanto, ele preferiu simplesmente abandoná-los. Poucos anos mais tarde, quando ele tinha 21 anos, o vemos tomar uma atitude *muito* diferente: interessado em estudar latim, Spinoza não hesita em conciliar seus estudos na academia de Franciscus van den Enden com o trabalho de administrador do comércio da família (NADLER, 1999, p. 102). Com a morte de seu pai, em 1655, ele abandona o respeito aos sábados, ou seja, ele passa a abrir a loja também nesse dia. Além disso, ele também deixa de frequentar a sinagoga (NADLER, 1999, p. 131). Por último, ao final deste ano (1655), deixa de contribuir com pagamentos para a comunidade judaica (NADLER, 1999, p. 118-119).

Esse conjunto de acontecimentos mostra claramente que, no dia 27 de julho de 1656 (o filósofo tinha então 23 anos), data em que é pronunciada sua excomunhão, não subsiste na alma de Spinoza qualquer forma de inquietude resultante de sua identidade judia. O traço imaginativo que ancora noções similares a “judeidade” já era algo claro no entendimento do jovem Bento. Suas ações no período imediato à excomunhão mostram que ele tinha vencido seus conflitos internos com o ambiente externo em que vivia. Mostram também sua plena convicção de que o mundo judaico *não* era seu mundo. Por

isso, diferentemente do que supõe Brykman, a excomunhão foi recebida pelo jovem Spinoza como um presente, ação que tão somente precipitou, ou melhor, antecipou algo que ele próprio já estava próximo de realizar.

Uma vez excomungado, o jovem Spinoza promove ações que deixam transparecer o quanto ele já era um homem maduro, consciente daquilo que almeja para si. Claramente, aquele jovem de 23 anos já mostra dominar suas paixões, em especial aquelas que tendem a apequinar a alma humana. Em vez de rancor, mágoa, ressentimento ou vitimização, sua excomunhão produz alegria e jovialidade. Como se estivesse nascendo para a vida, o vemos imediatamente mudar seu nome de “Baruch” para “Benedictus”. Interpreto esse gesto, ao contrário do que sustenta Brykman, não como mera “meia-medida”, mas como uma espécie de sacralização de sua nova vida, liberta de rituais e dogmas que não tinham mais sua anuência. Livre daquela atmosfera impregnada de medo e esperança, ele abandona a atividade de comerciante, e rapidamente aprende o ofício de polidor de lentes para óculos, telescópios e microscópios. Concomitantemente, ele também intensifica seus estudos de latim, e vai estudar filosofia na universidade de Leiden. Nos primeiros meses da nova vida, ele se sustenta fazendo traduções de textos bíblicos do hebraico para o holandês (encomendadas pelos Quakers de Amsterdam), e, rapidamente, passou a viver com os proventos da atividade de polidor de lentes, fato que se dará até o fim de sua vida.

Brykman também se equivoca quando afirma que Spinoza, com sua excomunhão, viveu uma vida solitária. Desde esse evento até sua morte, ele manteve um forte contato com um grupo de amigos absolutamente fiéis. Com eles, Spinoza não apenas se encontrou regularmente ao longo de toda sua vida, mas também se corres-

pondeu assiduamente ao longo dela. Conquanto nunca tenha viajado para fora da Holanda, participou ativamente do amplo debate que permeou a intelectualidade europeia de sua época através de sua correspondência. Entre as pessoas com quem se correspondeu, destacam-se Leibniz, Huygens e Oldenburg, presidente da Academia de Ciências da Inglaterra. Seu biógrafo, Jean Colerus, o descreve como um homem de vida regrada, muito doce e equilibrado na conversação. Mestre no domínio de suas paixões, nunca foi visto nem excessivamente alegre ou triste. Era muito afável, atencioso e solícito. Fugia de polêmicas e mostrava-se sempre muito ponderado em emitir juízos a respeito de pessoas. O livro menciona o depoimento extremamente elogioso de pessoas que o conheceram, inclusive dos membros da família van der Spyck, locatária do quarto em que Spinoza morou por oito anos. Todos mostram o quão improvável é a afirmação que o descreve como refém de um permanente estado de inquietude, e também do quanto é ilusório ver sua filosofia como perpassada e movida por uma “angústia da distância”.

Sobre o *Teológico-Político*: Brykman acusa a obra de injuriar os judeus quando ataca sua suposta eleição e também de bajular aos cristãos, principalmente com as observações que Spinoza faz a respeito de Jesus. Sobre o problema da eleição do provo judeu, conforme mostrarei a seguir, o intuito de Spinoza era terapêutico, ou seja, sua intenção ao abordar esse tema e outros temas bíblicos foi tão somente trazer à tona uma enorme gama de inverdades, superstições e preconceitos que essa ideia (a eleição) expressa. Spinoza abordou esse tema visando a desmascarar as bases imaginativas da teologia, e também mostrar as nefastas consequências que seu discurso gera no âmbito político. Sobre os elogios ao Cristo: o cristianismo, ou seja, esse

grande edifício erguido por teólogos (há uma grande distância entre a vida do Cristo e a religião cristã), é tão criticado no *Tratado* quanto o é o judaísmo. O cristianismo é também produto de teólogos, e, se Spinoza elogia o Cristo, o faz tão somente por este encarnar uma vida beatífica. Não tenho dúvidas que, fosse outro contexto, os mesmos elogios dirigidos a Jesus seriam feitos a Pitágoras, Sócrates, Epicuro, Plotino ou São Francisco de Assis, homens igualmente bem-aventurados que também edificaram uma vida norteadada pelo estreito vínculo com o divino. Se Spinoza tivesse conhecido ou tido conhecimento das vidas de Gandhi e Tagore também os teria, seguramente, como exemplos de pessoas que edificaram vidas virtuosas ou beatíficas. Esboço e examino a seguir os argumentos de Spinoza contra a eleição auto assumida pelos judeus.

O *Teológico-Político* começou a ser escrito em 1665, sendo concluído e publicado em 1670. Quando se propôs a escrevê-lo, Spinoza já havia concluído três das cinco partes da *Ética*, decidindo-se por paralisá-lo a fim de escrever um texto em defesa da liberdade. O principal objetivo do *Tratado* é mostrar que liberdade individual e soberania do Estado não são coisas que se contradizem; ao contrário, caminham juntas e são condições que se legitimam mutuamente. Com esse objetivo, Spinoza teve que mostrar os efeitos imaginativos e perniciosos da teologia sobre as pessoas, e também da imperiosa necessidade de se separar a religião da esfera da política.

É possível que as primeiras notícias geradas pelo surgimento de Sabbatai Levi tenham precipitado a elaboração da obra. Perspicaz, Spinoza anteviu a silenciosa e nefasta trama política que se desenhava ao seu redor: em 1668, quando já estava perto de concluir o livro, seu amigo Adriaan Koerbagh foi acusado de blasfêmia. Ele foi preso, torturado e morto pela ortodoxia

calvinista holandesa; em 1672, dois anos após a publicação do *Teológico-Político*, uma horda de calvinistas invadiu o palácio do governo, linchou e esquartejou Jan de Witt e seu irmão Cornélius, permitindo assim a queda da república e a instauração de uma monarquia absolutista sob o comando de Guilherme de Orange III.

A incondicional defesa da liberdade de expressão de cada indivíduo como condição para o traço soberano de um estado político é feito com o desmascaramento do discurso imaginativo das Escrituras. Para Spinoza, no antigo estado hebreu encontra-se o grande padrão histórico do que é um estado teocrático, paradigma não apenas presente nos diferentes estados absolutistas da Europa do mundo de Spinoza, mas que também ancora em nossos dias as diversas monarquias e regimes ditatoriais que atualmente se espalham pelo planeta. Em seu livro, Spinoza não apenas descaracterizou a possibilidade da existência de *um* povo escolhido, privilegiado, mas também desconstrói todo o sentido metafísico que ancoraria o judaísmo, tal como esse postula para si. Assim, além de negar a eleição dos hebreus, ele também mostra minuciosamente que Moisés não escreveu o *Pentateuco*; que os profetas nunca tiveram um conhecimento verdadeiro de Deus, apontando desse modo o caráter meramente imaginativo de suas profecias; mostra à luz da razão a impossibilidade da existência de milagres (tradicionalmente concebidos como acontecimentos insólitos que rompem com as leis da Natureza); caracteriza as *Escrituras Sagradas* como um livro escrito por homens de diferentes períodos e com objetivos distintos, e que nada nos ensina a respeito de Deus além da necessidade que temos de amá-Lo e respeitá-Lo. Além disso, Spinoza também mostra que aqueles que acreditam que Adão pecou, confundem o sentido dos termos *lei humana* e *lei divina*, confusão

que engendrou uma moral baseada na culpa, no pecado e no castigo. Detenho-me, aqui, no problema da eleição.

Assim Spinoza começa o capítulo do *Teológico-Político* que avalia essa “escolha”.

A verdadeira felicidade e beatitude do indivíduo consistem unicamente na fruição do bem e não, como é evidente, na glória de ser o único a fruir quando outros o carecem; quem se julga mais feliz só porque é o único que está bem, ou porque é mais feliz e mais afortunado que os outros, ignora a verdadeira felicidade e a verdadeira beatitude. Porque a alegria que assim se experimenta, a menos que se seja infantil, não pode resultar de outra coisa que seja a inveja e a má vontade. Exemplificando: a verdadeira felicidade de um homem consiste apenas na sabedoria e no conhecimento da verdade e não em ser mais sábio do que os outros ou no fato de eles não possuírem o verdadeiro conhecimento, pois isto não acrescenta absolutamente nada à sua sabedoria, que é o mesmo que dizer, à sua verdadeira felicidade. Quem, por conseguinte, se regozija com tal fato, regozija-se com o mal dos outros, é invejoso e mau e não conhece nem a verdadeira sabedoria nem a tranquilidade da verdadeira vida. (...) Com efeito, os hebreus não teriam sido menos felizes se Deus tivesse igualmente chamado todos os homens à salvação, nem Deus lhes teria sido menos propício se tivesse prestado igual assistência aos outros (SPINOZA, 2008a, p. 50-1).

Spinoza acusa os antigos hebreus de infantilidade moral e emocional. Por que infantis? Porque eram absolutamente reféns de suas paixões. Isso se mostra na superstição da eleição, e também na dependência de profetas, profecias e milagres. Na superstição da eleição, em particular, predomina o tipo de egoísmo que crianças expressam quando, donas de um brinquedo, se recusam em dividi-lo com outras crianças. Quem possui um bem e se regozija com o fato de que outros *não* o possuam, busca a felicidade no mesquinho sentimento de se comprazer com o mal que assola o outro. Os antigos hebreus eram infantis porque eram ignorantes de Deus, da Natureza, e, das diversas variantes que formavam sua condição afetiva. Penso, nesse sentido, não

ser disparatado comparar-se Spinoza com a figura de Sócrates que, lembremos, incansavelmente, procurou mostrar aos atenienses o quanto estes eram ignorantes e o quanto o conhecimento era condição fundamental para se transformarem em seres humanos melhores. Como o sábio ateniense, Spinoza acusa os judeus de infantis por viverem mergulhados na ignorância. Desconhecendo as causas dos diferentes fatores que constituía sua realidade, e também incapazes de reconhecer as verdadeiras necessidades de sua existência para edificar uma vida serena e pacífica, os antigos hebreus viveram reféns das inconstâncias das piores paixões, e criaram uma imagem de uma divindade monarca e legisladora do universo que refletia seu próprio egoísmo e pequenez. Cheio de imperfeições e carências, o Deus hebreu, à imagem de seus criadores, apresenta-se como um ser infantilizado e escravo das paixões menos edificantes (cólera, egoísmo, vaidade etc.).

Spinoza, sarcasticamente, mostra que se houve uma “escolha dos hebreus”, esta não foi realizada com o objetivo de destacá-los positivamente dos outros povos. A “escolha” não os tornou mestres do segundo gênero do conhecimento (como ocorreu com os antigos gregos), nem tampouco os conduziu a aquisição da maestria do que seja uma vida beatífica ou virtuosa. Se pensarmos a nação hebraica como um indivíduo, a história de sua vida é cheia de turbulências e inquietudes, mostrando-se repleta de automutilação e ininterruptos conflitos com outros indivíduos (outras nações). Segundo Spinoza, são três os maiores tesouros que se pode almejar na vida: “dominar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude; enfim, viver em segurança; e de boa saúde” (SPINOZA, 2008a, p. 53). Destes, os hebreus tornaram-se mestres na segurança: “os hebreus só são superiores às

outras nações pela fortuna feliz com que geriram aquilo que diz respeito à segurança da vida” (SPINOZA, 2008a, p. 54). No que tange à inteligência, “as ideias que eles tinham sobre Deus e sobre a natureza eram absolutamente vulgares; logo, não era pela inteligência que eles seriam preferidos aos outros. Tampouco o foram pela virtude ou pela verdadeira vida, pois também nessa matéria foram iguais às outras gentes” (SPINOZA, 2008a, p. 54).

Spinoza argumenta que a imagem de “povo escolhido” foi forjada por Moisés. Perspicaz, o líder hebreu se deu conta da infantilidade emocional do povo que ele conduzia para fora do cativeiro. Rapidamente percebeu que este se insubordinaria contra sua autoridade ou qualquer outra autoridade humana. Destarte, a possibilidade de um estado hebreu, seguro e com certa estabilidade, apenas poderia ocorrer se as leis do estado coincidissem com as leis de Deus. Após séculos de cativeiro, teria se instalado entre sua gente uma fragilidade emocional que necessitava ser curada, por isso o artifício da eleição. A solução de Moisés foi distinguir o povo hebreu em relação aos outros povos, tornando-os “eleitos de Deus”. Crendo-se diferenciados e constantemente nutridos por um amparo divino, aqueles homens se imbuíram do imperativo de honrar essa “escolha divina”.

Nações se distinguem historicamente por suas condições culturais, econômicas e políticas, pelo modo como se organizam, e pelas leis que regem sua existência. Todos esses traços são transitórios. Quanto a Deus, segundo Spinoza, suas leis têm caráter universal e não se encontram sujeitas ao contingente fluxo das relações humanas. Imaginar que Deus escolheu um povo ou um grupo de almas, destacando-as das demais, é imaginá-lo refém do contingente e do externo. Ao longo do capítulo, Spinoza mostra que

a prerrogativa da eleição não é prioridade dos hebreus: “sabe-se pelas próprias *Escrituras*, que pelo menos houve outras nações que, seguindo a orientação externa de Deus, tiveram também um estado e leis particulares” (SPINOZA, 2008a, p. 55). Spinoza também pinça diversas passagens das próprias *Escrituras* que desmentem a eleição. Diferentes povos reverenciaram divindades e se outorgaram o predicado de serem diretamente privilegiados aos olhos de seu panteão divino. A prática judaica não se difere disso, exceção ao fato de assumirem um discurso monoteísta. Parte substancial da crença judaica de sua diferenciação em relação aos demais povos foi engendrada pelo discurso imaginativo dos profetas.

Encerrando a questão da eleição: Spinoza encerra o capítulo indicando como a imagem da eleição apartou os judeus dos outros povos: movidos pelo infantil egoísmo dos que se creem escolhidos, e pelo ódio ou menosprezo contra as outras nações que eles ainda creem não gozarem do privilégio da eleição (nações que, teimosamente, nunca reconheceram sua “superioridade”), fez com que os judeus, historicamente, mesmo tendo desaparecido seu Estado, criassem um “Estado dentro do Estado”, o que teria sido um dos fatores que mais atraiu sobre si o ódio de todas as nações sobre eles (SPINOZA, 2008a, p. 64). Nesse sentido, conquanto num primeiro momento a solução de Moisés tenha sido sagaz, ela gerou consequências negativas que ainda hoje pairam sobre os judeus. A defesa da eleição apequena Deus e também aos que se julgam eleitos. Além disso, por fixar o paradigma de um estado teocrático, a solução mosaica estendeu esses traços negativos aos povos que construíram sua visão de mundo sobre a tradição judaica (cristãos e muçulmanos). Constata-se, assim, que em toda a argumentação de Spinoza transparece honestidade intelectual e compro-

metimento com a verdade. Em outras palavras, não há quaisquer resquícios de traição. Qualificar Spinoza de “traidor” apenas indica que alguns judeus ainda insistem em manterem-se presos aos afetos infantis que nortearam seus antepassados. Examinando agora as duas questões que Brykman coloca ao projeto spinozista da *Ética*.

Spinoza assume que toda essência é singular, chamando de *conatus* a essência de cada indivíduo, termo que designaria o esforço de cada indivíduo em perseverar em sua existência. Necessariamente afetivo, o ser humano tem como *conatus* o desejo, o impulso que o move a vivenciar a afetividade. Afetos alegram e entristecem. Desse modo aumentam ou enfraquecem o ímpeto de viver de um indivíduo. Seres humanos têm sentimentos e desejos diferentes. Diante dessa concepção de essência, Brykman, indaga: como não imaginar que singularidades essencialmente diferentes não viveriam num estado de absoluto isolamento ou separação dos demais homens, ou mesmo que essa concepção de ser humano apenas afirmaria um permanente estado de natureza hobbesiano, ou seja, de guerra de todos contra todos na busca individual da satisfação dos desejos?

Quando Brykman pensa a judeidade como traço que acompanha alguém ao longo de toda sua vida determinando, positiva ou negativamente tudo que diz respeito à sua existência, define a existência humana como algo orientada por um universal, ou melhor, dois universais: a judeidade, ou seja, a condição daqueles que participam da classe ou conjunto dos homens eleitos por Deus, e a não-judeidade, ou seja, a condição própria que definiria todo o restante da humanidade, não privilegiada pelo manto metafísico da eleição. O pensamento de Brykman se insere numa ampla tradição que identifica as noções de “essência” e “universal”, ainda que ela

aponte dois universais distintos do usual “humanidade” como o que determinaria a essência humana. Desde Aristóteles é lugar comum que o termo “universal” designa o que é comum de muitos, sendo também antiga a tendência de se conceber a essência de uma dada singularidade como uma propriedade geral que é partilhada por todos os outros indivíduos que caem sob esta propriedade. Desse ponto de vista, quando se usa o termo “gato” para se referir a dois indivíduos, isso significa que estes partilham da mesma essência, ou seja, ambos participam do(s) mesmo(s) traço(s) que define(m) todos os entes que são chamados de “gato”. Cabe, portanto, a uma propriedade universal a determinação do que é uma singularidade.

Spinoza pensa a essência como algo individual, isto é, como sendo aquilo que define o ser de *uma* singularidade. Isso significa que “essência” remete sempre a algo individual. Ela é algo diretamente vinculada com a existência daquilo que determina ou define. São inseparáveis. Em Deus, este vínculo é de identidade, uma vez que na Substância absolutamente infinita e eterna, a necessidade de Sua (infinita) existência coincide com a natureza de Seu ser (SPINOZA 2008, Id1). Como a essência divina envolve Sua existência, esta é necessariamente eterna, encontrando-se absolutamente alheia a qualquer mensuração temporal (SPINOZA 2008, Id8). Nos modos finitos, ou seja, todo o restante de coisas que existem (de galáxias e planetas a seres humanos, lontras marinhas, grãos de areia ou seres protozoários), não se dá uma relação de identidade entre a essência e a existência, mas uma relação interna de inseparabilidade: a essência da coisa é o que a determina ou o que permite sua existência, também desaparecendo o fator determinante da coisa quando sua existência se encerra. “Digo que pertence à essência de uma coisa aquilo que,

quando dado, necessariamente a coisa é posta, e que quando retirado, a coisa é necessariamente anulada” (SPINOZA 2008, IId2).

Spinoza chama de “*conatus*” o que determina que algo exista (SPINOZA 2008, IIIp7). O termo designa o ímpeto e o esforço que o ente realiza para perseverar existindo. Assim, a essência modal é concebida como impulso, energia ou força que condiciona um dado modo finito a manter sua existência. Ela se expressa, portanto, como um esforço contínuo para a vida. Cada coisa que existe possui uma essência que se expressa de um modo absolutamente ímpar e característico. Um exemplo: a essência de uma língua, conforme mostrarei com mais vagar no próximo tópico desse artigo, é seu uso. A essência de uma língua é aquilo que a condiciona a existir e a perseverar na existência. Ainda que “língua” denote um termo geral que é partilhado por diferentes fenômenos do âmbito da cultura humana, cada essência tem uma existência única, individual, que é norteadada pela complexa teia afetiva, histórico e cultural em que ela progride e dá nuances únicos à sua constituição e ao vetor (seu uso) que fixa os parâmetros de sua existência.

Toda essência é, portanto, afirmação de uma potência de agir. Toda essência afirma a potência para existir de algo, definindo ou estabelecendo os critérios que lhe permitem perseverar na existência. Toda essência está vinculada à existência em ato, ou seja, ela inexoravelmente se encontra ligada a uma existência marcada por suas ações. No caso do ser humano, o esforço ou impulso para a vida é o desejo: “o desejo é a própria essência do homem, enquanto ela é concebida como determinada, em virtude de uma afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira” (SPINOZA 2008, IIIId1). Quando se afirma que a essência humana é o desejo, não se

está afirmando que este se consubstancia numa propriedade geral que se mantém inalterável, independente do que ocorre com a existência individual. Se o desejo é o que determina o cerne da existência de um ser humano, o faz de modo inseparável da existência atual deste indivíduo. Perguntar-se sobre o que é o desejo ou a essência de um ser humano é se indagar sobre as afecções que ele vivencia, e como sua potência para vida (seu *conatus*) aumenta ou diminui dentro desse fluxo de afetos. O desejo enquanto traço definidor do homem apenas se efetiva com a construção da individualidade ou existência em ato. Como em Deus, também no homem a essência não é uma propriedade, mas uma *atividade*. A essência de um indivíduo não é algo que paira no limbo, alheia aos afetos que consubstanciam sua existência individual, mas é algo que influencia e é influenciado por suas afecções, aumentando ou diminuindo em função do cerne dessas vivências.

Outro ponto fundamental para se compreender a concepção spinozista de essência é a ideia de interdependência. Ela acompanha cada coisa que existe (a única exceção, obviamente, é Deus ou a Substância absolutamente infinita e eterna). Excetuando-se Deus, tudo que existe cai na denominação spinozista de “modo”. O termo se aplica a tudo que existe na Natureza e também a qualquer ideia ou conceito que subsista na esfera do pensamento. Todo modo tem uma existência dependente de outros modos: “dizemos que um corpo é finito porque sempre o concebemos limitado por outro maior” (SPINOZA 2008, Id2). A alteridade aparece como condição constitutiva da existência dos modos em sua finitude. É esse princípio que fixa para uma coisa singular que ela faz parte de outros indivíduos mais complexos, afetando e sendo afetada por tudo que ocorre no interior destes indivíduos complexos, e sen-

do também afetada por todas as singularidades de dimensão menor que dela participam como partes. O amplo conjunto de relações afetivas em que uma coisa singular se insere, determina sua potência de existir e também assinala o grau de sua capacidade afirmativa da existência. Nesse sentido, um modo finito é, ao mesmo tempo, uma reunião determinada de corpos, ou seja, um conjunto de corpos reunidos que seguem uma ordem ou determinação, e também uma parte de um indivíduo, ou seja, um entre diversos corpos que atuam unidos dentro de um indivíduo mais complexo que a todos envolve.

A dinâmica da afetividade que caracteriza os modos supõe como algo rotineiro o enfraquecimento de certas partes e o fortalecimento de outras. Esta dinâmica estabelece como fundamental para a continuidade da existência da singularidade complexa, que ela mantenha sua determinação para existir. Requer-se, portanto, a permanência de sua essência, independentemente do incessante fluxo de afecções que lhe é constitutiva. No ser humano, é notório que ele se insere em muitas e variadas relações culturais, sociais, políticas, além do amplo espectro de relações que mantém com os fatos da natureza. “Todas as maneiras pelas quais um corpo é afetado seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que o afeta” (SPINOZA 2008, IIp16). A infinidade do campo de afecções que contribuem para a efetividade de uma existência atual lhe confere uma essência absolutamente única. Não há dois seres humanos com apetites e desejos absolutamente iguais, ou seja, que são idênticos na maneira de afetar e serem afetados pelas respectivas realidades em que se inserem. Aliás, é pouco provável que subsista um ser humano cujos apetites e desejos tenham se mantido *os mesmos* ao longo de toda sua existência.

Voltando à tese de Brykman. Ela se equivoca quando vê na concepção spinozista de *conatus* um germe que promoveria separações e conflitos. O projeto da *Ética* tem como objetivo mostrar como é possível, pela via do conhecimento, se edificar uma vida verdadeiramente feliz. Em seu corpo isto é desenvolvido, primeiro, num crescente reconhecimento da Presença de Deus em todas as coisas, e no consequente aumento do amor por Deus; segundo, no despertar de um amor incondicional da alma por Deus, atitude que efetiva a beatitude suprema da alma humana, que se reconhece como eternamente acolhida no seio de Deus. Conquanto dividido em cinco partes, a obra é um todo unificado, circular que, amistoso com o pensamento antigo, apresenta uma regra de vida capaz de tornar as pessoas aptas a serem felizes. O projeto terapêutico de Spinoza delinea os traços constitutivos da alma humana, como o homem se efetiva como ser afetivo, como esta afetividade gera uma complexa teia de circunstâncias que o coloca em relações conflituosas e ilusórias que acabam mantendo-o aprisionado e, por fim, mostra como é possível se erigir uma vida beatífica, em que o ser humano se assume como um ser ativo e perfeitamente sintonizado com a infinita potência de Deus e Seu infinito amor. E por que concebo a *Ética* como obra circular? Todo o percurso que vai da afetividade humana e sua condição servil ao delineamento do modo como sua liberdade se efetiva, é precedido pela demonstração daquilo que Deus é e como Ele determina tudo que Nele existe. Disso se segue que a obra é circular, porque o livro sai de Deus e volta para Deus, uma vez que seu itinerário terapêutico visa a conduzir o homem a se reconhecer como parte de Deus, e a viver uma vida plenamente harmoniosa no interior do infinito amor que o subsume.

Ao contrário do que Brykman postula, Spinoza não pensa que o aumento do *conatus* de um indivíduo apenas é possível com o enfraquecimento da força vital de outros indivíduos. Inconscientemente, ela está definindo o modo cindido de ver a vida que é própria do judaísmo, perspectiva que separa e hierarquiza o que separa. A teoria spinozista do *conatus* se insere no projeto ético da beatitude humana. O aumento real da potência de vida de um indivíduo é algo positivo, no sentido de se irradiar para toda a complexa rede afetiva em que ele se insere. Por isso, qualquer indivíduo que expande seu *conatus* contribui para a expansão do *conatus* que o envolve, e do qual ele é apenas uma parte. Do *conatus* como potência afirmativa da vida se segue também que a beatitude suprema não é uma proposta ideal, espécie de subterfúgio para refugiar a alma das mazelas e dores que ela não é capaz de enfrentar. Vejamos isto mais de perto.

Spinoza nomeia de *Da potência do intelecto ou da liberdade humana* a parte V da *Ética*, ponto máximo do projeto que visa a mostrar como é possível a alma se libertar da complexa teia de afetos que são contrários à afirmação plena da potência de um indivíduo. Ela se divide em dois grandes momentos: na primeira parte, são apresentados os remédios que a alma dispõe para, gradualmente, alcançar o porto seguro do amor por Deus, campo que funda um estado de beatitude para a vida presente; no segundo momento, após contrastar o traço eterno que constitui a alma, com a duração temporal que rege a vida afetiva do corpo, Spinoza apresenta ao leitor da *Ética* o cerne do que constitui a suprema beatitude ou a plena libertação da alma.

No primeiro momento, portanto, Spinoza desenha um quadro que permite ao indivíduo alcançar um estado de beatitude que se realiza no âmbito do presente, neutralizando as condições

afetivas que desarranjam a existência individual. Ele lista quatro remédios para que a alma possa caminhar em direção à sua liberdade: exercícios de clarificação, uma orientação para a vida afetiva por intermédio de uma escala de afetos, uma orientação para que a alma expanda seu campo afetivo, e, por último, uma regra de vida. O primeiro remédio consiste num exercício de clarificação em que a alma aprende a discernir o papel das paixões na vida do indivíduo, e cria dispositivos que relativizam ou mesmo promovem a desaparecimento de determinadas paixões em sua vida (SPINOZA, 2008, Vp2-3). Com a clarificação, o indivíduo consegue remanejar o encadeamento de suas ideias, e dar outra orientação à vida psíquica, até que, progressivamente, torne-se irrelevante a causa externa que acirra o estado de ânimo e desperta sentimentos como o ódio.

O segundo remédio terapêutico consiste no esboço de uma escala de intensidades afetivas que permite à alma discernir o sofrimento e a dor que paralisam suas atividades. Tal escala permite ao indivíduo, progressivamente, adquirir um fator de equilíbrio interno que o torne um ser ativo. (SPINOZA, 2008, Vp5-7).

O terceiro remédio aponta que o indivíduo deve procurar afetos com causas múltiplas, pois um afeto que é produzido por uma única causa gera maiores danos e dores que aqueles produzidos por um afeto que se refere a muitas e diferentes causas. Na demonstração da proposição 9 da parte V, Spinoza argumenta que “um afeto é mau ou nocivo apenas à medida que impede a mente de poder pensar. Por isso, o afeto que determina a mente a considerar muitos objetos ao mesmo tempo é menos nocivo do que outro afeto, tão forte quanto o primeiro, que ocupa a mente na contemplação de um só ou de poucos objetos” (SPINOZA, 2008, Vp9dem). Esse remé-

dio busca a abertura do interesse da alma por um leque variado e abrangente de coisas, algo que coincidiria com o simultâneo aumento da atividade do pensamento, condição que exprime a excelência da alma, e também se constitui como uma condição fundamental para a possibilidade de sua libertação.

O último remédio consiste numa regra de vida. Na parte IV da *Ética*, Spinoza definira o bem supremo da alma como sendo o conhecimento de Deus (SPINOZA, 2008, IVp28). Com este bem, a alma humana pode mais e mais compreender as coisas, como elas interagem com ela, e com isso pode direcionar sua vida com sabedoria e equilíbrio em consonância com a orientação determinada por Deus à Natureza. Assim procedendo, o indivíduo é capaz de viver respeitando a potência ou essência de seu próprio ser. A regra de vida que Spinoza propõe na parte V guarda uma estreita relação com o preceito do conhecimento como sendo o nosso bem mais precioso. Ela enuncia que, quando a alma não se encontra dominada por afetos contrários à sua natureza, ela deve se empenhar em conhecer as coisas de um modo pleno, ordenando as afecções do corpo de um modo que este não seja mais facilmente afetado por afetos maus (SPINOZA, 2008, Vp10esc).

Segundo Spinoza, a aplicação desses remédios, em particular a regra de vida que fecha o elenco de remédios para a alma, conduzem paulatinamente o ser humano a um estado de beatitude que ele chama de “amor por Deus” (*erga Deum amor*). Paulatinamente o olhar humano se alarga, o entendimento da vida e de tudo que cerca o indivíduo se expande, e essa visão global que se constrói precipita o sentimento de amor por Deus: “quem compreende a si próprio e os seus afetos clara e distintamente, ama a Deus; e tanto mais quanto mais compreende a si pró-

prio e os seus afetos” (SPINOZA, 2008, Vp15). Portanto, a compreensão da complexa trama da vida desperta em cada ser humano o amor por Deus, e este é tanto maior e mais verdadeiro quando não maculado pela inveja ou ódio por outro indivíduo, ao mesmo tempo em que se abre a consciência para o fato de todos os homens estarem “unidos em Deus pelo mesmo vínculo de amor” (SPINOZA 2008, Vp20).

Os remédios que contribuem para despertar um amor por Deus ajudam o homem a controlar seus afetos, permitindo o desfrute de uma vida mais equilibrada e serena. Da emergência deste fato resulta uma expansividade das possibilidades afetivas do indivíduo, e também da dimensão e profundidade que constituem essas relações afetivas. No entanto, Spinoza não para nesse ponto. A vida corpórea e toda a complexa teia afetiva que a norteia e a constitui, é algo que se insere no âmbito do tempo presente. Há, no entanto, acredita Spinoza, uma beatitude suprema, maior e mais profunda, que é aquela que pode ser experimentada pela alma humana. Diferentemente do corpo que é destruído com o fim de sua existência, “a alma não pode ser inteiramente destruída juntamente com o corpo: dela permanece algo que é eterno” (SPINOZA, 2008, Vp23). No escólio dessa proposição, Spinoza lembra ao leitor que tudo que a alma recorda do passado, passa necessariamente por sua atual (temporal) vivência corpórea. E, apesar de toda recordação dizer respeito à vida corpórea, “sentimos e experimentamos que somos eternos” (SPINOZA, 2008 Vp23esc). Em seu processo de conhecimento das coisas, a alma se dá conta que enquanto uma ideia de tudo que o corpo vivencia, ela é uma ideia de uma essência, sendo, portanto, ela mesma uma essência que subjaz em Deus. Diferentemente do corpo, cuja existência tem um período determinado

pela indeterminada duração temporal, a alma tem uma existência que apenas se compreende de um ponto de vista da eternidade (*sub specie aeternitatis*).

Essa descoberta apenas é possível pela via do conhecimento, em particular do terceiro gênero do conhecimento. Rememorando: no primeiro gênero do conhecimento constrói-se um conhecimento meramente imaginativo. Exemplos recorrentes de ocorrências individuais permitem a formação de universais como “gato”, “homem”, “joaninha”, “galinha d’angola”, etc. A imaginação se encarrega de dar os mais variados contornos ao universal que ela abstrai do campo da experiência. Repleto de ilusões, o conhecimento imaginativo não percebe que ainda que os elementos gerais que encontra na realidade subsistam nos indivíduos, não se segue deste fato que eles constituam a essência destes indivíduos. Ainda que um ser humano seja bípede sem plumas, ou que possua um intelecto capaz de abstrair noções gerais da natureza, não se segue que a essência de um homem seja o seu bipedismo ou o seu intelecto.

A outra forma de se pensar os universais consiste em identificá-los como noções comuns, produtos do segundo gênero de conhecimento. Uma noção comum é uma ideia que expressa determinada composição presente em mais de um modo existente. Elas constituem “aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, que existem igualmente nas partes e no todo, e não podem ser concebidos senão adequadamente” (SPINOZA 2008, IIp38). O termo *subsome* axiomas, fórmulas, noções universais e leis produzidas pelo conhecimento científico.

No terceiro gênero do conhecimento, a alma acessa o que há de necessário nas coisas, captando a essência de cada singularidade, portanto aquilo que faz com cada indivíduo seja o

que ele é. Este gênero de conhecimento é essencialmente intuitivo. Já bem familiarizado com as noções e as estruturas que compõem a realidade, a alma começa acessar a verdade que compõe cada coisa individual, intuindo-a diretamente da mente de Deus. Segundo Spinoza, “desse terceiro gênero do conhecimento provém a maior satisfação que a alma pode aquiescer” (SPINOZA 2008, Vp27). Nesse momento, a alma não conhece a essência das coisas pela trama afetiva presente que as constitui, mas pela própria determinação divina que as engendra: “tudo o que a alma compreende sob a perspectiva da eternidade não compreende por conceber a existência atual e presente do corpo, mas por conceber a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade” (SPINOZA, 2008, Vp29). A alma desfruta de uma alegria profunda, pois reconhece Deus como causa de tudo e compreende-O como a causa eterna de tudo que Nele existe. Nasce um amor eterno por Deus, ou seja, um amor que não decorre (nem tampouco se localiza) na vida presente do corpo, mas da eternidade da alma que sente deste ponto de vista a eternidade de Deus, e também a infinita perfeição que Ele *subsome*. Aqui, não se trata mais de conhecer para dominar as paixões, pois, do ponto de vista da eternidade, as almas não estão sujeitas à passividade das paixões. Instaure-se uma perfeição maior que se exprime nas características positivas e efetivas do amor a Deus e a tudo que ele engendra. Esse é um amor recíproco. Deus ama de modo infinito a si mesmo e a tudo que produz, de tal sorte que o amor da alma por Deus é tão somente mais uma expressão do traço infinito que constitui o amor de Deus.

O indivíduo que alcança esse grau de compreensão do divino, estado capaz de despertar esse amor, modifica sua relação com tudo com que interage. A compreensão que a alma adquire

de tudo que está em Deus, algo que coincide com a posse da perfeição, leva o indivíduo a redescobrir todos os corpos com que mantém uma relação afetiva. Tudo ganha matizes verdadeiros, permitindo-lhe uma atitude de acolhimento e compreensão ativa, expressão atual de plena positividade. Em outras palavras: a alma alcança um estado de beatitude que se expressa sob a forma de um amor incondicional a tudo que o rodeia. O indivíduo que vive no Amor de Deus, isto é, cuja potência se integra de modo pleno com a ideia adequada que apreendeu de Deus, *se apropria* integralmente da eternidade de sua natureza. Amplia-se sem proporções sua afetividade, realidade, perfeição e liberdade.

A alma deixa o patamar gradativo de dominação ou submissão aos afetos, e passa a edificar uma existência plena de liberdade. Essa é a liberdade do homem sábio, caracterizada, simultaneamente, pela ausência de coação externa e pela pura expressão da perfeição de sua realidade amorosa com Deus. Que a concepção spinozista de beatitude não é mera idealidade, é algo que se mostra nos muitos exemplos históricos de homens cuja vida indica que estes alcançaram um patamar de vida absolutamente diferenciado dos homens comuns, a saber: Sirdarta Gautama, Pitágoras, Parmênides, Sócrates, Confúcio, Lao Tse, Jâmblico, Gandhi, Tagore etc. Suas vidas mostram que o estado de beatitude que a filosofia spinozista desenha como terapia aos homens de seu tempo não é um refúgio ideal para traumas de sua alma. Aliás, a ativa e fecunda vida que Spinoza construiu (uma vida absolutamente cheia de frutos), revela-se também como uma cristalina expressão de um homem maduro, cujo olhar enxergava mais longe que a maioria de seus contemporâneos, e cuja efetividade da vida foi sempre guiada por este olhar expandido da realidade.

## **2.0 A DICOTOMIA BEATITUDE OU SEGURANÇA, A LÍNGUA HEBRAICA E O PROJETO DA ÉTICA**

### **2.1**

Geneviève Brykman postula que Spinoza, ao final de sua vida, promoveu um movimento de reaproximação de sua essência judaica. Ele teria serenado suas dores e ressentimentos afirmando sua condição judia nos dois livros que deixou inacabados, o *Tratado Político* e o *Compêndio da Gramática de Língua Hebraica*. Segundo ela, esse reencontro se mostraria na defesa da segurança do Estado como a tese maior postulada pelo *Tratado*, e no retorno à língua hebraica que ele teria promovido com a redação da gramática.

No que tange ao *Tratado Político*, a questão central para Brykman é que ela vê nesta obra um rompimento com o projeto spinozista da busca de um estado de beatitude suprema. Segundo Brykman, uma alma judia sempre prioriza “a importância da segurança, ao contrário do que diz, em geral, o filósofo da *Ética*” (BRYKMAN, 1972, p. 100). Após pinçar passagens do *Tratado* em que Spinoza afirma o papel central da segurança para a existência de um Estado (capítulo X, § 4 e 9), Brykman afirma que é forçoso convir que “a segurança e a sabedoria, longe de se completarem pura e simplesmente, demarcam enfaticamente duas maneiras de ser e viver francamente *divergentes*” (BRYKMAN, 1972, p. 102). Assim, diferentemente da rota de fuga de sua judeidade forjada na *Ética*, Spinoza teria no *Tratado Político* priorizado a noção de segurança, reaproximando-se, deste modo, de sua judeidade.

Os argumentos que Brykman apresenta para justificar sua tese assim se compõem: primeiro, ela identifica que a obra, diferentemente do *Teológico-Político*, não ataca os judeus e nem sequer os toma como exemplo pontual para elucidar o significado de algum fato político (BRYKMAN, 1972, p. 103). A ausência

de referências ao estado hebreu indicaria o desaparecimento do ressentimento que Spinoza nutria contra sua comunidade de origem. Para Brykman, o leitor do *Tratado Político* constata que “no que concerne à judeidade de Spinoza, o estado de crise passional em relação aos seus desapareceu” (BRYKMAN, 1972, p. 11-2); segundo, no *Tratado Político* a reflexão sobre qual o melhor regime político seria alicerçado sempre sobre a segurança, noção que o livro assumiria como o valor supremo de um estado. Assim, segundo Brykman, dos três bens fundamentais ao homem que Spinoza lista no *Teológico-Político* – segurança, domínio das paixões e conhecimento pleno da natureza –, “o judeu Spinoza não poderia deixar de observar que a segurança é entre todos eles o único que não é desejável que não se possua” (BRYKMAN, 1972, p. 111).

De modo similar, Spinoza teria no ocaso de sua vida realizado um movimento do latim ao hebreu. Segundo Brykman, “o jovem judeu teria saído do gueto linguístico judeu-espanhol para ter lições de latim na casa de Van Den Enden, e, ao fim de sua vida, retornado ao seio de sua mãe primordial” (BRYKMAN, 1972, p. 119). Brykman esclarece que o objetivo de Spinoza ao escrever a gramática foi nutrir seus amigos, a quem dera aulas de hebraico, com uma referência gramatical que ele julgasse confiável para o estudo e o uso da língua hebraica. Óbvio que tal fato por si só não ilustra que ele estivesse reassumindo sua condição judaica, no entanto, Brykman sustenta que tal fato se faria presente no *Compendio*. O que ilustraria esse reencontro é o fato de Spinoza, na leitura de Brykman, realizar em diferentes partes do livro uma publicidade favorável à língua hebraica e detrimento do latim. Tal procedimento denotaria não ser descabido se perguntar se para Spinoza, “o hebreu não é a língua por excelência” (BRYKMAN, 1972, p. 123).

## 2.2

As observações de Brykman sobre o *Tratado Político* mostram que ela não entendeu o livro. Ele não é uma correção ou revisão das teses do *Teológico-Político*, e tampouco assinala um rompimento com a proposta da *Ética*. No *Tratado Teológico-Político*, Spinoza examina o problema da liberdade de expressão individual, mostrando que um estado é tanto mais seguro e potente quanto mais garante expressão a todos os seus cidadãos. A especificidade do tema fez com que Spinoza dedicasse a parte mais substancial do livro ao exame do Velho Testamento. Com isso, ele pôde compreender como o discurso teológico forja imagens que aprisionam o homem, e como esse aprisionamento vem sendo ao longo dos séculos a matriz que gera os muitos regimes teocráticos, e também as diversas monarquias subsistentes ao longo da história. No *Tratado Político*, instado por um amigo anônimo, Spinoza realiza um trabalho minucioso em que apresenta os traços gerais constitutivos das várias formas de governo, obra que deveria findar com a apresentação dos traços gerais do regime democrático. Não subsiste qualquer traço de rompimento entre as duas obras. Inclusive, Spinoza começa o capítulo II lembrando ao leitor que este *Tratado* se assenta sobre noções que ele desenvolvera no *Teológico-Político* e na *Ética*: “no nosso *Tratado Teológico-Político* tratamos do Direito Natural e do Direito Civil, e na nossa *Ética* explicamos o que é o pecado, o mérito, a justiça, a injustiça e, finalmente, a liberdade humana. (...) proponho-me explica-las de novo aqui, e demonstrá-las apoditicamente” (SPINOZA, 2009, II§1).

Que Spinoza se cale sobre o estado hebreu no *Tratado Político* é algo que se justifica pelo interesse diverso das obras: o estado hebreu tinha que ser o objeto central das considerações políticas do *Teológico-Político*, dado o seu papel

paradigmático para o tipo de organização política que o livro combatia. Além disso, Spinoza não tinha mais nada a dizer sobre o estado hebreu, uma vez que já tinha esgotado o tema em seu tratado anterior. Se ele continuasse a escrever sobre o estado hebreu no *Tratado Político* daria um bom argumento a Geneviève Brykman, pois evidenciaria a presença do ressentimento que ela, indevidamente, o acusa de ter vivenciado ao longo da vida.

Do fato de Spinoza eleger a segurança como a virtude por excelência do estado (SPINOZA, 2009, I§6) não significa que ele esteja promovendo um retorno ao judaísmo. No *Teológico-Político*, a segurança é eleita como um dos bens fundamentais da vida (SPINOZA, 2008a, p. 53). E também não fortuitamente, no *Tratado Político* a caracterização da segurança como uma virtude se segue a uma explanação sobre o traço afetivo dos homens. Também a noção de estado pode ser pensada como coincidindo com a noção de indivíduo. Neste caso, como um indivíduo composto por uma complexa rede afetiva, interna e externa: a afetividade interna constituiria nas múltiplas afecções que ligam em seu interior todos os indivíduos que dele participam; a teia afetiva externa, alimentada pelas afecções com outros estados e comunidades humanas. Além disso, a abordagem que Spinoza faz em sua obra a respeito das noções de direito natural e direito civil é toda fundamentada na noção de *conatus*: o direito de um indivíduo, natural ou civil, é definido como a potência que ele é capaz de exercer em suas relações afetivas. A diferença reside no fato do direito natural ser algo regido pela capacidade do indivíduo ter o controle de suas relações afetivas, enquanto que no direito civil “cada cidadão não está sob a jurisdição de si próprio, mas da cidade da qual tem que executar ordens” (SPINOZA, 2009, III§5).

Também tampouco subsiste uma ruptura com o projeto da *Ética*. Não há oposição entre a beatitude e a segurança. Hierarquicamente, a beatitude é um bem superior. A segurança é algo que muitas vezes se alcança impingindo o terror, enquanto a beatitude é, necessariamente, algo que coincide com a edificação de um mundo expandido, ou seja, um campo afetivo ampliado. É plenamente cabível se pensar um indivíduo que desfrute de segurança pessoal e, no entanto, não seja alguém bem-aventurado; ao contrário, não é possível pensar alguém que alcançou o estado de beatitude como alguém privado de segurança, pois a conexão que a beatitude possibilita com Deus não apenas é possível não apenas devido à complexa e harmoniosa teia de afecções que o indivíduo constrói, mas também porque sua proximidade de Deus torna absolutamente irrelevantes preocupações com a segurança que em outro contexto afetivo são relevantes.

No que tange ao *Compêndio*, Brykman também não compreendeu o que animou Spinoza a publicá-lo. No *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*, Spinoza se propôs escrever uma gramática da língua hebraica sedimentada sobre seu uso, por oposição às inúmeras gramáticas até então existentes que seriam gramáticas derivadas essencialmente do hebraico das *Escrituras* (SPINOZA, 2006, p. 80). Claramente, Spinoza alude a uma essência da língua hebraica bruta-mente enfraquecida por alguns hebreus, a saber, os teólogos e os gramáticos. Estes, motivados por causas externas que iam desde os interesses políticos colonizadores de outros povos até o deslumbramento exercido sobre eles pela forma de apresentação e estruturação de línguas estranhas ao hebraico, mutilaram e enfraqueceram a língua. A sistematização realizada pelos gramáticos introduzindo vogais e acentos numa língua absolutamente oral, tornou possível aos

teólogos “extorquir dos Livros Sagrados as suas próprias fantasias e arbitrariedades” (SPINOZA 2008a, p. 114).

Não subsiste no *Compêndio* qualquer indício de afastamento do projeto da *Ética*. Isso se mostra na possibilidade de se aplicar com precisão a noção de *conatus* à noção de língua. Concebida como um indivíduo, uma dada língua se insere numa complexa rede afetiva, interna e externa, que tanto pode manter sua potência para existir quanto pode enfraquecê-la até que esta desapareça. Concebida como um indivíduo, o *conatus* de uma língua seria seu *uso*. Ele reforça a determinação de uma língua de perseverar em seu ser, ou seja, no hábito sedimentado cotidianamente por aqueles que a praticam. O uso também renova a língua, combatendo traços degenerativos com a introdução de novas partes e determinações. É no uso de uma língua que observamos sua capacidade de subsistir, sobrevivendo a neologismos e a prática de agregar arbitrariamente (sem a chancela primeira do hábito) palavras extraídas de outra língua. Por fim, é o uso, ou melhor, a ausência de uso de uma língua, o que determina seu processo de desaparecimento. Sua efetividade garante força à língua; do mesmo modo, a diminuição de seu uso e o enfraquecimento gradativo de sua riqueza léxica podem resultar em sua morte ou findar de sua duração no tempo.

Marilena Chauí destaca que, no capítulo I do *Teológico-Político*, Spinoza realiza uma análise filológica em que é recorrente o verbo *hayah* (“ser” em hebraico). Segundo Chauí, *hayah* é um verbo predominantemente de ação, significando “dever e agir, tornar-se, fazer, vir-a-ser e produzir” (CHAUÍ 1984, p. 99). Se *hayah* designa existência, o é no sentido de uma efetividade. Isso faz com que o célebre *Eheyeh Asher eheyeh* (Sou aquele que Sou), que caracteriza Deus como po-

tência absoluta que age sem qualquer mediação entre suas ações e aquilo que produz, designe um significado muito distante do tetragrama YHWH. Este último é uma produção da religião mosaica (essencialmente teocrática), que transformou o significado de “Deus” de pura e absoluta efetividade (Sou aquele que Sou) em “Senhor”. “Assim, aquilo que era parte espontânea da língua e de sua etimologia sofre uma alteração de sentido cuja causa não é linguística” (CHAUÍ 1984, p. 102). Aqui, transparece nitidamente em que sentido causas externas à essência de uma língua contribuem para o enfraquecimento de sua potência.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

O livro de Geneviève Brykman comete o grave erro de querer reduzir a essência de um ser humano a fatores absolutamente circunstanciais em sua vida, tais como sua etnia ou cultura de origem, ou mesmo à sua cor de pele. Óbvio que muitos seres humanos se permitem aprisionar a essas ideias e vivem crendo que sua essência se reduz ao vínculo sanguíneo que os liga a seus descendentes. No entanto, querer aprisionar nos limites de sua comunidade de origem a essência de um filósofo com um olhar tão amplo quanto o que Benedictus de Spinoza possuiu, constitui-se, no mínimo, em ato pueril...



**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

CHAUÍ, Marilena, 1984. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*: Espinosa, Voltaire, Mearleau-Ponty. São Paulo: Brasiliense.

GENEVIÈVE, Brykman, 1972. *La judéité de Spinoza*. Paris: Vrin.

SPINOZA, B., 2006. *Abrégé de grammaire hébraïque*. Paris : Vrin

\_\_\_\_\_,2008. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica.

\_\_\_\_\_, 2008a. *Tratado Teológico-Poético*. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_, 2009. *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes.





## O INÍCIO DA RUPTURA ENTRE ESPINOSA E DESCARTES

Juarez Lopes Rodrigues

O conceito de vontade como livre-arbítrio, como sabemos, é fundamental para a explicação do erro na metafísica cartesiana. Portanto, dentre os vários pontos de ruptura existentes entre as filosofias de Descartes e Espinosa, talvez o mais importante seja este referente ao conceito de vontade. Essa afirmação pode ser corroborada por Luís Meyer, que foi responsável tanto pela edição, quanto pela impressão da primeira obra publicada de Espinosa: *Os Princípios da Filosofia de René Descartes (Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae, Pars I e II, More Geometrico demonstratae)*, além de um apêndice, os *Pensamentos Metafísicos (Cogitata metaphysica)*<sup>1</sup>, redigida em 1663. Ainda jovem, Espinosa expõe para um aluno os princípios da filosofia de Descartes, porém utiliza a ordem geométrica sintética, e, conforme solicitação de um círculo de amigos, publica este estudo. A ordem utilizada em seu estudo, estabelecida pelos matemáticos, propõe demonstrar as conclusões, tomadas como proposições a partir de definições, postulados e axiomas. O cartesianismo estava em voga na Holanda do século XVII e Espinosa, sempre receoso em relação a contendas, tem um objetivo preciso: “geometrização e fidelidade;

1 Cf. Chauí: “Tudo indica que os *Cogitata metaphysica* tenham sido escritos por volta de 1660 e, portanto, são anteriores aos *Renati Des Cartes Principiorum philosophiae*, o que torna mais interessante sua publicação como apêndice ao comentário sobre Descartes.” (CHAUI, M. *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das letras, 1999, p. 72. In: Notas, bibliografia e índices).

expor o cartesianismo, manter-se a ele fiel, sem dar azo à polêmica” (Santiago, 2004, p. 13). Por isso, Espinosa reelabora a filosofia de Descartes, valendo-se de todas as proposições elaboradas nas *Meditações Metafísicas* e nos *Princípios da Filosofia*<sup>2</sup>, dando, porém, prioridade à ordem geométrica sintética<sup>3</sup>. Espinosa também utiliza e reordena as *Razões*, que são o início da exposição geométrica sintética que Descartes redigiu ao final das *Respostas às segundas meditações*, embora não a tenha levado a cabo<sup>4</sup>.

Luís Meyer faz questão de enfatizar no prefácio dos PPC que Espinosa apenas se propôs a demonstrar as sentenças e demonstrações de Descartes a partir de seus fundamentos<sup>5</sup>. Esta

2 A análise de Homero Santiago tanto do Prolegômeno quanto do texto dos PPC revela que Espinosa utiliza o conhecimento da obra completa de Descartes: “Uma análise em filigrana, entretanto, revela peremptoriamente que o texto, como a maior parte dos PPC, serve-se em simultâneo dos *Princípios* e das *Meditações*, e sem exclusão de outros textos, aqui e ali salientes.” (SANTIAGO, 2004, p. 57).

3 A ordem sintética não é estritamente utilizada por Espinosa como nos atesta Gilson: “Na realidade, partir do Deus de Descartes é se engajar num impasse quando queremos rejuntar o mundo exterior; Espinosa compreendeu muito bem, e é porque contrariamente ao que anuncia Luís Meyer, ele não redigiu sinteticamente a metafísica cartesiana, mas ele deu uma redação analítica em estilo sintético” (GILSON, 1930, p. 307). Cf. também analisa Homero Santiago: “Ainda uma vez, pois, reforçemos o alerta sobre a confusão entre síntese e análise várias vezes verificada ao longo dos PPC.” (SANTIAGO, 2004, p. 130).

4 Esta exposição sintética recebeu o nome de *Razões que provam a existência de Deus e a distinção que há entre o espírito e o corpo humano disposta de uma forma geométrica*, embora tenha permanecido inacabada.

5 A fidelidade das afirmações entre Descartes e Espinosa contidas nas duas obras é largamente enfatizada por

advertência, solicitada pelo próprio Espinosa, tem como propósito esclarecer que o livro refere-se apenas à filosofia cartesiana, não contendo afirmações sobre o seu próprio pensamento ou demonstrações que aprove. No entanto, isso não impediu a Espinosa de acrescentar alguns argumentos que não se encontravam na obra de Descartes:

Com efeito, embora julgue umas verdadeiras e confesse ter acrescentado algumas das suas, ocorrem muitas todavia que ele rejeita como falsas e a propósito das quais acalenta uma sentença bem diversa. Dentre outras desse tipo, para mencionar apenas uma das muitas, há as que se têm sobre a vontade no esc. da prop. 15 da 1ª parte dos Princ. e no cap. 12 da 2ª parte do Apêndice; embora pareçam provadas com grande desvelo e aparato. Com efeito, ele não a estima distinta do intelecto e muito menos que seja dotada de tal liberdade. (MEYER, 1663, PPC, Prefácio).

Segundo Meyer, as afirmações sobre o conceito de vontade, que é apresentado tanto nos PPC quanto nos *Pensamentos Metafísicos*, constituem-se como afirmações sobre a filosofia cartesiana. O nosso trabalho, neste primeiro momento, será o de identificar se houve alterações ou omissões de Espinosa concernentes ao conceito de vontade na reelaboração geométrica da filosofia cartesiana.

Quanto aos PPC, podemos identificar a primeira alteração no que concerne ao conceito de vontade no axioma V da Parte I: “a coisa pensante, se chega a conhecer algumas perfeições de que carece, de imediato as dará

a si, se estiverem em seu poder”<sup>6</sup>. Esse axioma deveria corresponder ao axioma VII destinado à faculdade da vontade nas *Razões* de Descartes, porém Espinosa omite a referência à faculdade da vontade, tal como a descreve Descartes:

A vontade se dirige voluntária e livremente (pois isto é a sua essência), **mas no entanto de modo infalível**, ao bem que lhe é claramente conhecido. Daí por que, se ela chega a conhecer quaisquer perfeições que não possua, **entregar-se-lhes-á imediatamente**, caso estejam ao seu alcance; pois reconhecerá que lhe é um maior bem possuí-las do que não as possuir. (DESCARTES, *Razões*, axioma VII, grifos nosso).

Os dois axiomas, tanto o de Espinosa quanto o de Descartes, enfatizam que o ser pensante que conheça perfeições, de que acaso careça, necessariamente as dará para si. Espinosa utiliza o axioma V apenas nas demonstrações da P7 e da P15; em ambas, a finalidade é demonstrar que, se a mente entende algo clara e distintamente, necessariamente dar-se-á esta perfeição. Ao passo que Descartes utiliza o axioma VII apenas na demonstração da P3 que corresponde à P7 de Espinosa, utilizando o axioma VII com o mesmo sentido dado ao axioma V por Espinosa. Tanto o pensador francês quanto o filósofo “holandês” pretendem enfatizar a necessidade do assentimento às ideias claras e distintas. Espinosa apenas altera e omite, nessa nova formulação do axioma, justamente a referência à faculdade da vontade, cuja essência é dirigir-se voluntária e livremente, substituindo-a apenas pela “coisa pensante”.

Porém, Espinosa reproduz na proposição 15 da parte I dos PPC a teoria cartesiana do erro, tal como apresentada por Descartes na Quarta Meditação, o que implicou apresentar teses fundamentais referentes à faculdade da vontade e

Meyer: “Todavia, gostaria que se advertisse em primeiro lugar que nisso tudo, tanto nas 1ª e 2ª partes dos Princ. e no fragmento da terceira quanto em seus *Pensamentos metafísicos*, nosso autor propôs as meras proposições de Descartes e suas demonstrações, conforme encontram-se nos escritos dele ou tais quais deviam ser deduzidas por legítima consequência a partir dos fundamentos por ele lançados.” (MEYER, L. Prefácio. In: SPINOZA, *Princípios da Filosofia de René Descartes demonstradas à maneira geométrica*. Amsterdã: João Riewertz, 1663. [Trad. em andamento]).

6 SPINOZA, *Princípios da Filosofia de René Descartes demonstradas à maneira geométrica*. Amsterdã: João Riewertz, 1663. [Trad. em andamento].

sua liberdade. A proposição 15 diz: “O erro não é algo positivo”<sup>7</sup> e traz a demonstração: “Se o erro fosse algo positivo, teria só Deus por causa, pelo qual deveria ser continuamente procriado (pela P12<sup>8</sup>). Ora, isto é absurdo (pela P13<sup>9</sup>); logo, o erro não é algo positivo; c. q. d.”. No escólio dessa proposição, são apresentadas as teses fundamentais de Descartes que decorrem dessa proposição: a) “Como o erro não é algo positivo no homem, não poderá ser nada mais que privação do reto uso da liberdade (pelo esc. da P14<sup>10</sup>)”. Tal como Descartes, Espinosa afirma que o erro não é pura negação, carência ou falta de alguma perfeição que a mente deveria possuir, mas apenas privação no uso da faculdade em si mesma perfeita<sup>11</sup>; então, “o erro depende só do abuso de nossa vontade”. b) a mente não pode se enganar enquanto percebe claramente: “embora eu perceba agora um cavalo alado, é certo que essa percepção não contém nada de falsidade, enquanto não assinto ser verdadeiro dar-se um cavalo alado, e tampouco enquanto duvido se se dá um cavalo alado”<sup>12</sup>. c) que nossa vontade não é determinada por quaisquer limi-

tes, pois pela própria experiência da vontade “experimentamos que assentimos a muitas coisas que não deduzimos de princípios certos”<sup>13</sup>. O longo escólio da Proposição 15 dos PPC tem como propósito esgotar a definição de vontade, isto é, de livre-arbítrio cartesiano. Tanto é assim que Espinosa reproduzirá tal como Descartes que a causa dos erros é a possibilidade da vontade assentir às “infinitas coisas”. E como evitar o erro? Diz Espinosa:

A mais, vê-se claramente a partir daí que, se o intelecto se estendesse tanto quanto a faculdade de querer, ou seja, a faculdade de querer não se pudesse estender mais do que o intelecto ou, enfim, se pudessemos conter a faculdade de querer dentro dos limites do intelecto, nunca cairíamos em erro. Porém, não temos poder algum para alcançar os dois primeiros, pois implica que a vontade não seja infinita e o intelecto, criado e finito. Resta considerar, portanto, o terceiro: se temos o poder de conter nossa faculdade de querer dentro dos limites do intelecto. (SPINOZA, 1663, PPC, esc. P15).

Espinosa levanta três hipóteses: 1<sup>a</sup>) talvez pudessemos estender a capacidade do intelecto tanto quanto a vontade ou 2<sup>a</sup>) talvez pudessemos reduzir o poder da vontade tanto quanto o intelecto ou ainda 3<sup>a</sup>) talvez pudessemos conter a faculdade da vontade dentro dos limites do intelecto. A primeira é impossível, pois não temos o poder de aumentar o intelecto, já que ele é criado e finito. A segunda é igualmente impossível, pois a vontade é infinita, não podemos torná-la finita. Podemos perceber que Espinosa não afirma que a vontade é infinita, porém negando o poder de alcançarmos as hipóteses 1<sup>a</sup> e 2<sup>a</sup>, implica que temos uma vontade infinita e um intelecto criado e finito. Resta considerar, então, apenas a 3<sup>a</sup> hipótese; se temos o poder de conter a faculdade da vontade dentro dos limites do intelecto. Espinosa afirma que “a vontade

7 SPINOZA, 1663, PPC, P15.

8 Proposição 12: “Tudo que existe é conservado só pela força de Deus”, Idem, Ibidem.

9 Proposição 13: “Deus é sumamente veraz e de modo algum enganador”, Idem, Ibidem.

10 Proposição 14: “Como aquilo a que devemos necessariamente assentir, quando é clara e distintamente percebido por nós, é necessariamente verdadeiro e *temos a faculdade de não assentir ao que é obscuro e duvidoso*, ou seja, ao que não foi deduzido de princípios certíssimos, como cada um constata em si, segue-se claramente que nos podemos sempre precaver para não cairmos em erros e para nunca sermos logrados [...], contanto que nos decidamos seriamente a não afirmar nada que não percebamos clara e distintamente, ou seja, que não tenha sido deduzido de princípios por si claros e certos”. Idem, Ibidem.

11 Cf. Chauí: “Porque a privação não se encontra na natureza da faculdade que recebi de Deus, mas na ação (*actus, usus*) que ela realiza, e não enquanto esta depende de Deus e sim enquanto depende de mim.” (CHAUI, 1999, Op. cit., p. 477).

12 SPINOZA, Op. cit., escólio da Proposição 15.

13 Idem, Ibidem.

é livre para determinar-se”; então, podemos contê-la dentro dos limites do intelecto e “só do uso da liberdade da vontade depende que nunca falhemos”<sup>14</sup>. Espinosa não omite a liberdade da vontade que será novamente enfatizada no escólio evocando o axioma V:

Que nossa vontade seja livre, demonstra-se no art. 39 da parte I dos Princ.<sup>15</sup> e na 4ª Meditação e é por nós mostrado amplamente em nosso Apênd., último cap. E ainda que ao percebermos clara e distintamente uma coisa não possamos não assentir a ela, este **assentimento necessário** não depende da fraqueza, mas só da liberdade e perfeição de nossa vontade; pois, na verdade, assentir é em nós uma perfeição (como é suficientemente conhecido por si) e a vontade nunca é mais perfeita nem mais livre do que quando determina-se por completo. Como pode acontecer, tão logo a mente entenda algo clara e distintamente, dar-se-á de imediato necessariamente esta perfeição (pelo ax. 5). Pelo que estamos longe de entender que sejamos menos livres porque de modo algum somos indiferentes a abraçar o verdadeiro; pois, pelo contrário, estabelecemos como certo que, quanto mais indiferentes somos, menos somos livres. (SPINOZA, PPC, esc. P15, grifo nosso).

Podemos perceber que Espinosa reproduz a teoria cartesiana dos graus de liberdade da vontade que foram expostos na 4ª Meditação. Como sabemos, ali, a liberdade de indiferença, isto é, o “poder dos contrários”, constitui o mais baixo grau de liberdade, ao passo que a melhor liberdade ocorre quando afirmamos as coisas

que percebemos clara e distintamente.<sup>16</sup> Porém, alguns intérpretes da filosofia de Espinosa afirmam que ele realiza uma inversão, subvertendo os argumentos cartesianos, enfatizando que a afirmação de que o assentimento às ideias claras e distintas é um assentimento necessário, inovando, assim, e sutilmente alterando a filosofia de Descartes, tese defendida por Marilena Chaui:

Fiel a Descartes, Espinosa também considera que quanto mais determinados somos, tanto mais livres, e quanto menos livres, mais indiferentes, mais sujeitos ao erro. Todavia, enquanto Descartes falara na inclinação irresistível que o entendimento impõe à vontade quando de posse de ideias claras e distintas, Espinosa fala em “assentimento necessário”, omitindo a noção de *inclinatio*, essencial para Descartes, para quem o entendimento inclina sem obrigar e por isso mantém a liberdade da vontade. (CHAUI, 1999, p. 478).

Há realmente uma polêmica referente à teoria cartesiana da liberdade que é apresentada por Descartes nos *Princípios da Filosofia*. Além das diferenças que concernem a versão latina e sua respectiva tradução francesa, há também interpretações sobre uma possível distinção entre a teoria da liberdade desenvolvida nos *Princípios* e nas *Meditações*.<sup>17</sup> Entretanto, sabemos que Es-

14 SPINOZA, Op. cit., escólio da Proposição 15.

15 Art. 39 da parte I dos *Princípios* de Descartes: “A liberdade da nossa vontade conhece-se sem provas, apenas pela experiência que temos dela: Quanto ao mais, é evidente que possuímos uma vontade livre, *que pode ou não dar o seu consentimento*, e isso pode ser considerado uma das noções mais comuns. A prova bem clara foi já apresentada um pouco atrás: ao mesmo tempo que duvidamos de tudo, chegando até a crer que o Criador empregou o seu poder para nos enganar, apercebemos em nós uma liberdade tão grande que poderíamos evitar crer naquilo que ainda não conhecemos distintamente. *Ora, aquilo que apercebemos distintamente e de que não podemos duvidar durante uma suspensão tão geral é tão certo como qualquer outra coisa que alguma vez pudéssemos conhecer.*” (DESCARTES, Op.cit., p. 41, grifo nosso).

16 Cf. Descartes 4ª Meditação §9: “Pois, para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos dois contrários; mas antes, quanto mais eu pender para um, seja porque eu conheça evidentemente que o bom e o verdadeiro aí se encontrem, seja porque Deus disponha assim o interior do meu pensamento, tanto mais livremente o escolherei e o abraçarei. E certamente a graça divina e o conhecimento natural, longe de diminuir minha liberdade, antes a aumentam e a fortalecem. De maneira que esta indiferença que sinto, quando não sou absolutamente impelido mais para um lado do que para outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau de liberdade, e faz parecer mais uma carência de conhecimento do que uma perfeição na vontade; pois se eu conhecesse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, nunca estaria em dificuldade para deliberar que juízo ou que escolha deveria fazer; e assim seria inteiramente livre sem nunca ser indiferente.” (DESCARTES, Op. cit., p. 118).

17 Mariana de Almeida Campos desenvolve amplamente esta discussão em seu artigo “A concepção cartesiana da liberdade nos Princípios da filosofia”. In: *Cadernos espinosanos*, vol. XXIII, 2010, pp. 73-93.

pinosa lia Descartes nas respectivas versões em latim, já que não lia em francês; analisaremos, assim, apenas uma possível diferença entre os *Princípios* e as *Meditações*.

Os *Princípios da Filosofia* (*Principia Philosophia*) foi publicado originalmente em 1644, portanto, após a publicação das *Meditações* em 1641. Nas *Meditações*, Descartes afirma que o assentimento às ideias claras e distintas é irresistível, mas sem excluir o “poder dos contrários” da definição da vontade. Porém, no original latino das *Meditações* a ênfase é dada ao assentimento necessário: “na versão latina, a liberdade se caracteriza por uma determinação interna; neste caso a expressão ‘ou antes’ tem como função excluir da definição essencial de liberdade a caracterização da liberdade como um poder dos contrários”<sup>18</sup>. Já nos *Princípios*, encontramos a mesma formulação da teoria cartesiana de liberdade formulada na versão latina, porém em artigos distintos, como bem observa Mariana Campos que se apoia em seu artigo sobre as análises de Michelle Beyssade:

Como argumenta Michelle Beyssade, se na versão latina do artigo XXXVII<sup>19</sup> Descartes caracteriza a liberdade como um poder dos contrários, no artigo XLIII<sup>20</sup> dessa mesma versão ele considera a

18 Idem, *Ibidem*, p. 77.

19 Art. XXXVII: “Mas que a vontade se estenda o mais amplamente possível, isso também convém à sua natureza; e é, em certo sentido, uma suma perfeição no homem que ele aja pela vontade, isto é, livremente, sendo assim de um certo modo peculiar o autor de suas ações e por elas merecendo louvor. Pois não se louvam os autômatos por exibirem com precisão todos os movimentos para os quais foram construídos, porque necessariamente os exibem assim; mas se louva o seu artífice por havê-los fabricado tão precisos, porque não os fabricou necessária, mas, sim, livremente. Pela mesma razão, deve-se de certo pôr mais em nosso crédito abraçar a verdade, quando a abraçamos, porque é voluntariamente que o fazemos, do que se não pudéssemos deixar de abraçá-la.” (DESCARTES, citado por CAMPOS, M. de A., art. cit., p. 75).

20 Art. XLIII: “É certo, porém, que jamais viremos a tomar o falso pelo verdadeiro se dermos assentimento somente àquilo que percebemos clara e distintamente.

dúvida sobre uma percepção clara e distinta como absolutamente impossível. Isso significa que, embora esse poder seja afirmado no artigo XXXVII, mais adiante no artigo XLIII Descartes afirma que seu exercício não é absoluto, pois diante de uma percepção clara e distinta não temos o “poder dos contrários”. (CAMPOS, 2010, p. 81).

Assim, podemos verificar que, tanto nas *Meditações* como nos *Princípios*, há um assentimento necessário às ideias claras e distintas, como bem conclui Mariana Campos em seu artigo:

Em 1644, na versão latina dos *Princípios*, o “poder dos contrários” é reconhecido como um aspecto de perfeição no homem e como condição de seu mérito, e, sem negar o que havia sido dito em 1641, na versão latina das *Meditações Metafísicas*, a respeito da definição essencial de liberdade, Descartes acrescenta que seu exercício permanece excluído dos casos em que a evidência é presente. (CAMPOS, 2010, p. 91).

Portanto, podemos afirmar que Espinosa, como profundo conhecedor da filosofia cartesiana<sup>21</sup>, apenas reproduz a tese de “assentimento necessário” às ideias claras e distintas no escólio da P15 dos PPC, tal como Descartes afirmara no axioma VII das *Razões*. Entretanto, se Espinosa leu alguma tradução da Carta que Descartes enviou ao Padre Mesland em fevereiro de 1645, publicada em francês por Clerselier em 1659, talvez a ênfase dada ao termo assentimento necessário seja uma subversão à indecisão de

Digo que é certo porque, como Deus não é enganador, a faculdade de perceber que nos deu não pode tender ao falso, nem tampouco a faculdade de assentir, quando se estende somente àquilo que é percebido claramente. E, ainda que de maneira alguma o provássemos, isso está de tal sorte impresso pela natureza dos ânimos de todos [nós] que, todas as vezes que percebemos algo claramente, lhe damos espontaneamente o nosso assentimento e de nenhum modo podemos duvidar que não seja verdadeiro.” Idem, *Ibidem*.

21 Cf. Gilson: “Ora, quando trata-se da metafísica de Descartes, nós dispomos de um comentador incomparável, que, antes de construir sua própria obra, pensou, meditou e viveu a doutrina do mestre, é Espinosa.” (GILSON, E., Op. cit., p. 299).

Descartes<sup>22</sup>. Porém, a subversão tem mais a função de resolver o problema do círculo cartesiano apontado por Arnauld nas Quartas Objeções às *Meditações*, do que realmente negar a liberdade da vontade como livre-arbítrio.

Posteriormente, ainda no corpo do escólio da P15, Espinosa apresenta mais uma sequência de teses cartesianas: d) “Percebemos muitas coisas além daquelas que entendemos claramente”, porém “somos mais perfeitos do que se não as percebêssemos”<sup>23</sup>; assim, “assentir às coisas, ainda que confusas, enquanto também é uma certa ação, é uma perfeição”<sup>24</sup>. g) “enquanto as-

---

22 Essa indecisão torna paradoxal a afirmação da inclinação irresistível às ideias claras e distintas: “Quanto ao livre-arbítrio, estou inteiramente de acordo como o que o Reverendo Padre escreve a esse respeito. E, para expor de forma mais completa minha opinião, gostaria de notar que indiferença me parece significar propriamente o estado no qual se encontra a vontade quando ela não é inclinada mais para um lado do que para o outro pela percepção do verdadeiro e do bem. E é nesse sentido que o mais baixo grau de liberdade é aquele em que nos determinamos às coisas pelas quais somos indiferentes. Mas talvez outros entendam por indiferença a faculdade positiva de se determinar por um ou outro de dois contrários, isto é, perseguir ou fugir, afirmar ou negar. Essa faculdade positiva, eu não neguei que ela pertencesse à vontade. Mais ainda, estimo que ela aí se encontra, não apenas nos atos em que ela não é levada por nenhuma razão evidente para um lado mais do que para outro, mas também em todos os outros. A tal ponto que, quando uma razão muito evidente nos move para um lado, embora moralmente falando nós não possamos escolher o partido contrário, absolutamente falando, porém, nós podemos fazê-lo. De fato, sempre nos é possível impedirmos de perseguir um bem claramente conhecido, ou de admitir uma verdade evidente, desde que pensemos que é um bem afirmar assim a liberdade do nosso arbítrio”. (CAT IV, p. 173, 1-24; trad. Lia Levy in *Discurso*, “9 de fevereiro de 1645. Os ‘novos’ rumos da concepção cartesiana de liberdade”, n° 31, São Paulo: discurso editorial, p. 218-9).

23 Cf. DESCARTES, 4ª Meditação, §13, p. 120: “E é neste mau uso do livre arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro. A privação, digo, encontra-se na operação na medida em que procede de mim; mas ela não se acha no poder que recebi de Deus, nem mesmo na operação na medida em que ela depende dele.”

24 Descartes afirma que a privação encontra-se na operação das faculdades e não no poder que Deus deu ao homem de utilizá-las corretamente: “E, enfim, não devo também lamentar-me de que Deus concorra comigo para formar os atos dessa vontade, isto é, os juízos nos quais eu me engano, porque esses atos são inteiramente verda-

sentimos às coisas confusas, fazemos com que a mente seja menos apta a discernir o verdadeiro do falso; e por conseguinte, que carecemos da melhor liberdade.”<sup>25</sup> A conclusão das teses não

---

deiros e absolutamente bons na medida em que dependem de Deus; e há, de alguma forma, mais perfeição em minha natureza, pelo fato de que posso formá-los, do que se não o pudesse.” (DESCARTES, 4ª Meditação, Op. cit., §13, p. 120).

25 Carecemos da melhor liberdade quando estamos em estado de indiferença, isto é, exercemos o poder dos contrários. Espinosa, em sua *Correspondência* na carta 21 de 1665 a Willem Van Blyenbergh esclarece essa diferença: “Como vejo que não compreendestes bem o pensamento de Descartes, peço-vos que considereis os dois pontos seguintes: Primeiro: nem eu nem Descartes nunca dissemos que pertence à nossa natureza conter nossa vontade nos limites de nosso intelecto, mas apenas que Deus nos deu um intelecto determinado e uma vontade indeterminada, de sorte que ignoramos para que fim nos criou. Dissemos, também, que uma vontade assim indeterminada ou perfeita não somente nos torna mais perfeitos, mas, como mostrarei a seguir, é-nos indispensável. Segundo: nossa liberdade não consiste numa certa contingência nem numa certa indiferença, mas numa maneira de afirmar ou de negar. Quanto menos indiferentes formos ao afirmarmos ou negarmos, mais livres seremos. Por exemplo, se a natureza de Deus é conhecida por nós, afirmar que Deus existe decorre necessariamente de nossa natureza, como decorre da natureza do triângulo que seus ângulos sejam iguais a dois retos. E assim, nunca somos tão ou mais livres do que quando afirmamos tais coisas dessa maneira. Como essa necessidade nada mais é do que o decreto de Deus (como mostrei claramente nos *Pensamentos Metafísicos*), podemos, pois, compreender desse modo como agimos livremente e como somos causa de uma coisa, não obstante agirmos necessariamente segundo o decreto de Deus. Ou seja, podemos compreender isso quando afirmamos aquilo que percebemos clara e distintamente. E, ao contrário, quando afirmamos aquilo que não entendemos clara e distintamente, isto é, quando suportamos (*patimur*) que nossa vontade se estenda para além dos limites de nosso intelecto, não podemos, então, compreender essa necessidade e os decretos de Deus, mas percebemos nossa liberdade, que é sempre envolvida por nossa vontade (é somente nesse sentido que nossas obras podem ser chamadas de boas ou más). E se nos esforçamos para conciliar nossa liberdade com o decreto de Deus e com a criação contínua, confundimos aquilo que compreendemos clara e distintamente com aquilo que não percebemos dessa maneira e por isso nos esforçamos inutilmente. É-nos suficiente, portanto, saber que somos livres e que, não obstante o decreto de Deus, podemos sê-lo, e que somos a causa do mal no sentido de que um ato só pode ser chamado mau com relação à nossa liberdade. Eis aí o que estabelece Descartes para vos demonstrar que não há qualquer contradição em sua

poderia soar mais cartesiana: h) “Diz-se privação porque nos privamos a nós próprios de uma perfeição que compete a nossa natureza; e erro, já que por nossa culpa carecemos dessa perfeição, enquanto, embora possamos, não contemos a vontade dentro dos limites do intelecto.”<sup>26</sup> Diante de todas essas evidências cartesianas na reformulação de Espinosa, não constatamos nenhuma alteração no conceito de vontade como livre-arbítrio elaborado por Descartes, tal como nos evidenciou Luís Meyer, enfatizando a fidelidade ao pensamento cartesiano. O que percebemos nos PPC é apenas uma omissão de Espinosa, pois “ele não reproduz a tese cartesiana, exprimida nos *Princípios da Filosofia*, segundo a qual ‘a principal perfeição do homem é ter um livre-arbítrio’” (Cf. Prelorentzos, 2004, p.109).

Quanto aos *Pensamentos Metafísicos*, no capítulo XII, dedicado à mente humana, podemos observar que Espinosa continua a reproduzir as teses cartesianas. Uma vez que, como o próprio Meyer alertara no prefácio, o objetivo de Espinosa não é apresentar a sua filosofia. Apesar das dúvidas referentes à publicação dos *Pensamentos Metafísicos* como apêndice, Espinosa não tinha intenção de definir a metafísica ou de dizer sobre o que se trata. Talvez possamos cogitar a hipótese de que Espinosa utiliza o pensamento de Descartes para criticar a escolástica. Visto que o filósofo ainda não tinha um objetivo claro quanto à finalidade do texto, talvez o motivo da produção dos *Cogitata Metaphysica* tenha sido o de “fixar uma terminologia filosófica”, tal como nos sugere Marilena Chaui<sup>27</sup>. As teses admitidas

linguagem”. (SPINOZA, *Correspondência*, Carta 21. In: *Os pensadores*. Trad. Marilena Chaui. São Paulo: Abril, 1973, pág. 381).

26 SPINOZA, Op. cit., escólio da P15.

27 “Entretanto, como a carta a Oldenburg sugere, Espinosa teria preferido não expor abertamente suas próprias opiniões antes de assegurar-se de que pudessem ser publicadas “sem perigo e sem inconvenientes”, e, assim, a

neste capítulo jamais poderiam ser atribuídas a Espinosa: “a mente humana é criada por Deus”, “a mente humana é imortal”<sup>28</sup> ou “a vontade é livre”. No que se refere ao conceito de vontade, Espinosa irá argumentar justamente contra a tese de que a “vontade não é livre”, isto é, determinada, defendendo a posição cartesiana de liberdade. É o que interpretamos quando ele define a vontade:

Dissemos que a mente humana é coisa pensante, donde se segue que por sua natureza apenas, e considerada apenas em si mesma, pode fazer alguma ação, como, por exemplo, pensar, isto é, afirmar e negar. Mais tais pensamentos ou são determinados por coisas postas fora da mente, ou pela própria mente, pois esta é uma **substância** de cuja essência pensante podem e devem provir muitas ações de pensar. As ações de pensar que só tem a mente humana como causa chamamos de volições. A mente humana, enquanto é concebida como causa suficiente para produzir tais ações, é chamada *vontade*.” (SPINOZA, 1663, CM, §10, grifos nosso).

Tal como Descartes, Espinosa ainda trata da mente como uma substância pensante, o que não corresponde a sua definição de mente humana, como veremos a seguir. Trata-se, portanto, ainda da definição cartesiana da vontade, de

cautela em não tomar partido talvez seja uma hipótese a ser mantida.” (CHAUÍ, 1999, p. 331-2).

28 Apesar de serem teses cartesianas, Espinosa nos dá uma explicação que não é a cartesiana e que se aproxima das teses que serão expostas na *Ética*. Lemos no § 6º do capítulo XII: “Assim, pois, decorre claramente dessas leis que uma substância não pode ser destruída por ela mesma, nem por alguma outra substância criada, como já demonstramos abundantemente no que precede. Devemos, então, considerar a alma imortal de acordo com as leis da Natureza. E se quisermos adentrar ainda mais no assunto, poderemos demonstrar de maneira evidentíssima que é imortal. Como acabamos de demonstrar, a alma é imortal de acordo com as leis da Natureza. Ora, as leis da Natureza são os decretos de Deus revelados à Luz Natural, o que também está assente com evidência pelo que foi dito anteriormente. Enfim, os decretos de Deus são imutáveis, como já o demonstramos. Disso tudo concluímos claramente que Deus deu a conhecer aos homens sua vontade imutável acerca da duração da alma dos homens não apenas pela revelação, mas também pela Luz Natural”. (SPINOZA, *Pensamentos Metafísicos*, Op. cit., p. 36).

forma muito semelhante à que Descartes expõe na sua última obra: *As Paixões da Alma* (*Les Passions de l'âme*)<sup>29</sup> ou mesmo na carta de nº 300 a Regius<sup>30</sup>. Espinosa enfatiza novamente nos *Pensamentos Metafísicos* a liberdade da vontade, dois parágrafos depois:

Deve-se notar que, embora a alma humana seja determinada pelas coisas exteriores para afirmar ou negar, não é determinada a ponto de ser constrangida por elas, mas permanece sempre livre, pois nenhuma coisa tem o poder de destruir a essência dela. Portanto, aquilo que afirma e nega, afirma e nega livremente, como está bem explicado na Quarta Meditação. Se, depois disso, alguém perguntar: por que a alma quer isto e não quer aquilo?, responderemos: porque a alma é coisa pensante, isto é, uma coisa que por sua natureza tem o poder de querer e não querer, de afirmar e de negar, pois é isto ser uma coisa pensante. (SPINOZA, 1663, CM, §12).

Similarmente ao que é dito por Descartes na Quarta Meditação, Espinosa descreve a liberdade da vontade. Com efeito, a teoria cartesiana da vontade é exposta tanto nos PPC quanto nos *Cogitata*. Consequentemente, seguindo Descartes, Espinosa considera na mesma obra que a

vontade é uma faculdade teórica que possui o poder de afirmar, negar, suspender o juízo, salvo em relação às ideias claras e distintas, cujo assentimento é necessário.

Diante da fidelidade ao pensamento cartesiano<sup>31</sup>, poderíamos falar em uma ruptura entre Descartes e Espinosa tanto nos PPC quanto nos *Cogitata*? Apesar da sutil diferença introduzida na parte final dos *Pensamentos Metafísicos*, a nossa posição é de que Espinosa anuncia sua ruptura com Descartes. Essa ruptura será anunciada no penúltimo parágrafo com a afirmação de que “a vontade nada mais é do que a própria mente”:

Há pouco dissemos, até mesmo mostramos claramente, que a vontade nada mais é do que a própria mente quando a chamamos de coisa pensante, isto é, afirmante ou negante. Disso concluímos claramente, considerando apenas a natureza da mente, que tem um poder igual para afirmar e para negar, pois pensar é isto mesmo. [...] se por vontade se entende uma coisa despojada de todo pensamento, concedemos que a vontade é indeterminada por sua natureza. Mas negamos que a vontade seja algo despojada de todo pensamento, e contra isto estabelecemos que é pensamento, ou seja, uma potência para afirmar e para negar, e certamente deve-se entender que é causa suficiente dessa dupla potência. (SPINOZA, 1663, CM, §16).

Espinosa enfatiza que a vontade nada mais é do que a própria mente, afirmação que Descartes nunca chegou a admitir, mesmo em sua carta a Regius. Nessa carta, Descartes quase chega a admitir a existência de uma certa identidade entre a ideia e a volição, porém prefere destacar o caráter voluntário e livre da mente humana através da existência de uma faculdade

29 No art. 17 da obra de 1649 lemos: “Depois de ter assim considerado todas as funções que pertencem somente ao corpo, é fácil reconhecer que nada resta em nós que devemos atribuir à nossa alma, exceto nossos pensamentos, que são principalmente de dois gêneros, a saber: uns são as ações da alma, outros as suas paixões. Aquelas que chamo suas ações são todas as nossas vontades, porque sentimos que vêm diretamente da alma e parecem depender apenas dela; do mesmo modo, ao contrário, pode-se em geral chamar suas paixões toda espécie de percepções ou conhecimentos existentes em nós, porque muitas vezes não é nossa alma que os faz tais como são, e porque sempre os recebe das coisas por elas representadas”. (DESCARTES, *As Paixões da alma*. Op. cit., p. 224).

30 Cf. Descartes: “Volição e intelectão não diferem senão como modos de ação diferentes a respeito de objetos diferentes, ou melhor: diferem somente como ação e a paixão numa mesma substância. Pois, a intelectão é propriamente paixão na alma, e a volição é ação; mas como jamais queremos nada, sem termos ao mesmo tempo a intelectão, e quase nunca temos intelectão, sem ter ao mesmo tempo alguma volição, não é fácil por causa disso distinguir nelas ação e paixão” (Descartes. *Correspondence*, Lettre 300. Trad. ADAM, C. et MILHAUD, G., Paris: PUF, 1956, p. 348).

31 Cf. Homero Santiago: “Espinosa é fidelíssimo no expor o cartesianismo, para repetir Meyer, mediante o método praticado em Euclides, e sem embargo perseguirá uma ordem dedutiva que é a das Meditações sem tirar nem pôr”. (SANTIAGO, 2004, p. 117). Apesar da análise de Santiago estender-se apenas até a P4, no que se refere ao conceito de vontade essa fidelidade se estenderá até a identificação da vontade com a mente humana, a qual se caracterizará como a sua ruptura.

da vontade. Espinosa está justamente negando a existência de uma faculdade que seja alheia à própria mente. Porém, como percebemos, Espinosa não quer entrar em polêmicas com o cartesianismo vigente na época e se contenta apenas em enfatizar a identidade entre a vontade e a mente. É importante observarmos que Espinosa já tinha cristalizado os conceitos fundamentais de sua filosofia na elaboração dos PPC e de seu apêndice. Na carta nº 2 de 1661 de sua *Correspondência*, endereçada a Henry Oldenburg, Espinosa marca decididamente a sua distância em relação ao pensamento de Descartes. Tal como nos alertou Meyer, Espinosa aponta em tal carta os erros concernentes à filosofia de Descartes e de Bacon:

O primeiro e maior de seus desvios é o de terem permanecido muito longe do conhecimento das primeiras causas e origem de todas as coisas. O segundo, de não terem conhecido a verdadeira natureza da mente. O terceiro, o de jamais terem conseguido determinar a causa do erro. (SPINOZA, 2010, *Correspondência*, carta 2).<sup>32</sup>

Em síntese, não faltavam elementos conceituais para que Espinosa introduzisse, na obra de 1663, o seu próprio pensamento. Porém, a

32 Continuação da Carta 2 escrita em 1661: “Estas causas do erro e outras que indica [as dadas por Bacon] podem ser facilmente reduzidas à causa única fornecida por Descartes: *a de que a vontade humana é livre e mais ampla do que o intelecto* [...]. Sem me preocupar com outras causas do erro, porque são sem importância, mostrarei que essa apresentada acima é falsa, o que ambos teriam facilmente visto se tivessem observado que entre a vontade e esta ou aquela volição há a mesma relação entre a brancura e este ou aquele branco, a humanidade e este ou aquele homem, de sorte que é tão impossível considerar a vontade como causa desta ou daquela volição como considerar que a humanidade é a causa de Pedro e de Paulo. Portanto, como a vontade é apenas um ente de Razão e não pode ser dita causa desta ou daquela volição, e, ademais, como as volições particulares precisam de uma causa para existir, não se pode dizer que sejam livres: *são necessariamente o que são pela causa que as determina*. Enfim, segundo o próprio Descartes, os erros são volições particulares, donde segue-se necessariamente que os erros não são livres, mas determinados por causas externas e não pela vontade”.

identidade entre a vontade e a mente já anuncia a ruptura que irá acontecer entre os dois filósofos nas obras posteriores de Espinosa.

Para Descartes, a causa próxima da vontade é a mente humana, e, como vimos, a mente é uma substância pensante. Porém, Espinosa nega substancialidade à mente humana, pois esta nada mais é do que uma modificação do atributo pensamento (essência da substância infinita, isto é, de Deus). Certamente, a oposição entre o conceito de vontade que será estabelecido pelos dois filósofos tem como fundamento a forma como cada um deles concebe a mente humana, conforme observa Luís Meyer:

Desta sorte, ao asserir isso, como transparece na 4ª parte do Disc. do método e na 2ª Medit. e em outros lugares, Descartes apenas supõe, não prova, ser a *mente* uma substância absolutamente pensante. Ao contrário, nosso autor admite por certo haver na natureza das coisas a substância pensante, nega todavia que ela constitua a essência da *mente* humana, mas estabelece que, do mesmo modo como a Extensão não é determinada por quaisquer limites, tampouco o Pensamento é determinado por quaisquer limites; de forma que tal como o Corpo Humano não existe absolutamente, mas apenas a extensão determinada de modo certo pelo movimento e repouso segundo leis da natureza extensa, assim também a *mente* ou alma não existe absolutamente, mas apenas o pensamento determinado de modo certo pelas ideias segundo as leis da natureza pensante, e ela, conclui-se, dá-se necessariamente quando o corpo humano começa a existir. (MEYER, 1663, PPC, Prefácio).

Então, para esclarecermos a diferença entre o conceito de vontade entre Descartes e Espinosa, será necessário esclarecermos o conceito de mente em ambas as filosofias. Mas veremos que a oposição em relação ao conceito de mente implica entendermos como se estabelece a ordem em ambas as filosofias.

O próprio Descartes, em suas *Respostas às segundas objeções*, nos esclarece que, no modo de escrever dos geômetras, ele distingue a ordem e a maneira de demonstrar. A ordem

utilizada por ele nas *Meditações* foi a geométrica: “a ordem consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem” (Descartes, 1983, p.166). Porém, existem duas maneiras de demonstrar a ordem geométrica, ou pela análise ou pela síntese. Descartes optou pela via analítica (*ars inveniendi*), já que a considerava mais verdadeira e mais própria para ensinar, além de ensinar o método pelo qual a verdade foi descoberta:

A análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas; de sorte que, se o leitor quiser segui-la e lançar cuidadosamente os olhos sobre tudo o que contém, não entenderá menos perfeitamente a coisa assim demonstrada e não a tornará menos sua do que se ele próprio a houvesse descoberto. (DESCARTES, 1983, p. 166).

Porém, essa via analítica, conforme o próprio Descartes afirma, pode não convencer os leitores “teimosos ou pouco atentos”: ao contrário, a via sintética (*ars demonstrandi*), porque trata justamente das demonstrações, pode manter o leitor mais atento à ordem estabelecida:

A síntese, ao contrário, por um caminho todo diverso, e como examinando as causas por seus efeitos (embora a prova que contém seja amiúde também dos efeitos pelas causas), demonstra, na verdade, claramente o que está contido em suas conclusões, e serve-se de uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas, para que, caso lhe neguem algumas conseqüências, mostre como elas se contêm nos antecedentes, de modo a arrancar o consentimento do leitor, por mais obstinado e opiniático que seja; mas não dá, como a outra, inteira satisfação aos espíritos dos que desejam aprender, porque não ensina o método pelo qual a coisa foi descoberta. (DESCARTES, 1983, p. 166).

Podemos perceber que a diferença entre análise e síntese é apenas a maneira de

demonstrar, pois as duas maneiras pertencem à mesma ordem, a ordem geométrica. Conforme observa Marilena Chaui<sup>33</sup>, “o século XVII considera a reversibilidade da análise e da síntese como decisiva para a prova matemática. Todavia, esse relação tende a ganhar novos contornos à medida que a análise passa a ocupar lugar proeminente” (Chaui, 1999, p. 353). De fato, Descartes não atribui importância para a via sintética, já que considera que sua aplicação não convém “tão bem às matérias que pertencem à metafísica”.

Assim, como sabemos, a ordem cartesiana estabelece-se a partir da descoberta do seu fundamento: “Penso, logo existo”. Então, por meio da evidência gerada pelas ideias simples,

---

33 “[...] o lugar fundante ocupado pelo *Cogito* lhe permite dar à análise todo o poder epistêmico, esvaziando a síntese. Com efeito, ao distinguir e rearticular *mathesis* e metafísica, ele pudera, nas *Respostas às Segundas Objeções*, reduzir a distinção entre exposição analítica e sintética à diferença entre ordem da descoberta e ordem de exposição das verdades, retirando da síntese a função principal que Pappus lhe dera, isto é, de prova da análise e demonstração geométrica perfeita. Em contrapartida, justamente porque descobriu o *fundamentum* do saber, Descartes confere à análise autossuficiência probante que, em si mesma, não carece da prova pela síntese, e esta intervém apenas para conferir generalidade à particularidade da solução encontrada. Há, portanto, uma razão epistemológica profunda para o novo papel atribuído à análise e o menosprezo pela síntese, numa metafísica que tem o ser do pensamento como princípio e o encontra no *ego cogito*. [...] Há na verdade, uma outra razão, agora metafísico-teológica, para a escolha da análise por Descartes: nela é possível aplicar com rigor inteiro a *mathesis universalis*, dispondo a série das verdades com ordem e medida, isto é, o nexos ou série das causas (ordem) e as equações para igualar os desiguais (medida), passando do finito ao infinito sem quebra das longas cadeias de razões e preservando a transcendência divina - do *Cogito*, Descartes não passa imediatamente à existência de Deus, mas a um conteúdo encontrado no interior do próprio *Cogito*, a ideia de perfeição, ordenada de maneira a garantir uma medida para a passagem à existência divina. Ao contrário, a síntese não permite passar sem interrupção do infinito ao finito, de Deus às criaturas, pois tal continuidade arruinaria a noção de criação *ex nihilo*: não há medida comum que permita ordenar continuamente uma série que vá da potência infinita de Deus às criaturas, seus efeitos finitos.” (CHAUI, M., Op. cit., p. 352).

ordenando-as a partir deste fundamento, formamos ideias claras e distintas complexas ou compostas. A ordem cartesiana decorre da própria constituição do seu método, como nos demonstra Homero Santiago:

A dúvida e a descoberta do *cógito* e a determinação da própria existência constituem etapas de uma mesma experiência da ordem, à medida em que constituem um exercício de ordenamento. [...] A título de exemplo, que se tome o momento imediatamente posterior ao *cógito*: o leitor contemplará o exercício de ordenar conhecimentos ou dados, dispô-los de modo a que sejam mais facilmente resolvidos, distinguir entre o que pertence ou não a uma essência, evidenciar a própria essência. Ei-lo o método. (SANTIAGO, 2004, p. 103).

É a descoberta da própria essência como uma coisa pensante que levará Descartes a descobrir a existência da faculdade da vontade. Uma vez que, como ele mesmo afirma na Terceira Meditação, a vontade é algo que se acresce além das ideias: “então concebo efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à ideia que tenho daquela coisa; e deste gênero de pensamentos, uns são chamados vontades ou afecções, e outros juízos” (Descartes, 1983, §6, p. 101). Essa “coisa”, isto é, esta ação que se acrescenta às ideias é a faculdade da vontade que concorrerá com o intelecto para a produção do juízo. Segundo a análise de Ethel Rocha, na filosofia de Descartes, há apenas um modo do pensamento que não se pode afirmar como representacional:

No caso do *Cogito*, esse conteúdo da representação coincide com o ato do pensamento de representar, o que implica que nessa ideia limite a realidade formal está intrinsecamente ligada a sua realidade objetiva de modo máximo de tal forma que a realidade objetiva não aponta para algo distinto da substância pensante, mas para ela mesma. (ROCHA, 1997, p. 210).

Assim, em Descartes, as ideias apresentam-se “como imagem das coisas”, tais ideias podem ser de substâncias, de atributos ou de

modos. Então, as ideias de substâncias possuem maior grau de ser ou de perfeição do que aquelas dos atributos ou as de modos (seus acidentes), uma vez que as substâncias são concebidas como independentes, enquanto os acidentes como dependentes de uma substância. Quando Descartes parte do *Cogito* como fundamento de sua ordem, ele percebe o pensamento como atributo essencial da substância pensante. “Ora, dizer que o entendimento é o atributo essencial da alma é dizer que a alma é essencialmente um entendimento (ou intelecto)” (Forlin, 2004, p. 39). A mente ou alma torna-se uma substância capaz de produção do seu próprio pensamento, embora Descartes afirme que dependemos de Deus como causa contínua da produção da nossa existência. Porém, não é o caso do intelecto e da vontade, que são atributos da substância pensante, mas não são substâncias que dependam do concurso atual de Deus para serem produzidas<sup>34</sup>. “Assim, o entendimento, a vontade e todas as formas de conhecer e de querer pertencem à substância que pensa.” (Descartes, 1997, art. 51, p. 45). Uma substância que pensa e que possui o poder de produzir modos de pensar, tais como: duvidar, conceber, afirmar, negar, querer e não querer. Considerando as ideias sob os seus dois aspectos, temos a realidade formal da ideia, uma modificação determinada da substância pensante finita - o ato de representar; e a realidade objetiva, a ideia considerada apenas “como imagem” das coisas que se diferenciam entre si.

Certamente a definição de mente em Descartes decorre da forma como concebe as subs-

34 Cf. Art. 31 dos Princípios: “Como nos enganamos muitas vezes, embora Deus não seja enganador, se desejarmos investigar a causa dos nossos erros e descobrir a sua origem a fim de corrigir, é preciso atendermos a que não dependem tanto do nosso entendimento como da vontade, e que não são coisas [ou substâncias] que tenham necessidade do concurso atual de Deus para serem produzidas”. (DESCARTES, Op. cit., p. 38).

tâncias, uma vez que a substância é uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir. A metafísica cartesiana admite a existência de apenas três substâncias: a substância não criada infinita (Deus), que cria as outras duas substâncias: *res cogitans* e *res extensa*, que possuem cada uma um atributo principal que constitui as suas essências e pelo qual são concebidas e conhecidas (pensamento e extensão). Porém, o nome de substância não é unívoco relativamente a Deus e às outras criaturas, já que “só Deus é assim e não há nenhuma coisa criada que por um só momento possa existir sem ser apoiada e conservada pelo seu poder” (Descartes, 1997, art. 51, p. 45). Apesar de toda a dependência substancial das criaturas a Deus, Descartes não hesita em atribuir à substância pensante completa independência na produção de seus modos. A alma humana ou o espírito é uma pura substância pensante e, visto que não é composta de quaisquer acidentes corporais, tais como a divisibilidade, daí decorre que é imortal por sua própria natureza.

Todavia, a ordem geométrica sintética (*ars demonstrandi*) percorrida por Espinosa na elaboração dos PPC, também será utilizada na *Ética (Ethica)*, sua principal obra. Além da *Ética*, publicada somente em 1677 juntamente com sua *Opera Posthuma*, Espinosa escrevera uma outra obra, o *Breve Tratado (Korte Verhandelng)*, entre os anos de 1656 e 1662<sup>35</sup>, mas publicada somente em 1862. Assim, tanto na *Ética* quanto no *Breve Tratado*, Espinosa inicia a ordem de

35 Cf. Marilena Chaui: “Começamos, porém, lembrando que, escrito antes da *Ética*, o *Breve Tratado* pertence ao período em que Espinosa vivia em Amsterdã e Rijnsburg, isto é, na época de constituição e florescimento do Círculo de Espinosa, entre 1656 e 1662.” (SPINOZA, B. *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Prefácio Marilena Chaui; Introd. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Ericka Marie Itokazu; Trad. e notas Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 14).

sua filosofia partindo da ideia de Deus; o que para Descartes era o ponto de chegada, para Espinosa é o seu ponto de partida, como nos sublinha Gilson:

Espinosa sabe entretanto que o filósofo deve tomar seu ponto de partida onde Descartes tinha encontrado seu ponto de chegada, e é com toda verdade que ele pode dizer a fala que Tschirnhaus relatou: a escolástica começa pelas coisas, Descartes começa pelo pensamento; no meu caso, eu começo por Deus. (GILSON, 1930, p. 315).

A *Ética* segue estritamente a ordem e via de demonstração geométrica sintética, tal como o *Breve Tratado*, apesar desta última não seguir a via analítica, pelo menos do ponto de vista cartesiano, mas já contém um pequeno apêndice geométrico na ordem sintética. A consequência dessa formulação é a de que Deus é a única substância existente, anterior a todos os seus acidentes.<sup>36</sup>

É por esse motivo que na primeira definição, na abertura da primeira parte da *Ética*,

36 Cf. o belíssimo escólio da P10 da parte II: “Todos, por certo, devem conceder que sem Deus nada pode ser nem ser concebido. Pois todos reconhecem que Deus é a causa única de todas as coisas, tanto da essência quanto da existência delas, isto é, Deus não apenas é causa das coisas segundo o vir-a-ser, como dizem, mas também segundo o ser. Ora, ao mesmo tempo, a maioria dos homens diz pertencer a essência de uma coisa isso sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida; e por isso creem ou que a natureza de Deus pertence à essência das coisas criadas, ou que as coisas criadas podem, sem Deus, ser ou ser concebidas, ou, o que é mais certo, não são minimamente coerentes consigo próprios. A causa disso creio ter sido que não se ativeram à ordem do Filosofar. Pois a natureza divina, que deviam contemplar antes de tudo, já que é anterior tanto por conhecimento quanto por natureza, acreditaram ser a última na ordem do conhecimento, e as coisas chamadas objetos dos sentidos, as primeiras; donde ocorreu que, enquanto contemplavam as coisas naturais, em nada tenham pensado menos do que na natureza divina, e quando depois dirigiram o ânimo para a contemplação da natureza divina, em nada puderam pensar menos do que em suas primeiras ficções sobre as quais haviam construído o conhecimento das coisas naturais, dado que aquelas em nada podiam ajudar para o conhecimento da natureza divina; e por isso não é de admirar que a cada passo tenham caído em contradição” (SPINOZA, *Ética*. [Trad. em andamento]).

intitulado *De Deus*, Espinosa introduz o conceito de *causa sui*: “Por causa de si entendo isso cuja essência envolve existência, ou seja, isso cuja natureza não pode ser concebida senão existente” (EIDef1). Se nos perguntarmos pela existência de um ser no universo que não dependa de nenhum outro para ser concebido, logo pensamos em um ser que não foi causado por outro, um ser cuja potência para existir não dependa de nenhum outro ser no universo para ser o que é. “Por isso *causa sui* significa que um ser simples, perfeito e positivo não recebe de nenhum outro a existência porque a contém em sua própria essência” (Chauí, 1999, p. 767). Em razão dessa essência, que é potência de existir e de agir, Espinosa identifica essência e natureza como uma só mesma atividade, ou seja, elas são idênticas, e sua relação não é senão uma unidade. “Por conseguinte, é causa de si o que é causa eficiente interna de sua própria existência, causa radical ou principal porque não causa ações e operações de um existente, mas é ação de existir” (Chauí, 1999, p. 787). É causa eficiente de si mesmo, que se autoproduz, causa de sua essência, de sua existência e da inteligibilidade de ambas, e ao causar-se a si mesmo, causa a existência e a essência de todos os seres do universo.

Seguindo a apresentação dedutiva das definições na parte I da *Ética*, Espinosa estabelece o conceito de finito na segunda definição: “É dita finita em seu gênero essa coisa que pode ser delimitada por outra de mesma natureza” (EIDef2). A terceira definição recai sobre o conceito de substância: “Por substância entendo isso que é em si e é concebido por si, isto é, isso cujo conceito não carece do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado” (EIDef3). Ou seja, o que define uma substância é ser em si e ser concebido por si, o que nos remete à definição de *causa sui*. Na quarta definição, Espinosa

aprofunda a definição de substância: “Por atributo entendo isso que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela.” (EIDef4). Estando demonstrado que o atributo é o que constitui a essência da substância, a demonstração nos remete novamente à *causa sui*, o que é em si e concebido por si. Ou seja, a substância e os atributos são a mesma coisa que pode ser designada por nomes diferentes. A quinta definição diferencia o que é a essência da substância e o que são as suas afecções: “Por modo entendo afecções da substância, ou seja, isso que é em outro, pelo qual também é concebido” (EIDef5). O modo, por ser uma afecção produzida pelos atributos da substância, não pode ser causa de si, já que não constitui a essência da substância. A substância é anterior por natureza a suas afecções (causa) e os modos serão posteriores (efeitos) e exprimirão a potência dos infinitos atributos da substância.

Portanto, chegamos à conclusão de que similarmente ao que é dito por Descartes na Quarta Meditação, Espinosa descreve a liberdade da vontade. Com efeito, a teoria cartesiana da vontade é exposta tanto nos PPC quanto nos *Cogitata*. Porém, diferentemente de Descartes, em decorrência da via de demonstração geométrica escolhida por Espinosa fica patente que a mente humana não é substância e o atributo pensamento não pertence a sua essência. De fato, esse ponto de partida traz uma outra abordagem ao conceito de vontade na filosofia de Espinosa. Como vimos, a vontade é considerada como a própria mente, afirmação que Descartes nunca admitiu. A ruptura constitui-se mais sobre o conceito de mente do que propriamente sobre o conceito de vontade. Destarte, será pelas opções distintas em relação à ordem de investigação geométrica, a analítica em Descartes e a sintética em Espinosa, que o conceito de mente inverterá

as consequências de ambas as filosofias em relação ao conceito de liberdade. Concluímos que a identidade entre vontade e mente já anunciava a ruptura que iria acontecer entre os dois filósofos nas obras posteriores de Espinosa.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCARTES, R. *Correspondence*. Trad. C. Adam et G. Milhaud. Paris : PUF, 1956.

\_\_\_\_\_. *Discurso do método, Meditações metafísicas; Objeções e respostas; As paixões da alma, Cartas*. Tradução de Jacob Guinsburgh e Bento Prado Jr., prefácio e notas de Gérard Lebrun, introdução de Gilles-Gaston Granger, vida e obra de José Américo Pessanha. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1983.

\_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.

SPINOZA, B. *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Prefácio Marilena Chaui, Introd. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Ericka Marie Itokazu, Trad. e notas Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

\_\_\_\_\_. *Correspondence*. Traduction, présentation, notes, dossier, bibliographie et chronologie par Maxime Rovere. Paris: Garnier-Flammarion, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ética*. Tradução do Grupo de estudos espinosanos {em andamento}.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia de René Descartes: demonstradas à maneira geométrica*. Trad. em andamento. Amsterdã, João Riewerts, 1663.

\_\_\_\_\_. *Tratado da reforma da inteligência*. Trad., Introdução e notas de Lívio Teixeira, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CAMPOS, de Almeida M. “A concepção cartesiana da liberdade nos Princípios da Filosofia”. In: *Cadernos espinosanos*, vol XXIII, São Paulo, 2010.

CHAUI, M, de S. *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo, Companhia das letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo. Companhia das Letras. 2011.

GILSON, E. *Etudes sur le role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin, 1930.

LEVY, Lia. “9 de fevereiro de 1645. Os ‘novos’ rumos da concepção cartesiana de liberdade”. São Paulo: *Revista discurso editorial*. nº 31, 2000.

PRELORENTZOS, Yannis. “Volonté et liberté : de Descartes

à Spinoza à travers les Principes de la philosophie de Descartes et les Pensées métaphysiques”. In : *Les pensées métaphysiques de Spinoza*. Paris: Sorbonne, 2004.

ROCHA, E. M. “O conceito de realidade objetiva na Terceira Meditação de Descartes”. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 2, nº 2, 1997, p. 203-217.

SANTIAGO, H. *Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos princípios da filosofia cartesiana*, São Paulo, Associação Editorial Humanitas, 2004.

TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*, São Paulo, Brasiliense, 1990.





# O PREJUÍZO DA AUTORIDADE RELIGIOSA PARA A CONSTITUIÇÃO DA VIDA POLÍTICA

Rochelle Cysne F. D'Abreu \*

Os homens mais perigosos são aqueles que aparentam muita religiosidade, especialmente quando estão organizados e detêm posições de autoridade, contando com o profundo respeito do povo, o qual ignora seu sórdido jogo pelo poder nos bastidores.

Esses homens chamados “religiosos”, que fingem amar a Deus, recorrerão ao assassinato, incitarão revoluções e guerras, se necessário, em apoio à sua causa. São políticos ardilosos, inteligentes, gentis e de aparência religiosa, vivendo em um obscuro mundo de segredos, intrigas e santidade mentirosa. Esse padrão humano, observado em **A História Secreta dos Jesuítas**, espiritualmente falando, pode ser verificado entre os escribas, fariseus e saduceus do tempo de Jesus Cristo. Os “pastores primitivos” observavam muito do antigo sistema babilônico, além da Teologia judaica e da Filosofia grega. Todos eles perverteram a maior parte dos ensinamentos de Cristo e de Seus apóstolos, construindo as bases para a máquina do catolicismo romano, que estava por vir. Piamente, atacaram, perverteram, acrescentaram e suprimiram da Bíblia. Esse espírito religioso anticristão, trabalhando através deles, pôde ser visto novamente quando Ignácio de Loyola criou os jesuítas para, secretamente, atingir dois grandes objetivos da instituição católica romana: 1) Poder político universal 2) Uma igreja universal, no cumprimento das profecias de Apocalipse 6.13-17 e 18.

(Alberto Rivera, ex-sacerdote jesuíta, no prefácio ao livro “A História Secreta dos jesuítas” de Edmond Paris, São Paulo, ano 2000)

Mas, mesmo dentro dos limites da ideologia monoteísta, há uma boa dose de diversidade no que tange a atitudes políticas: concepções de história, ética, psicologia, causas; concepções dos papéis da lei e do culto, do sacerdócio e da vida laica, de Israel e das nações, mesmo de Deus. De fato, quando se considera o desafio radical de Jó não apenas à doutrina da retribuição, mas à própria noção de uma criação centrada no homem, ou a insistência em Eclesiastes nos ciclos de futilidade em vez do tempo linear progressivo familiar desde o Gênesis, ou o exuberante erotismo do Cântico dos Cânticos, começa-se a suspeitar que a seleção foi ao menos algumas vezes sugerida pelo desejo de preservar o melhor da antiga literatura hebraica e não de reunir os enunciados normativos consistentes de uma facção de linha monoteísta. De fato, os textos que chegaram até nós exibem não apenas a extraordinária diversidade, como também uma quantidade substancial de polêmicas entre si. (ALTER, R & KERMODE, F. *Guia Literário da Bíblia*, São Paulo, Unesp, 1997, p. 25).

Nesse artigo procuro demonstrar que a posição de Espinosa de confronto com a tradição tanto judaica<sup>1</sup> quanto cristã era justificada: era preciso que a tradição fosse submetida ao teste da razão, recusando qualquer preceito moral que não pudesse ser demonstrado por uma validade universal. Do ponto de vista dos detentores do poder, era certamente uma

\* Professora de Filosofia em Brasília-DF.

1 Ver “Leo Strauss, lecteur de Spinoza, auteur ou lecteur, que est Le dieu caché?”, “La pensée de Léo Strauss”, *Cahiers de philosophie politique et juridique de Caen*, Press universitaires de Caen, n. 23, 1993, p. 113-135.

subversão, mas do ponto de vista da filosofia, uma descoberta do pensar enquanto emancipação e não simplesmente enquanto justificação racional de determinadas atitudes e crenças. Pode-se compreender essa ruptura como emblema de uma concepção marcante de Modernidade. Para dar cabo de meu empreendimento, procurarei contextualizar a discussão imposta por Espinosa e no mais tardar discutir as conseqüências da subversão espinosana.

A Reforma Protestante representou a crítica à autoridade papal e o estabelecimento da autoridade da consciência. Conseqüência disso foi a internalização da fé e a consideração de que os atos religiosos não se medem por rituais externos, nem a salvação está irremediavelmente atada à pertença a uma comunidade religiosa. No plano da vivência religiosa, representou a responsabilização do indivíduo no tocante à sua salvação e no plano político à possibilidade de formação de Estados Nacionais geridos sem a intromissão indevida e exagerada de Roma. No plano epistêmico, marcou a dúvida com respeito à tradição como um signo de Modernidade.

Não é meu interesse aqui expor as razões da Reforma Protestante, nem suas conseqüências políticas e econômicas que obviamente foram imensas. Nem é minha intenção colocar Espinosa como defensor do protestantismo, em detrimento do catolicismo. Ambas as tradições são vítimas da própria imaginação, enredadas em teias que elas mesmas teceram<sup>2</sup>. A idéia base é prosseguir

nessa discussão ao mostrar que é o problema de delegação de uma autoridade transcendente, qualquer que seja, o verdadeiro perigo. Destarte, o problema se torna para Espinosa não em quem detém a autoridade, mas como se constitui uma autoridade e o porquê se fez necessário um poder que não se justifica por critérios imanentes de auto-validação. Ou ainda, o problema é quando esses critérios precisam das sagradas Escrituras, sendo que são eles que afirmam a sacralidade da Escritura, caindo numa circularidade insolúvel. Afinal de contas, se a Bíblia é uma autoridade, se ela é quem detém os critérios seguros e corretos de ordenação da vida humana, não se irá muito longe se se muda o intérprete desse livro. Ora, de duas uma: ou o que ela ensina é óbvio demais e assim sendo é incompreensível que alguém morra por má interpretação, ou o que ela ensina é obscuro demais, de maneira a ser impossível qualquer consenso. Assim, ou se compreende o livro por si mesmo e pela sua mensagem considera-o como passível ou não de obediência, ou aprofunda-se o problema, colocando a obediência como *a priori*, independente do conteúdo revelado. De duas uma: ou a obediência se torna cega, ou procura-se, por todos os meios, tornar racional o que não é, fazendo da Bíblia uma obra filosófica (ou seja, subvertendo a natureza do próprio livro).

Uma das respostas da Reforma Protestante a esse problema foi a consideração de que a

---

migos da *vera religio* contraposta à *vana religio*. Um dos efeitos dess *vana religio* é adorar os reis como se fossem deuses, ou execrá-los como se fossem demônios. Como deixa de ser importante à busca pela verdadeira religião, enaltece-se seus aspectos secundários: “De fato, há muito que as coisas chegaram a tal ponto que é quase impossível saber se alguém é cristão, turco, judeu ou pagão, a não ser pelo seu vestuário, pelo culto que pratica, por freqüentar essa ou aquela Igreja, ou finalmente porque perfila esta ou aquela opinião e costuma jurar pelas palavras deste ou daquele mestre. (...) Não admira, pois, que da antiga religião não ficasse nada a não ser o culto externo). (TTP, prefácio, pg. 9).

---

2 Tanto o catolicismo quanto o protestantismo são vítimas da superstição, e ela “deriva do fato de os mortais terem uma idéia qualquer, mais ou menos confusa da divindade; em segundo lugar, que ela deve ser extremamente variável e inconstante, como todas as ilusões da mente e os acessos de furor; e, por último, que só a esperança, o ódio, a cólera e a fraude podem fazer com que subsista, pois não provém da razão, mas unicamente da paixão e da paixão mais eficiente”. Daí que as dissensões sociais sejam efeitos necessários dessa concepção confusa de Deus, disseminada pelos sacerdotes, os maiores ini-

Bíblia deve ser interpretada literalmente, efetivando o fideísmo. Ainda que pareça uma saída mais honesta em termos de não querer subverter o sentido da letra, em nome de argumentos exógenos à mensagem bíblica, isso tem por consequência seguir o texto à risca, impor que outros também o sigam, perseguindo de morte quem não o faz. Em termos contemporâneos isso significa justificar o fundamentalismo. A Reforma Protestante não significou liberdade religiosa<sup>3</sup>, muito menos liberdade de crer ou não crer. Em termos políticos, ela se firmou enquanto autoridade embora sua inspiração inicial tenha sido a Igreja Invisível, não institucional. Como em Espinosa, todo esse aparato e culto que rodeiam as igrejas, foi sentido por Lutero como uma reação política das Instituições, de maneira a prevenir sedições e causar respeito e temor ao vulgo. No entanto, mais tarde, sob o protestantismo, a relação entre Deus e homem como uma relação entre dois indivíduos, uma relação impossível de ser remediada pela ajuda de sacramentos, ritos, compra de indulgências, traiu-se em nome do policiamento dos que “detém a verdadeira interpretação do Livro”. Se a Reforma Protestante precisou atrair seus ideais constituindo-se como autoridade, isso se deve também porque a Bíblia passou a ser a autoridade que media o grau de engajamento e amor a Deus. <sup>4</sup> E não só

3 Ainda que o Livro “Da Liberdade do Cristão” de Lutero pareça indicar isso.

4 Veja-se, por exemplo, o que Calvino fala na Instituição cristã: “A Igreja não pode ser a regra das Escrituras, uma vez que a autoridade da Igreja depende ela própria de alguns versículos das Escrituras. Portanto, as Escrituras são a fonte básica das verdades da religião (...) São chamados fiéis também aqueles que ainda não foram instruídos nos primeiros rudimentos da fé, contanto que se sintam inclinados à obediência, não em sentido próprio, mas na medida em que Deus, por indulgência, acha por bem tão grande honra àquele piedoso afeto. Mas essa docilidade, aliada ao desejo de aprender, está longe de ser a crassa ignorância em que se entorpecem os que se dão por satisfeitos com uma fé implícita (como imaginam os papistas). Por que se Paulo condena com severidade

isso: havia uma interpretação oficial, e não mais se prestigiava a interpretação livre.

A disciplina protestante exige a leitura diária da Bíblia. Essa é uma boa razão que explica porque em países protestantes buscou-se erradicar o analfabetismo, aumentando-se o número de escolas públicas. Essa disciplina diária exigia um método de leitura e um critério interno de verificação da vontade divina. Ora, se a Bíblia não pode, ela mesma, ser criticada ou compreendida à luz de seu aparecimento, significa, obviamente, que agora é preciso constituir-se a autoridade dos que possuem a sua verdadeira interpretação, perseguindo quaisquer outros que optassem por uma interpretação mais livre.

---

aqueles que, embora aprendendo sempre, não chegam à ciência da verdade (2TM 3,7), censura ainda mais pesada aqueles que, de caso pensado, aspiram a nada saber! O verdadeiro conhecimento de Cristo se dá se o recebermos tal como o Pai no-lo oferece: revestido do seu Evangelho! (...) Portanto, quer Deus se sirva nisso da ajuda do homem, quer atue sozinho em virtude de sua potência, sempre é verdade que se apresenta por meio de sua Palavra àqueles que quer atrair a si. Daí Paulo definir a fé como a obediência que se presta ao Evangelho (Rm 1,5) ; e, em outro lugar, louva nos Filipenses a humildade da fé (Fp 2,17). (...) No entanto, a fé deve buscar a Deus, e não fugir dele. Fica claro, portanto, que ainda não temos uma definição plena de fé, pois não devemos considerar fé o conhecer qual seja a vontade de Deus. Que acontecerá se, no lugar da vontade, cujo mensageiro à às vezes triste e cuja mensagem é às vezes temível, pusermos benevolência e misericórdia? Por certo que assim chegaremos muito mais perto da natureza da fé; seremos muito mais atraídos a buscar Deus então, depois de termos aprendido que nossa salvação repousa nele, o que Ele mesmo nos confirma ao declarar que nossa salvação é para Ele cuidado e preocupação. (...) Agora, falta muito para que a mente do homem, como é cega e envolta em trevas, penetre e eleve-se até a compreensão da vontade de Deus. Tampouco se assenta tranquilo nessa convicção o coração, uma vez que flutua em hesitação perpétua. E, assim, convém a mente ser iluminada e o coração confirmado de outra maneira, para que a Palavra de Deus produza em nós a fé plena. Portanto, chegaremos a uma definição precisa de fé se dissermos que é o conhecimento firme e certo da benevolência divina para conosco, fundado sobre a verdade da promessa gratuita feita em Cristo pelo Espírito Santo, revelada a nossa mente e selada em nosso coração”. (CALVINO, J. *Instituição da Religião Cristã*, Tomo II, Livros III e IV, São Paulo, Unesp, 2007, páginas 26 a 29).

Espinosa propõe um método de interpretação do Cânone Sagrado não porque precise se firmar como o que possui a interpretação verdadeira, mas porque queira mostrar que apenas o que é de validade universal na Bíblia, o que pode ser considerado o fio imanente que justifica a obra, é que merece consideração, sendo o resto supérfluo, inessencial e alvo das discórdias<sup>5</sup>. Mas mais do que isso: é um compromisso com a própria inteligência humana não considerar qualquer mensagem como sagrada, antes que ela se justifique como tal e antes também que ela mesma possa ser posta em dúvida<sup>6</sup>. Se um texto é Sagrado, sempre haverá morte e guerra

---

5 Isso está de acordo com a fé judaica e inclusive com a tradição talmúdica. “O *Talmud*, como o *Novo Testamento*, procura determinar o ‘princípio mor’ da *Tora*. Um mestre talmúdico encontra-se no preceito: ‘Ama teu próximo como a ti mesmo’ (Levítico, 19: 18)(...) Ao considerar o amor ao próximo a suprema virtude ética, o *Talmud* não efetua qualquer acréscimo material ao ensinamento da *Tora*; a novidade está nas formulações teóricas que descrevem o preceito do amor como o maior e mais abrangente mandamento da *Tora*, ou afirma que a *Tora* inteira é apenas um comentário a esta suprema regra ética, à qual ficam assim subordinadas as leis rituais e morais.” (GUTTMANN, pág. 59). “Em conexão com o mandamento do amor a Deus, o *Talmud* discute a diferença entre aqueles que servem a Deus por amor e aqueles que o servem por temor. A questão é levantada em forma de um problema causístico, se uma observância da Lei devido a um desejo de recompensa ou medo de retribuição tem qualquer valor em geral. A decisão é que o cumprimento da Lei, até por motivos ulteriores não era despido de valor, pois, por seu intermédio, o homem pode ascender a uma observância desinteressada. (...) o dilema é decidido em favor do estudo, mas a razão apresentada é que o ‘estudo leva à prática’”. (GUTTMANN pág. 60).

6 A literatura Sacra é em si ambígua em várias passagens. Cabe-nos compreender os locais em que o seu sentido pode ser unívoco e literal. Voetius argumentou que se a Escritura não era unívoca, então “Ninguém pode possuir uma interpretação privilegiada da Escritura, e a tolerância entre várias interpretações possíveis se torna uma absoluta necessidade” (McGahagan, “Cartesianism”, 33). O calvinista Voetius defendeu a liberdade protestante de interpretação em um sentido bastante limitado: os cristãos poderiam se encontrar entre si e discutir e aplicar a Escritura, “mas essa liberdade não era para ser usada contra as instituições eclesásticas”. Assim, para o clero calvinista holandês existia sim um sentido unívoco que seria dado por essa mesma instituição.

pelos possíveis interpretações que compreende. Como criticar o homem que quer viver rigorosamente a verdade sagrada em que crê? E assim, o fundamentalismo é a conseqüência lógica de se colocar a verdade à serviço da revelação. Qualquer mensagem revelada carrega o problema intrínseco de poder suscitar mensagens distintas, ainda mais quando a sua redação foi feita por diferentes escritores, em vários séculos distintos. “Quem seria louco a ponto de morrer por negar o óbvio?”. Indo além, se se fica preso à letra e se esquece o espírito, este fica estagnado e impossibilitado de prosseguir.<sup>7</sup> Passa apenas a andar em círculos, querendo justificar o que ele está obrigado a aceitar. Daí que questionar a autoridade romana seja muito pouco. É preciso justificar-se também a autoridade da Bíblia, porque é preciso, no fundo, questionar-se qualquer autoridade que se fixe a partir da transcendência.

No século XVI e XVII os principais momentos ligados ao recebimento da autoridade bíblica são a nova religião reformada do século XVI, responsável por uma construção teológica que ia contra a infalibilidade papal e advogava a Bíblia inspirada como sendo ao mesmo tempo fonte e símbolo da autoridade moral religiosa. No entanto, esse subjetivismo não podia sobreviver por muito tempo, pois concebia uma liberdade absoluta de qualquer um interpretar a Bíblia como bem entendesse. O avanço nos estudos tornava-se dramático, pois situava o livro Sagrado no tempo e no espaço. Avançava-se na revelação de novos fatos sobre suas origens históricas, sua compilação, suas linguagens e seu perigoso curso para aquele momento presente<sup>8</sup>.

---

7 O cristianismo comporta um problema ainda maior com relação a isso, pois a revelação de Cristo foi escrita numa língua diferente da que foi escrito.

8 Uma identificação comum entre católicos, quakers, deístas e escolásticos é que o que se chama de “Palavra de Deus” na Bíblia não se refere a um livro, mas o que se revela no Novo testamento na figura de Jesus Cristo. Isso

O que era crucial era que a doutrina da teologia protestante tinha raízes profundamente políticas, e é contra esse tipo de teólogo que Espinosa se volta. Eles tinham o interesse de substituir a autoridade romana, mas como fazê-lo sem instituir uma nova autoridade, ou uma nova arbitrariedade?<sup>9</sup> Se a autoridade de Roma havia se fixado pelos séculos, como eles poderiam se voltar contra essa autoridade, contra uma tradição tão fortemente arraigada? Para isso seria necessário que a própria Bíblia justificasse essa reviravolta. Na Holanda, a autoridade bíblica legitimou o novo regime que obteve largo sucesso contra a Espanha Católica e estabeleceu o calvinismo em seu lugar. Isso estabeleceu o calvinismo como a religião do Estado e a forma privilegiada de religiosidade pública. Mas essa Igreja não se estabeleceu da mesma maneira que a igreja Anglicana na Inglaterra, porque havia um forte apelo para a idéia de soberania nacional. O Sínodo de Dordrecht foi a última assembléia nacional da Igreja. Os políticos holandeses, membros das cortes provinciais de justiça, desejavam garantir que a Igreja não iria interferir nas questões de sua competência. Foi a Holanda o primeiro país a permitir que judeus construíssem sinagogas e professassem sua devoção de maneira pública. Até mesmo os católicos podiam expressar sua religiosidade, desde que pagassem uma taxa extra para isso. É esta

será abordado em capítulos posteriores e poderia mesmo ajudar a resolver a querela em torno da idolatria do Livro.

<sup>9</sup> Veja-se o que Espinosa fala no início do Tratado Teológico Político: “No que diz respeito aos conflitos desencadeados a pretexto da religião, é evidente que eles surgem unicamente porque se estabelecem leis que concernem matéria de especulação e porque as opiniões são consideradas crime e, como tal, condenadas. Os defensores e prosélitos são, por isso, imolados, não ao bem público, mas apenas ao ódio e à crueldade dos adversários”. (TTP, prefácio, pg. 8). Ou seja, muda-se os atores sendo os mesmos os pretextos, a tragédia retorna de maneira talvez ainda mais cruel, justamente pelo retorno.

Holanda a inspiração de Espinosa como símbolo de um novo tipo de república livre e convivência pacífica entre povos (YOVEL, 1991, 102).

Na época de Espinosa desenhou-se um paralelo entre as guerras de independência dos pregadores protestantes e a independência de Israel de seus opressores. A Escritura emprestou um pano de fundo que elevou sua auto-compreensão histórica em termos de uma nova história sagrada, um novo Israel. Sob a égide da lei divina<sup>10</sup>, o poder civil esperava cooperar com o novo Reino de Cristo na terra, usando a espada contra toda forma de idolatria, isto é contra o Catolicismo. A luta de Espinosa foi de colocar em dúvida essa infalibilidade da Bíblia e esta sacralização da história da Holanda<sup>11</sup>. Para isso, empreenderá uma nova articulação dos termos salvação, história, Natureza e, sobretudo amor a Deus<sup>12</sup>.

O governo monárquico situado na casa de Orange e o poder de monopólio do conhecimento capaz de garantir a salvação estavam inextricavelmente unidos. O clero calvinista oferecia um largo esboço de interpretação das

<sup>10</sup> Para maiores informações ver o livro *Dinheiro e liberdade na Holanda de Spinoza*, Op. Cit, capítulos III e IV.

<sup>11</sup> Para maiores informações acerca do movimento messiânico no século XVII, ler o primeiro volume do livro *Sabatai Tzvi*, de Gershom Scholem. (SCHOLEM, G. *Sabatai Tzvi*, São Paulo, Perspectiva, 1995). O livro nos convida a conhecer os primórdios do movimento sabataísta centrado na figura cabalista de Sabatai Tzvi. Tal movimento condensava uma interiorização do judaísmo rabínico, do Apocalipse messiânico junto ao misticismo. Sabatai foi nas palavras de Scholem “a mais cruel das desilusões”, posto que ele abandona a sua vocação e se converte à religião islâmica. A figura de Sabatai é bastante controversa, posto que depois de sua conversão, costumava andar de um lado com o Alcorão e de outro com a Torá.

<sup>12</sup> Isso não significou adesão de Espinosa ao deísmo. O deísmo rejeita a religião em nome de uma deidade transcendente, que não intervém no mundo. A heresia deísta não nega que exista um Deus criador fora do mundo e compreendido a partir de uma visão filosófica. Em Espinosa Deus não está no mundo, o mundo é em si expressão de Deus. Assim, Espinosa é duplamente herege: não apenas um entre outros hereges, mas o anti-herói também dos hereges. (ver, Yovel, 1991, página 21).

Escrituras a fim de estipular qual seria a vontade de Deus no governo da sociedade cristã. Não havia nenhum interesse teológico, apenas político. A Escritura foi usada como uma autoridade quase constitucional que não tinha nenhum rival e implementou uma lei divina na administração das coisas públicas, tendo a sorte de ser tida como a “Vontade de Deus”. O perigo de uma nova teocracia cristianizada era iminente. O clero calvinista reivindicava que o significado público e imperativo da Escritura era mediado apenas por sua interpretação, indo completamente contra o princípio Protestante de que a interpretação é livre para cada leitor, de acordo com as inspirações que recebe do Espírito Santo<sup>13</sup>. O clero calvinista insistia que apenas sua interpretação era absolutamente clara e com um sentido estritamente divino<sup>14</sup>.

Espinosa detecta raízes de despotismo nesta atitude, e vê o problema da teologização da história da Holanda como sendo o Novo Israel.

13 “Os Países Baixos foram o palco por excelência das grandes agitações sociais vividas por toda a Europa, na raiz das quais estavam questões de Natureza religiosa. A luta pela liberdade de pensamento revestiu na Holanda uma intensidade muito especial. Nela se empenharam, sobretudo ‘os reformadores’ religiosos, dispersos em seitas e facções de vária ordem, que, embora com fontes de inspiração muito próximas – o Evangelho, os escritos apostólicos e a patrística – tiveram de lutar cada um pelos seus próprios pontos de vista, para alcançarem o necessário prestígio à sua segura implantação. Não nos parece ousado ver, na luta destes grupos, uma imagem do que viria suceder com as lutas partidárias nos tempos que nos são mais próximos”. (JORDÃO, 1990, PÁGINA 79 E 80) Por isso, “a nova metodologia de Espinosa surge completamente livre de preocupações de fidelidade a qualquer ortodoxia instituída. Daqui, resulta um conjunto de conclusões em clara oposição com muitos dos pontos de vista intransigentemente mantidos pela tradição interpretativa de judeus e cristãos”. (JORDÃO, *Op. Cit*, pág. 56). Apenas a filosofia pode se posicionar a favor de todos, principalmente ao lado da verdade e da liberdade.

14 Vejamos, por exemplo, a opinião de Teodoro Beza, o principal discípulo de Calvino, de que apenas os eleitos possuíam a verdadeira interpretação. A persuasão total separa eleitos de não eleitos. Para maiores informações ver o livro “História do ceticismo de Erasmo a Spinoza”, de Richard Popkin, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 2000, pag. 37.

Teologizar a história é também teleologizá-la<sup>15</sup>. Os messianismos eram comuns no período. Certos convertidos judeus abraçaram sua nova fé com zelo e devoção. Alguns se fizeram bispos ou inquisidores, enquanto outros, de nível inferior, afirmavam sua nova identidade ao tentar apagar sua origem judaica, quando algo os impelia a ter de entrar nas venenosas polêmicas anti-judaicas<sup>16</sup>. Esse suplemento de zelo messiânico judaico que eles introduziram na Igreja Católica contribuiu para reforçar um aspecto já revelável no cristianismo espanhol do fim da Idade Média: a certeza de uma missão divina a cumprir sobre a Terra, ao título de povo escolhido por sua fé e sua inquebrantável devoção. A morte do rei Sebastião em uma desastrosa aventura militar no

15 Isso porque caso paralelo já havia acontecido com Galileu: naquele caso a Cúria Romana afirmou ser a única intérprete do Livro Sagrado, mesmo em casos de Filosofia Natural. McMullin (no livro “Galileu”, pags. 272 a 275) lembra-nos que para a Igreja Católica a principal quetsão contra Galileu não era a apresentação de uma outra cosmologia, que lhe fosse rival, mas de quem detém o monopólio da interpretação dos Livros Sagrados.

16 A situação dos judeus da península Ibérica ra particularmente complicada, pois muitos acabavam aderindo ao catolicismo por não conhecerem de fato as tradições judaicas. Nadler nos dá um bom diagnóstico dessa situação: “As comunidades de conversos em Espanha e em Portugal estavam efetivamente separadas da corrente principal do mundo judaico. O seu entendimento das regras e das práticas do judaísmo normativo era, particularmente entre as gerações mais recentes, algo distorcido e incompleto. Muitas leis e costumes só existiam na lembrança, de tal maneira que não teria sido possível observá-las com alguma coerência. Um historiador faz notar que, por finais do século XVI, os marranos tinham abandonado não só a prática da circuncisão, o ritual do abate *koxer* e numerosas tradições fúnebres, atos públicos que teria sido difícil manter sob os olhares atentos de seus vizinhos... (...) Não tinham acesso à *Tora*, ao *Talmude* ou ao *Midrax*e, nem a qualquer outro dos livros da literatura rabínica, cujo estudo é tão importante para uma vida judaica bem informada. (...) A esse inevitável processo de desgaste, vieram juntar-se os efeitos naturais da assimilação cultural. O criptojudaísmo dos conversos e mesmo o Judaísmo Ibérico anterior à expulsão, estavam fortemente influenciados por numerosos ritos, símbolos e crenças do Catolicismo local. Por exemplo, havia a preocupação com a salvação eterna, se bem que por intermédio da lei mosaica e não de Jesus”. (NADLER, *Op. Cit*, página 29).

Marrocos fez desabrochar um novo sentimento em Portugal no fim do século XVI acerca de um movimento messiânico em breve mais intenso e a certeza de que lhes viria um novo salvador chamado um dia a reparar a liberdade do país. Aliás, acreditou-se que a América poderia ser o lugar do cumprimento desse destino religioso. Este sentimento de uma missão divina, esta certeza de eleição, este entusiasmo messiânico dava conotações religiosas a questões políticas. E com isso, os que se salvariam, os legítimos representantes de Cristo, deveriam ser também os legítimos representantes políticos, impedindo qualquer alteridade na política<sup>17</sup>.

Ora, uma vez que a Bíblia passa a ser a única autoridade e que diferenças interpretativas eram inevitáveis, principalmente na parte do Novo Testamento, o grande problema era que tais diferenças se tornassem um perigo para a liberdade civil, principalmente quando tais teólogos subiam ao poder. No caso da Holanda,

17 Essa falta de alteridade na política era um cenário dramático, pois excluía mais pessoas da vida comunitária do que incluía, obrigando a todos a uma obediência servil. O que queremos salientar ainda era a específica condição de marrano de Espinosa que promoveu um encontro e debate entre duas tradições supostamente inimigas: o judaísmo e o catolicismo ibérico. Não será raro, ainda, o encontro entre socinianos (religião noética) e judaizantes, ou a similitude do messianismo de Manuel Dias Sorteiro, adotando o nome de Menasseh ben Israel, e as idéias dos pentarquistas. Esta heterodoxia, acudindo-se a idéia de obviar ao perigo dramáticas cisões irreparáveis, ameaçou a própria identidade dos judeus enquanto povo escolhido a professar a verdadeira lei. O tema da universalidade salvação não poderia deixar de ser recorrente neste contexto. O termo "Israelita" era garantia de salvação? Segundo o Rabi Saul Levi Morteira, não. Na sua opinião, o termo "Israelita" estendia-se apenas aos justos. "Obviamente, um número significativo de jovens membros da comunidade de Amsterdão pensava de forma diferente: defendiam ruidosamente a salvação incondicional de todas as famílias judaicas. Esta seria uma tese muito sedutora para os antigos marranos (que poderiam ainda ter familiares marranos na península Ibérica), pois queria dizer que até os judeus que outrora tinham praticado –ou ainda praticavam – o Catolicismo no antigo país – um pecado mais grave do que se pode imaginar – tinham um lugar garantido no *olam ha-ba*". (NADLER, *Op Cit*, página 65).

Espinosa percebeu melhor que seus contemporâneos a astúcia dos teólogos calvinistas, ao se dizerem os verdadeiros intérpretes da Escritura Sagrada: não era um problema de fato relacionado à interpretação das Escrituras, ou de suas interpretações rivais que estavam trazendo divisões na Cristandade, mas de preferência questões políticas de legislação de determinadas posturas teológicas. Como tanto sangue pode ser vertido por problemas de interpretação das Escrituras? É evidente aqui que as questões são de ordem política. Espinosa cita o exemplo da intervenção política pelos Estados da província na controversia Remonstrante: esta ação não resultou nem na paz ou na piedade, mas em perseguição e divisão ainda mais profunda (YOVEL, 1991, p. 44). A História testemunha que as divisões na Igreja não ocorrem por excesso de zelo pela verdade, e sim pela cobiça de supremacia: daí que denunciar que os que se usurpam do poder religioso para fins políticos sejam os maiores adversários da religião, seja também uma defesa da piedade religiosa, *vero religio*<sup>18</sup>. O interesse de Espinosa é solapar a autoridade Bíblica da mesma maneira que os protestantes solaparam a autoridade da Igreja Católica para com isso a Bíblia perder sua relevância política e não mais ser usada para que os eleitos imolem o restante, a maioria, de não eleitos<sup>19</sup>.

18 Encontramos ilustrada nitidamente na Lógica de port Royal e nos textos de Pascal a expressão de verdadeira religião, só que ela estava se referindo ao catolicismo. Tal referência é comum em Santo Agostinho, que a associa à verdadeira filosofia. Veremos, ao longo de nossa análise que Espinosa irá ressignificar os termos, religião e catolicismo, de modo que o significado condiga com o nome como ocorre frequentemente na língua hebraica. Se isso não ocorrer é claro que o católico dirá que a verdadeira religião é o catolicismo, e um luterano dirá que é o luteranismo, e um maometano que é o islamismo, etc.

19 No dizer de Pierre F Moreau, a teoria crítica do *Tratado Teológico Político* faz parte de uma estratégia que permitiria-nos a escapar dos ciclos históricos de ascensão e catástrofe, sem a fundação de uma "esperança messiânica", que é fruto de uma prisão emocional a um ideal de futuro,

Destarte, o objetivo do Tratado Teológico Político é abrir caminho para uma desmitologização da literatura sagrada, da idéia de Deus, da idéia de salvação, da idéia de história, da idéia de Natureza e da vida política. Nesse último caso, impedir as investidas teocráticas. Desse modo, ele irá desmerecer a construção judaico cristã tanto da idéia de Deus, de Natureza, de História, de salvação, de comunidade e ordem política, justamente porque o livro Sagrado é para ele um documento histórico, ainda que mais importante do que os outros pelo valor a ele atribuído, cuja força reside na permanência em que resiste no imaginário de seus fiéis. Perdida a sua força enquanto autoridade última a legislar sobre a conduta moral dos homens, a própria moral seria ela secularizada e pensada a partir da vida civil. Para Espinosa é a intromissão destes elementos religiosos que impedem a liberdade no campo político e o avanço da ciência e filosofia

no campo do conhecimento, “já que repugna absolutamente à liberdade comum sufocar com preconceitos ou coactar de algum modo o livre discernimento de cada um” (TTP, prefácio, p. 8).

Ao empreender esse corte, Espinosa não está de modo algum pensando nos fundamentos de uma nova religião universal, porque conhecimento religioso é sempre parcial e nunca pode ser universal. A doutrina religiosa, por não questionar seus próprios fundamentos, não se permite a liberdade de poder se auto questionar em nome de algo melhor. A falta de autoreflexão na religião mostra justamente que ela é um falso conhecimento. Ora, se a fé cristã é restrita a um povo específico, bem como a fé judaica, torna-se absurda a intromissão da lógica em benefício de ambos os credos<sup>20</sup>. Essa apropriação indevida serviria para justificar desmandes ou para racionalizar o que é imaginário. As religiões podem ser de algum auxílio na organização política, no caso daqueles que não se fiam pela razão, ou seja, a maioria do povo. Quando Espinosa fala de verdadeira religião na *Ética* é quase certo de que ele fala de certo ânimo piedoso, que se verifica naqueles que seguem verdadeiramente suas convicções religiosas, mas que representa, infelizmente, mais atraso do que signo de felicidade e prosperidade política. A felicidade obtida pela

---

pensado como repetição de um passado mítico já vivido. (MOREAU, 1999, página 104). O problema da esperança é que a mesma jamais encontra sentido na vida presente, tendo de encontrá-lo num passado já vivido, e numa Aliança que há de ser a garantia para o cumprimento da Promessa. Esta salvação só possui sentido quando pensada como salvação de todo um povo: o indivíduo só se salva se ostentar um sinal distintivo que marque a sua eleição, neste caso, ser um judeu. Tal problema é transporta para o caso do calvinismo, que se vê agora como o verdadeiro herdeiro da promessa, um novo Israel. “Mas, enquanto criação utópica, porque baseada na criatividade pessoal, incita ao risco duma mudança abrupta, a ‘esperança’, porque baseada numa ‘promessa’, apenas incita à desconfiança no presente e pretende fixar os indivíduos na expectativa dum fim justo para a História. Mas o rabino [Menasseh ben Israel] acalentador da esperança de melhores dias para a Casa de Israel, mesmo defendendo a possibilidade duma passagem natural do circunstancial vigente ao non plus ultra, de modo nenhum pretendeu colocar tudo na dependência da Lógica ou instaurar o reino do absoluto. Não podemos esquecer que a sua concepção de História era devida, em grande parte, à vivência histórica de Israel, cujo Deus ‘permanecia diante do seu povo sem tomar para si um qualquer lugar como morada definitiva’. O Deus de Israel é ‘um Deus de Esperança’ que detém o futuro como verdadeira propriedade do existir do seu povo e com Quem não é possível o encontro senão através da ‘Promessa’ ou ‘Aliança’, que visa sempre o futuro”. (JORDÃO, *Op. Cit.*, página 108).

---

20 “Confesso, porém, que, apesar da sua insuperável admiração pelos profundíssimos mistérios da Escritura, nunca os vi ensinar senão especulações dos aristotélicos ou dos platônicos, a que adaptaram aquela, ainda assim não parecessem pagãos. Não lhes bastava já delirar com os gregos, quiseram também que os profetas delirassem com eles, o que mostra claramente que nem por sonhos reconhecem a divindade das Escrituras e que, quanto mais se inclinam perante seus mistérios melhor demonstram que o que sentem por ela não é tanto fé como submissão. Isso, aliás, resulta claro do fato de a maior parte deles supor como fundamento que ela é sempre verdadeira e divina, coisa que, afinal, só deveria constar após a sua compreensão e exame rigoroso: aquilo que através dela, sem necessidade de nenhum artifício humano, apreenderíamos muito melhor, é o que eles põem liminarmente como regra da sua interpretação”. (TTP, prefácio, 10).

religião é, para ele, uma felicidade sempre relacionada ao âmbito individual e da interioridade, provavelmente devido à maior proximidade que teve com os religiosos protestantes, que enfatizavam a fé de modo estritamente interiorizado. Circunscritos numa experiência interior, como esses homens agiriam politicamente?

Tornou-se necessário voltar-se contra essa usurpação do poder político realizado pelo poder teológico, da mesma maneira que se fez precípua uma secularização da idéia de felicidade e beatitude, relacionada agora às virtudes filosóficas de cada indivíduo ou relacionadas às virtudes políticas de cada nação. A secularização da idéia de salvação pode ser pensada como integridade física ou saúde do corpo individual de cada pessoa, mas também do corpo político.

Segundo Espinosa, a autoridade tanto bíblica quanto do magistério romano são mitos: por isso, pode-se advogar que qualquer um dotado de conhecimento histórico, antropológico e das línguas originais é capaz de empreender uma hermenêutica mais séria e confiável do que a empreendida pelo magistério da Igreja, “veículo do Espírito Santo”. De acordo com a doutrina da Igreja Católica, a encarnação do Cristo filho de Deus é um fato histórico e a Igreja Católica é a que descende dos apóstolos e é o corpo de Cristo, a continuação de sua encarnação na História. Diferente da visão protestante, que coloca o homem nos braços de um Deus absolutamente transcendente, a doutrina católica afirma que Cristo é imanente na sua Igreja e que os sacramentos são a prova de que Ele será a cabeça dos cristãos até o final dos tempos<sup>21</sup>, na *parusia*.

21 Interessante é a interpretação de ODEL-SCOTT (*Paul's critique of Theocracy*, London, T&T Clark International, 2009), em que o autor coloca no primeiro capítulo de sua obra que não existe fundamento bíblico para se pensar como Cristo enquanto cabeça da Igreja, e por isso, que não pode haver, de acordo com as epístolas de Paulo aos Gálatas e aos Coríntios nenhum tipo de hierarquia eclesiástica.

Cristo prometeu estar junto aos apóstolos e seus seguidores a partir de sua Igreja, orientada por Pedro. Portanto, a igreja tem a missão de reunir e pastorear o povo de Deus em sua saga sagrada. Por isso não poderia haver salvação fora desse corpo sagrado. Por esta razão não é monopólio da Igreja a interpretação das Sagradas Escrituras, mas é ela quem decide pela interpretação correta em casos de ambigüidade e imprecisão da linguagem, porque é ela o corpo de Cristo e também é ela quem permite a perpetuação do mistério da encarnação do filho de Deus. Fora da Igreja o homem estaria condenado a uma pura transcendência divina, entregue à sua própria sorte. Para Espinosa não há como se contestar a autoridade da Igreja sem ao mesmo tempo contestar a autoridade Bíblica, já que a Igreja Católica utiliza a Bíblia e a tradição dos primeiros padres para justificar a sua própria autoridade, e estabelecer sua própria teocracia, sob a figura do sacro-império. Seguindo a isso, Espinosa demonstrará que amar a Deus está acima de adorar este ou aquele livro, pois seu Verbo não se fia à nenhuma letra<sup>22</sup>.

Para o autor, uma comunidade cristã por essência não pode ser nem teocrática, nem hierárquica. O *κυριος* é o dono da casa. Isso dá uma conotação doméstica em que todos são aceitos igualmente enquanto servos, não havendo distinção entre os ricos e pobres, bem nascidos ou plebeus, etc. Paulo procura mostrar aos leitores que ‘nenhum ser humano pode gabar-se de estar na presença de Deus’. A crítica daqueles que procuram vantagens sagradas seria um dos motes principais do apóstolo em sua carta aos Gálatas. E isso é uma crítica contundente à noção de eleição. “Aqueles que procuram seu privilégio na comunidade cristã frequentemente procuram seu status privilegiado alegando terem uma relação privilegiada com Deus/ o Senhor. Essa nosa revalorização teológica cria um colapso em qualquer sistema hierárquico, que era um sistema de identificação teística e que desestabilizava a teocracia. Aqueles que foram investidoa com o poder teocrático perdem qualquer relevância, pois a significação teocrática se esvazia. Ao longo do texto, procurarei mostrar a relevância da crítica ao poder teocrático.

22 “Passo em seguida a analisar os preconceitos que surgem pelo fato de o vulgo adorar este ou aquele livro da Escritura em vez do próprio Verbo de Deus. Depois, mostro que o verbo de Deus revelado não consiste em deter-

O que está subjacente a esta atitude de Espinosa é uma concepção antropológica determinada<sup>23</sup>, a qual considera o homem como dotado de mente e de corpo, sendo a mente idéia do corpo e o corpo objeto da mente. Por isso, diferentemente dos católicos, ou da doutrina de Agostinho e Tomás de Aquino, a fé não é uma iluminação que faz a razão tornar-se inteligência<sup>24</sup>. Muito pelo contrário, é partindo de uma determinada concepção antropológica estritamente mecanicista que Espinosa pode advogar que a fé é produto da imaginação e não uma faculdade de compreensão superior. Enquanto para Agostinho a razão humana está corrompida, para Espinosa a fé seria um subproduto da atividade do corpo. Destarte não haveria mais necessidade de crença na imagem judaico cristã quem pudesse pensar

---

minado número de livros, mas sim num conceito simples da mente divina revelada aos profetas, a saber, obedecer inteiramente a Deus, praticando a justiça e a caridade. E provo que essa doutrina é ensinada na Escritura de maneira adequada ao poder de compreensão e às opiniões daqueles a quem os profetas e os apóstolos costumavam pregar a palavra de Deus, de modo que os homens pudessem aceitar integralmente e sem nenhuma repugnância". (TTP, *Prefácio*, pag. 12).

23 Essa concepção é, obviamente a mecanicista, ainda que não totalmente o mecanicismo cartesiano. A influência de Huygens ficou explícita, conforme salientamos em notas anteriores. Na era clássica, a filosofia natural era chamada de física, uma das quatro partes da filosofia que compreendia também a lógica, a metafísica e a moral. Quando falamos em física, estamos usando o termo de maneira metonímica. Para maiores informações consultar (CARRAUD, *Descartes et les Principia II, corps et mouvement*, Paris, P.U.F. 1994, PP. 28-35). Espinosa tem uma idéia de um sistema de natureza que pode justificar "uma teoria do movimento como uma teoria unitária dos sistemas mecânicos", a partir da qual ele vai extrair a sua antropologia. A antropologia espinosana parte do corpo humano e só daí é que vai pensar a mente humana. Para isso, Espinosa se serviu também da causalidade eficiente como modelo único de causalidade, fundando uma causalidade unívoca que é a condição da unidade monológica. Acerca da questão da univocidade, ler DELEUZE, *Spinoza et le problem de la expression*.

24 Segundo a doutrina de Agostinho, não se poderia deixar vago o trabalho que só cabe á razão. Deixá-la sozinha seria cair inevitavelmente no ceticismo. Daí que a ela só reste crer. No que crer é que reside o poder de torná-la ou não suma inteligência humana.

filosoficamente. Se para Agostinho a verdadeira religião permite a verdadeira filosofia, para Espinosa a verdadeira filosofia permite compreender a verdadeira religião enquanto estrita piedade, ou seja, exercício pleno de justiça e caridade. É por isso que Espinosa compreende o seu percurso como buscando resgatar não apenas o sentido da atividade filosófica, mas também da atividade religiosa<sup>25</sup>.

"No início do século XVI, com efeito, dois movimentos de reforma e de purificação religiosa apareceram na Espanha. O primeiro provinha dos ensinamentos de Erasmo, muito apreciado nos círculos monásticos espanhóis – principalmente nos franciscanos – e entre certos intelectuais, Juan Luis Vives e Juan de Valdesestes dois últimos d'alhures de origem judia, tanto quanto um espantoso número de outros erasmistas. Este movimento buscava um retorno às fontes puras do cristianismo, ao Evangelho de Jesus Cristo e de seus discípulos, e atacava a corrupção, a burocracia institucional e a hipertrofia na Igreja oficial das aparências e dos automatismos culturais a expensas de uma verdadeira fé interior, da religião do coração. A impressionante quantidade de novos cristãos entre os admiradores de Erasmo não encontrou jamais explicação suficiente. Mas dois fatos podem nos ajudar a examinar este problema mais a fundo. Um convertido, antes de tudo, tende a

---

25 Infelizmente, o trato com o mecanicismo e a relação de Espinosa com o saber científico de sua época não poderão ser tratado aqui de maneira conveniente, já que delimitamos em muito nosso objeto de trabalho. Ainda, seria conveniente uma abordagem da relação entre Espinosa e a Escolástica, tal como fora estudada por Freudenthal e Marilena Chaui na primeira parte da *Nervura do real*. Essa análise mostraria de maneira mais clara o modo como Espinosa retoma as categorias aristotélicas da filosofia natural, as modifica e as fixa enquanto *causa immanens*, *causa transiens*, *causa efficiens*, *causa libera* e procura resignificá-las, de maneira a que tais signos não sejam por completo perdidos, mas perfeitamente inteligidos a partir daquilo que procuram mostrar.

procurar na sua nova fé uma significação espiritual mais profunda que esta que se passa como uma rotina. Mais importante ainda, a experiência mesma dos marranos tinha desenvolvido entre eles uma tendência a privilegiar a consciência íntima às obras visíveis, percebidas como enganadoras ou vazias de sentido, e imagina-se que uma tal disposição tivesse podido gozar de mais força ainda nas famílias de história judaizante, provocando este sentimento que o que realmente contava era o coração, a experiência interior e a consciência direta de uma verdade espiritual pessoal, em detrimento dos valores exteriorizáveis. De um ponto de vista mais fenomenológico, independentemente da religião em causa, pode-se considerar um tal estado de espírito como uma camada de crítica das ações superficiais nos casos de conversão ao cristianismo”. (Yovel, pag. 45)

Espinosa pensa a política a partir de uma ontologia de forças, ou potências, sem pegar emprestado um critério metapolítico, que se desviasse da análise filosófica. Ao mesmo tempo, ele não pensa empreender uma filosofia que se desligue de suas conseqüências políticas. Ao contrário, ele pensa uma via que permite determinar os interesses e problemas filosóficos, anunciando que o dilema de uma filosofia especulativa contra uma filosofia aplicada, é no fundo, um problema de incompreensão da atividade que é o pensamento. (PREUS, 1991, p. 66) Daí que não seja possível considerar as questões religiosas como se fossem puramente especulativas, nem as questões de ordem prática como não interessando aos filósofos. A Escritura tem sua importância em si mesma, não porque carregue alguma excepcionalidade, mas porque ela se insere nessa ontologia de forças que determinam as atitudes humanas.

Onde passa exatamente a linha de demarcação entre a filosofia e a teologia? Onde

encontrar o elo que faz da teologia um problema político? Ora, ao criticar a teologia tradicional, Espinosa poderia cair na armadilha de apresentar outra mais sutil. O que é a filosofia de Leibniz e Descartes, afinal de contas? Não é um reajuste da idéia de Deus comprometida com a tradição judaico-cristã? Defender a liberdade é defender não apenas a política, mas a revelação que também interessa ao discurso filosófico. O adversário da filosofia não é apenas um discurso metafísico-teológico oficial. É preciso livrar-se ao mesmo tempo da filosofia que especula sobre temas da religião, metamorfoseados em discurso teórico e também de uma filosofia que seja anti religiosa, no sentido de desligada do destino humano, do amor a Deus e à Natureza.

A luta pelo poder político pelos calvinistas ortodoxos na Holanda de Espinosa, trouxe mais dissensões e divisões do que acordos. Ela representou mais signo de trevas do que de luz. No entanto, como se pode comprovar que a fé não é de fato uma faculdade de compreensão superior?<sup>26</sup> Está clara aqui certa opção *a priori* em Espinosa: ele opta não por desprezar a fé, mas por nos ensinar que se ela é por certo uma capacidade de julgamento superior, é dever dos fiéis mostrar isso por seus atos, e não dos filósofos<sup>27</sup>. O homem de fé advoga que enxerga mais do que o homem que não a tem, e o diz com base na experiência própria: ele analisa o antes e o depois de sua conversão. Como um homem que não tem fé pode julgá-lo, se não sabe se de fato a fé é sintoma de fraqueza, debilidade

26 Essa é uma das críticas de Leo Strauss a Espinosa, veja-se principalmente em *Le testament de Spinoza* e *Spinoza Critique de La religion*.

27 “A fé (...) deverá consistir apenas em atribuir a Deus características tais que, se forem ignoradas, desaparece a obediência para com Deus e se, pelo contrário, se pressupõe esta obediência, eles têm necessariamente de se supor”. (ESPINOSA, 2003, pág. 216).

intelectual, desamparo ou, do contrário, convicção, força, clareza intelectual? Como, afinal, um “cego” pode julgar um homem que “enxerga”? E se a fé for, de fato, uma faculdade a mais? Ora, bastaria um único exemplo de que a fé não atravanca o conhecimento, antes possibilita um conhecimento a mais e uma ética superior, para demonstrar que o argumento de que a fé é uma operação imaginativa, é um argumento em si tortuoso. Dessa maneira, Espinosa parte de determinados pressupostos antropológicos e gnosiológicos para em seguida demonstrá-los. Tais pressupostos, no entanto, não são arbitrários; fundam-se a partir da ciência de sua época. Se para o homem de fé a transcendência é um pressuposto que implica na necessidade da revelação, para Espinosa a imanência é o pressuposto que implica na necessidade apenas da intuição intelectual, gênero de conhecimento fácil de demonstrar a existência. O que é mais fácil sustentar: a imanência ou a transcendência divinas, ou ainda, ambas? Tanto de um lado, quanto de outro, são concepções antropológicas que estão em jogo, com suas conseqüências políticas e éticas. E assim sendo, se a fé é de fato uma iluminação da razão, a fé não pode contradizer a razão, antes auxiliá-la. De fato, Espinosa não precisa demonstrar que a fé não é uma iluminação sobrenatural, mas apenas oferecer razões suficientes para que ela se dê. Com ou sem fé, o que não se pode é passar ao largo da razão.

“Entre aqueles que não distinguem a filosofia da teologia, discute-se a questão de saber se é a Escritura que deve estar ao serviço da Razão ou se, pelo contrário, é a razão que deve estar ao serviço da Escritura.” (ESPINOSA, 1988, pág. 298).

Essa distinção só faz sentido entre aqueles que “não distinguem a filosofia da teologia”. Se a matéria da discussão dos cétricos, “que negam a certeza da razão” é que “a razão deve adap-

tar-se ao sentido das Escrituras”, a matéria da discussão dos dogmáticos é que “o sentido das Escrituras deve se adaptar à razão”. Seja qual for a perspectiva tomada, há um erro subjacente a ambas: a não distinção entre teologia e filosofia; não distinção, obtida pela própria falta de conhecimento da natureza da Filosofia e da natureza da Teologia. Portanto, deste ponto, advém a necessidade lógica do capítulo XV do *Tratado Teológico Político* (TTP<sup>28</sup>): longe de querer tomar qualquer partido, deve-se compreender o que de fato está em questão – não o grau de submissão da fé com relação à razão, ou vice-versa, mas o que uma e outra implicam por natureza. “Com efeito, qualquer que seja destas opiniões a que se adote, será sempre necessário adulterar ou a razão ou a Escritura<sup>29</sup>”.

28 Quando falarmos em capítulo XIV, VII estaremos nos referindo à obra TTP.

29 É interessante que Espinosa vai contrapor a visão dos cétricos e dos racionalistas, a partir de uma contraposição entre Maimônies de Judas Apkar. Essa tendência racionalista no judaísmo já era comum desde o século X, e inclusive, veremos que alguns filósofos já haviam antecedido Espinosa quanto ao extremado naturalismo e sua crítica aos milagres. Creio, no entanto, que Espinosa prefere não chamar Maimônies de racionalista, mas de dogmático, pois ele seria o maior representante do aristotelismo no seio do judaísmo, sendo, inclusive, importantíssimo para a compreensão de Razão e Fé em Tomás de Aquino. Acerca de Maimônides, temos essa boa síntese de Guttmann que podem nos ajudar apenas para esclarecimento do que Espinosa teria em mente: “O seu impacto estendeu-se para além do judaísmo; os fundadores do aristotelismo cristão, Alberto Magno e Tomás de Aquino, encontram nele para um guia a conduzi-los a um sistema de aristotelismo teístico, e os traços de sua influência sobre a filosofia cristã podem ser seguidos até os primeiros séculos da era moderna”. (GUTTMANN, pag. 182). *O Guia dos Perplexos* (obra magna de Maimônides), “procura conciliar a aparente contradição entre a filosofia e a revelação e servir de guia para aqueles que, em vista dessa contradição, chegaram a duvidar ou da filosofia ou da religião. Mas esse empenho em estabelecer a unidade da religião e da filosofia não foi visto como uma conciliação de dois poderes opostos. Apesar da aguda consciência do Rambam quanto às diferenças entre judaísmo e as escolas aristotélicas, ele não julgava que a filosofia fosse algo alheio ou externo à religião, mas que necessitava de certos ajustes e adaptações para efetivar essa conciliação. Muito ao contrário; a relação entre as

Para Espinosa a Natureza pensada em termos mecanicistas impedirá qualquer consideração de que exista milagre, ou seja, qualquer ato sobrenatural, do qual a fé seria um tipo<sup>30</sup>. Bem como existe em Espinosa a compreensão de que a regularidade da matemática se observa também na Natureza, de modo que nada pode sair dessa regularidade, desse determinismo absoluto. Ademais, há em Espinosa a conside-

---

duas é essencialmente a da identidade e a demonstração desta constitui a principal preocupação de Maimônides. A convicção da unidade dessas duas formas de verdade dominou a filosofia judaica desde Sáadia e, nisso, o autor do *Guia* concorda plenamente com seus predecessores judeus. Mas, para Maimônides, o caso não se reduz simplesmente à questão da congruência dos conteúdos objetivos da revelação, de um lado, e do conhecimento filosófico, de outro. A filosofia é antes um meio, na realidade o único meio para a apropriação interna do conteúdo da revelação. A fé religiosa é uma forma de conhecimento. O conhecimento histórico da fé tradicional apreende seus objetos de uma maneira externa e indireta, mas o conhecimento filosófico torna possível uma apreensão imediata dos objetos da fé. Deparamo-nos aqui com um conceito intelectualista da fé, o qual, ao igualar os graus do conhecimento filosófico aos da certeza religiosa, faz a interioridade religiosa depender da profundidade do entendimento filosófico. A filosofia não só tem a religião como seu objeto, mas é de elemento central da própria religião, a estrada real que conduz a Deus". (GUTTMANN, pag. 184) E continua: "Com a mesma determinação com que se baseia a fé religiosa no conhecimento filosófico, Maimônides, no entanto, limita severamente o escopo desse conhecimento. Não só a essência de Deus, mas também a do mundo supra-sensível em geral estão além de nossa compreensão. A questão de se o mundo procede de Deus numa eterna emanção, ou se tem um início temporal, por mais importante que seja do ponto de vista religioso, é impossível de ser solucionada de um modo ou de outro modo". (GUTTMANN, pag. 185).

30 Junto à análise dos elementos que suportam a fé, é preciso também uma análise que julgue o papel dos milagres. Para Espinosa é óbvio que a crença nos milagres desta ou daquela instituição, acaba lhe trazendo maiores benefícios e uma adesão mais cega de seus seguidores. O milagre é alimentado pela superstição, mas também a alimenta. "Se vêm, pasmados, algo de insólito, crêem que se trata de um prodígio que lhes revela a cólera dos deuses ou do Númen sagrado, pelo que não aplacar com sacrifícios e promessas tais prodígios constitui um crime aos olhos destes homens submergidos na superstição e adversários da religião, que inventam mil e uma coisas e interpretam a Natureza de maneira mais extravagante, como se toda ela delirasse ao mesmo tempo que eles". (TTP, prefácio, pag. 6).

ração de que o milagre é o desconhecimento das causas, da seqüência lógica detalhada do nexos causal imanente que une os eventos. E esse desconhecimento quase comum à grande maioria dos homens, se não a todos, permite que os sacerdotes usem dos milagres, ou da ignorância das causas, para manipular e enganar o povo e conseguir deles toda a devoção e confiança necessários. O problema é que atestar uma razão para a necessidade de crença nos milagres não é razão suficiente para descartar a possibilidade de que os mesmos existam, ainda que de maneira rara. Ou seja, para pensar nas noções de jogos de linguagem de Wittgenstein, encontrar uma razão que explique um evento não é, de modo algum, encontrar a sua causa ou causas determinantes. São dois jogos distintos. Com perdão do anacronismo, no entanto, para Espinosa *ratio* é pensada enquanto *causa*. Uma anterioridade lógica é sempre, para ele, uma anterioridade causal. Portanto a *ratio* não é uma justificativa, mas um movimento interno que possibilita determinado evento. Isso porque ele pensa em termos geométricos. A *ratio*<sup>31</sup> de um círculo é o movimento de uma das extremidades de um segmento de reta enquanto outro está imobilizado. De fato se a crença nos milagres se presta a questões políticas, isso não nega a sua existência. O que nega a existência nos milagres é o nexos causal dos eventos naturais, o que pode fazer alguns dizerem se tratar de outro tipo de dogmatismo sofisticado.

Da mesma maneira, atestar certa ordem e regularidade na Natureza, não nos permite considerar que em todos os tempos passados, presentes e futuros não haja qualquer possibilidade de que os eventos naturais tenham de fato

---

31 Daí a expressão *causa sive ratio*. Para melhor compreensão da noção de causa em Espinosa, veja o livro de Maria Luisa Ribeiro *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa* Lisboa, Calouste, 1997. Ou o trabalho de Evelyne Guillemé: *Nature et raison chez Spinoza*, Nantes, 2000.

seguido a ordem observada. Com certeza não. Mas que seguiram uma determinada ordem sim. Não se trata de eternizar as leis da Natureza, mas eternizar o fato de que sempre existirá um ordenamento natural. Intuir que há um feixe causal imanente ao mundo e que este é autossustentável e que está se autogestando, me obriga a aceitar que esse feixe causal não tenha tido um início no tempo e que seja eterno.

A desteologização dos termos Deus e Natureza permitiu a Espinosa identificá-los<sup>32</sup>. Sendo Deus a Natureza, afasta-se qualquer possibilidade de criação do mundo, de existência do nada, de possíveis e de contingência. Mas afasta-se também qualquer reificação da Natureza como um objeto que se preste à mera observação de um sujeito humano. A desteologização teve como conseqüências um naturalismo absoluto e a comprovação de que a Natureza é infinita, incriada e eterna, termos que eram aplicados a Deus enquanto criador da Natureza. Se Deus é a natureza chega-se a uma ontologia minimalista, que impede qualquer alusão a atos milagrosos<sup>33</sup>. A Natureza não é indefinida com

relação à impossibilidade de encontrarmos os seus limites e contornos, mas sim infinita em ato, tanto quanto o Deus cristão medieval. Ora, se nada sai do âmbito natural, qualquer evento pode ser explicado pelas categorias naturais, dos quais a fé é um deles. E assim fazendo, noções como eleição, milagre, ordem sobrenatural e inteligência sobrenatural perdem qualquer sentido, sendo naturalizados. A transcendência deixa de ser um conceito e passa a ser uma imagem que se explica a partir de certas disposições dos corpos. Sob este crivo, os profetas e as profecias passam a ser analisados também como episódios que não precisam de qualquer explicação sobre humana. A perda da noção de pessoalidade em Deus faz dEle um conceito e aproxima a filosofia de Espinosa da tradição grega de pensamento e separa-o terminantemente da tradição hebraica de investigação, tradição esta centrada nas noções de encontro, contingência, relação interpessoal, criação a partir do nada e história sagrada do povo de Israel<sup>34</sup>. Uma vez que todas

32 Espinosa fala que a Escritura não dá nenhuma definição de Deus, no capítulo XVI do TTP. Em carta de 1661 a Oldenburg (carta 4) ele diz: “Com respeito ao que você aduz, que Deus não tem nada de formalmente comum com as coisas criadas, eu afirmei justamente o contrário em minha definição: pois eu disse que Deus é um ser que consta de infinitos atributos, cada um dos quais é infinito, ou sumamente perfeito em seu gênero” (edição latina de Gebhardt, tradução livre)

33 Oldenburg objeta contra a identificação espinosana entre milagre e ignorância e contra a afirmação de Espinosa de que o nascimento, paixão e morte de Jesus deveriam ser interpretados literalmente, enquanto a ressurreição deveria ser interpretada de maneira alegórica. Espinosa diz que se a fraqueza de nossa natureza é a medida como devemos limitar nosso conhecimento e por isso aceitar milagres, então nada obsta que se tire a conclusão inversa. De fato, nossa fraqueza também nos impede de saber até onde vão o poder e a força da Natureza e o que a supera; por conseguinte, somente por arrogância um fraco homenzinho se recusaria a buscar as causas naturais do milagroso, pois, se assim fizesse, daria a entender que sabe onde se encontra o limite do poder e da força da Natureza. Longe,

portanto da crença em milagres afirmar a nossa fraqueza ela denuncia a nossa soberba. Ao contrário, se admitirmos que é fraco o nosso intelecto, tanto mais nos esforçaremos para compreender o que está ao nosso alcance, ou seja, o conhecimento das causas naturais dos acontecimentos (...) Longe de glorificar Deus, o milagre o destrói. Se não glorifica a Deus, o milagre glorificaria a Natureza? A resposta é negativa. De fato, o milagre pressupõe a separação entre potência divina e potência natural, considera esta última limitada e imagina que a potência de Deus produz ‘uma natureza tão impotente’ sob regras e leis tão estéreis, que ele seria obrigado a auxiliá-la continuamente para que pudesse conservar-se. Em suma, a uma potência divina estéril (porque contingente) corresponde uma potência natural impotente (porque contingente). Ao contrário, a necessidade das verdades eternas e da ordem natural afirma o poder da potência divina e a força racional da Natureza. (CHAUI, M. *Nervura do Real*. São Paulo: Companhia das letras, 199. Página, 197).

34 Acerca do modo hebraico de pensamento, vejamos as seguintes explanações de Guttmann que podem nos fazer compreender uma distinção mais clara entre Atenas e Jerusalém: “O seu traço decisivo é que não se trata de um monoteísmo baseado em uma idéia abstrata de Deus, porém em um divino poder da vontade que governa como realidade viva a História. Este voluntarismo ético impli-

as figuras religiosas da tradição judaico-cristã

ca uma concepção inteiramente personalística de Deus e determina o caráter específico da relação entre Deus e o homem. É um relacionamento ético-volitivo entre duas personalidades morais, entre um “eu” e um “tu”. Assim como Deus impõe sua vontade à do homem, do mesmo modo o homem torna-se cômico da natureza de sua relação com Deus”. (GUTTMANN, pg. 29). “O divino ato de vontade é suficiente para fazer toda e qualquer coisa vir à existência. A idéia bíblica da criação não pretende proporcionar uma explicação teórica da origem do universo; é a forma em que a consciência religiosa da natureza do relacionamento entre Deus e o mundo se tornou articulada”. (GUTTMANN, pág. 30). “O homem é uma criatura deste mundo, e é somente o seu caráter como pessoa que o ergue acima das coisas naturais. Isso também explica por que, na história ulterior do monoteísmo, períodos de intensa piedade ‘personalista’ tendem para uma explicação mecanicista da natureza; tanto a ciência mecanicista quanto a rejeição de toda a metafísica estão de acordo com uma religiosidade que promove o domínio do homem sobre a natureza. (...) Para a religião bíblica, o mundo do tempo não se dissolve na nada vazia; ao contrário, o ativismo moral da *Bíblia* encara o mundo como o cenário da realização de uma ordem divina, que é uma ordem de vontade moral e vida moral. (...) Os profetas não pretendem estar revelando algo radicalmente novo, mas procuram apenas restaurar a antiga fé prístina de Israel”. (GUTTMANN, pág. 35). “Esta noção de responsabilidade individual evoluiu em conjunto com a retribuição individual. A justiça divina manifesta-se também na individual, e não unicamente na coletividade do povo. Muito embora, por certo, nunca seja obliterada a relação do destino individual como o da nação”. (GUTTMANN, pág. 37). “O pensamento judeu não está orientado para questões metafísicas. O descarte das cosmogonias mitológicas eliminou todos os potenciais pontos de partida para a germinação da metafísica. A noção de um criador não fornece ensejo para uma interpretação teórica do mundo. Isto pode muito bem ser parte da resposta à pergunta: por que o judaísmo não desenvolveu seu próprio sistema filosófico? A primeira tentativa de pensamento reflexivo foi norteadora para um entendimento daqueles atos de Deus que pareciam dúbios. Para o monoteísmo dos Profetas, a crença na qualidade moral e na natureza propositada da vontade divina era uma certeza absoluta que imbuíu todos os aspectos da vida religiosa. Foi a base do modo de eles entenderem a história. Interpretar a realidade em termos da intencionalidade da vontade divina, e sustentar esta intencionalidade em face dos fatos da experiência –eis a tarefa que se seguiu necessariamente das assunções básicas da religião judaica”. (GUTTMANN, pág. 38). “A premissa subjacente a tal pensamento é a noção de que a vontade moral de Deus é acessível à compreensão humana. A questão teórica, se a ética como tal era independente ou dependente de Deus, encontrava-se completamente além do horizonte intelectual dos Profetas. Mas eles eram tanto mais cômicos da evidência interna da exigência moral como algo proveniente de Deus. Todo homem apreende intuitivamente

são naturalizadas, não há necessidade de se estudar a história Sagrada desse povo enquanto ocorrência diferenciada: a singularidade desse povo se conhece a partir da História da Natureza de como ele mesmo se auto-organizou. E disso se segue que se a história não conta eventos extraordinários, mas a saga dos afetos humanos e sua servidão, História não é senão História da Natureza, Tempo não é senão a determinação do espaço no qual os acontecimentos se processam. O deus de Espinosa será pensado a partir da consideração do espaço como lugar da contigüidade, da concomitância dos afetos, o espaço

o que é o bem ou o mal. A inteligibilidade da obrigação moral implica a racionalidade da vontade divina. Portanto, Deus, também, nas suas ações, atuava de acordo com padrões morais e poderia ser por eles medido”. (GUTTMANN, pág. 39). No judaísmo, “o status metafísico da sabedoria permanece duvidoso, e somente o seu caráter ético é inequivocamente claro. Em conformidade com a ética estoica, a sabedoria torna-se um manancial das virtudes em geral”. (GUTTMANN, pág. 46). Isso nos mostra que as questões que orientavam os sábios de Israel não estavam orientadas em nenhum tipo de explicação metafísica do mundo. Sua cosmogonia é simples. A entrada da filosofia no judaísmo ocorre com Fílon, que em muitas ocasiões fala mais de maneira grega do que judaica. “Para Fílon, os cinco livros de Moisés são para ele a mais alta expressão da verdade e contêm tudo o que a ciência pode descobrir. A significação da interpretação alegórica da Escritura era, portanto, diferente do que a explanação alegórica dos mitos era para seus predecessores estoicos. O seu objetivo é conjurar as duas formas de verdade: o conhecimento humano e a revelação divina. Mas o próprio contraste entre as duas formas de verdade só é possível com base na assunção de uma religião historicamente revelada. Filo foi o primeiro a tentar sistematicamente uni-las, e sob esse aspecto merece por certo o título de o ‘primeiro teólogo’ a ele outorgado pelos historiadores da filosofia. Foi o primeiro a colocar o problema básico que, no curso subsequente, constitui preocupação contínua da filosofia e da teologia das religiões monoteístas; este fato por si mesmo, ainda mais até do que pelo conteúdo efetivo de seus ensinamentos, confere-lhe a sua importância na história do pensamento religioso”. (GUTTMANN, pág. 52). É com ele que aparece essa mistura indevida entre o pragmatismo ético judaico e a investigação metafísica. Desse modo, quando eu falo que Espinosa se aproximaria mais dos gregos, estou querendo dizer que ele retorna à tradição filosófica grega, ainda não invadida pelas questões da revelação, como ocorreu com o judaísmo, cristianismo e islamismo.

geométrico da nova física mecanicista<sup>35</sup>.

35 E isto, justamente porque a extensão é um dos atributos de Deus: “E porque deve haver na causa pelo menos tanta perfeição quanto no efeito, segue-se que todas as perfeições da extensão encontram-se em Deus. Mas, porque em seguida vimos que a coisa extensa é divisível por sua natureza, isto é, contém uma imperfeição, não podemos por isso atribuir a extensão a Deus e temos que reconhecer que se encontra em Deus algum atributo que contenha as perfeições da matéria da maneira mais excelente e que possa preencher o lugar ocupado pela matéria” (ESPINOSA, 1979, página 6). “Afirmando que só pode existir um único ser a cuja natureza pertence a existência, a saber, só aquele que tem em si todas as perfeições e que chamarei de Deus. Com efeito, se supusermos um ser cuja natureza pertence à existência, esse ser não pode conter em si nenhuma imperfeição, senão que deve expressar toda perfeição” (ESPINOSA, 1979, página 389). Com Espinosa nasce a idéia de Deus enquanto totalidade. No entanto, a substância não é um todo quantitativo discreto, consistindo de partes heterogêneas, por que os modos são contínuos. Se a substância fosse apenas o agregado dos modos, como alguém poderia existir sobre a unidade e simplicidade da substância sem conseqüentemente declarar as diferenças entre os modos como mera ilusão? Como conciliar, então o fato da substância não ser o agregado dos modos unida à noção de causalidade imanente? Vejamos a solução de Wolfson com respeito a esta questão. “A imanência da substância de Espinosa é uma imanência transcendente. A substância de Espinosa é um todo transcendendo o universo, e a relação da substância para o universo é pensada por ele a maneira de uma relação do todo para a parte, o todo neste caso sendo um universal de um tipo especial, um real universal, como distinguindo dos atributos que são apenas universais nominais. Quando Espinosa fala dos modos como existindo em outra coisa ele significa que os modos, individualmente ou em sua totalidade agregada, existem na substância no mesmo sentido como quando Aristóteles diz que “o dedo está na mão e geralmente a parte no todo”, e que o homem está no animal e geralmente espécie no gênero”. Para Wolfson, no caso de Espinosa, podemos pensar a relação entre substância e modo como uma relação entre gênero e espécie. Para Aristóteles, gênero e espécie são os termos nos quais a essência individual de uma coisa pode ser concebida. Tais termos formam a sua inteligibilidade. “E assim tudo que é em alguma coisa, como um indivíduo em seu gênero, pode ser assim dito ser concebido por alguma coisa a mais. Isto é o que Espinosa significa por sua definição de modo como ‘aquilo que é em outra coisa pela qual também é concebido’; que é dizer, ele é em outra coisa no sentido que é concebido por ela, a saber, como o individual no seu gênero. Mas ser concebido por si mesmo é realmente uma negação. Isto não significa nada de positivo. Tudo o que significa é que não pode ser concebido por outro. Este é o significado do axioma dois, que lê: ‘aquilo que não pode ser concebido por outro, deve ser concebido por si mesmo’. A ênfase é que ser concebido por si mesmo

Este espaço, no entanto, não se identifica com o espaço concebido por Descartes, posto que a matéria, o mesmo que o espaço, se definia apenas pela consideração de ser algo dotado de três dimensões e passível apenas de mensuração. A física que Espinosa apresentará depois em sua *Ética* é uma física que considera a matéria a partir de certa dinamicidade interna, dotada de movimento intrínseco à sua própria natureza e essência, não requerendo qualquer ação externa a lhe imprimir movimento, justamente porque a matéria quantificável advém da extensão inteligível, que é um dos atributos de Deus, definido como *causa sui*<sup>36</sup>. Por isso, uma ética demonstrada ao modo geométrico é possível, pois a criação de figuras traz em si mesma a criação de outras, a invenção de novos conceitos de maneira imanente. Filosofar é dotar de movimento os conceitos, permitir uma análise genética não que chegue ao início dos tempos, ou do primeiro homem, mas da dinâmica dos afetos como a própria origem e saga da humanidade em todos os tempos. Espinosa tomou contato com os estudos que C. Huygens fizera acerca da na-

significa não ser concebido por algo a mais. A implicação é que substância é incognoscível, sua essência é indefinível, inconcebível. Wolfson prossegue o texto afirmando que Espinosa na proposição I do livro I da *Ética* foi verdadeiramente aristotélico. Em Aristóteles, a expressão primeiro por natureza é usada em dois sentidos: primeiro, no sentido de melhor e mais excelente, e segundo, no sentido de ser a causa de alguma coisa. Encontramos na Idade Média, esta expressão ganhando um significado adicional, a saber, como o mais universal para o menos universal, como, por exemplo, animalidade está a priori em natureza para humanidade.

36 Destas duas matérias, advém também duas concepções matemáticas. Para Franco Biasutti. Ele afirma que há em Espinosa: “a) matemática concebida como uma disciplina empírica simples, regulada pela *imaginatio* e logo potencialmente falsa e b) a matemática do intelecto, que é necessariamente verdadeira, e na qual o poder da razão plenamente se desdobra; [disso] dois diferentes conceitos do conhecimento nascem: um é destinado a permanecer simplesmente como classificatório, enquanto o outro é capaz de alcançar a essência das coisas” (BIASUTTI, 1990, página 66).

tureza do movimento e provavelmente leu o seu *Tratado da Luz* que explicava o movimento da luz se dando no tempo a partir de um movimento ondulatório. Espinosa também sabia por Huygens que a física cartesiana nas considerações das leis do movimento estavam erradas, e das sete leis enunciadas nos Princípios de Filosofia, apenas uma era correta<sup>37</sup>. Isso foi suficiente para afastar a idéia de criação contínua presente na filosofia cartesiana, tese advogada pelo filósofo francês para explicar a manutenção do mundo, e que já se encontrava na pedagogia inaciana<sup>38</sup>.

---

37 Esses elementos eu demonstrei em minha dissertação de mestrado “O estatuto do corpo humano, na *Ética* de Espinosa”, Departamento de Filosofia, UnB, 2004. Lá tentei apontar a diferença de Espinosa em uma carta de 1663 a Oldenburg e uma outra de 1676. Parece que nesta primeira fase Espinosa pensa a extensão em moldes tipicamente cartesianos, reduzindo os acontecimentos químicos às noções de quantidade de movimento, sendo que treze anos depois a sua segurança já não é mais a mesma. Na sua correspondência com Oldenburg, na qual tece comentários acerca dos experimentos de Boyle (carta de 1663, ano da publicação dos PPC), Espinosa critica-o por ter considerado a extensão como um todo heterogêneo. Boyle mostrara que se aquecendo salitre podia-se obter dois compostos: o espírito nítrico, muito volátil e de sabor ácido e uma quantidade fixa de sal. Disso, Boyle concluiu que ambos, estando na constituição do corpo e sendo heterogêneos, não poderiam ser deduzidos de uma maneira puramente geométrica. Contraoendo-se a isso, Espinosa tenta raciocinar *a priori*, deduzindo estes compostos de um corpo homogêneo e considerando o sal uma impureza do salitre. Escreve Espinosa: “Para explicar este fenômeno com a máxima clareza, não suporei outra diferença entre o espírito do nitro e o próprio nitro fora aquela que é patente: que as partículas deste estão em repouso, apesar daquelas, por pouco que se agitem, chocarem-se umas com as outras. Quanto ao sal fixo, suporei que em nada contribui para a constituição da essência do nitro, senão que a considerarei como impureza do nitro, pois eu comprovo que nem o espírito do nitro está isento delas” (SPINOZA, 1988, página 92).

38 Por pedagogia Inaciana digo a pedagogia de santo Inácio de Loyola em seus exercícios espirituais, que é a base do carisma dos jesuítas. A pedagogia inaciana diz que Deus cria o mundo e o conserva a cada instante. Como Descartes estudou em colégio jesuíta, pode ser que essa teoria mística tenha o inspirado de algum modo, uma vez que Descartes não pensa o movimento da matéria como eterno, mas como tendo sempre uma causa transitiva. Com respeito à criação contínua ela tem como pressuposto a identificação entre técnica e física. Assim, a

Na filosofia cartesiana, paradoxalmente, o tempo se reduz a instantes indivisíveis, esses da propagação da luz e também da criação contínua. Assim, a desconsideração do átomo no campo do espaço não acompanhou uma desconsideração de que existam átomos de tempo. Em Espinosa, se o espaço pode ser dividido ao infinito, o tempo que pode ser mensurado também tem de sê-lo. O tempo é um *continuum* como o espaço. A continuidade da ação de Deus no mundo só pode identificar o próprio Deus ao mundo: essa ação se dá em todo pequenino espaço de tempo. Por isso a História é Natureza: chama-se História o *continuum* do tempo e Natureza o *continuum* do espaço. Essa ação contínua é o próprio Deus. Compreendida a História, compreendida também será a Natureza. Tempo e espaço são duas expressões de uma mesma realidade: o pensamento e a extensão. Não são termos rivais, são modos nos quais intuímos a substância única.

Quando o tempo é pensado em dissociação do espaço, o homem fica no campo infértil da

---

natureza é vista como um artefato, como tudo o mais. Assim, a melhor metáfora para se falar da Natureza seria o relógio: aquilo que emprestamos algum movimento externo para que depois possa funcionar autonomamente. O relógio possui uma força motriz, mas não a energia formadora capaz de comunicar-se a uma matéria exterior (CANGUILHEM, 1976, p. 141). É certo que sendo o mundo uma máquina formada por um complexo de máquinas, é necessário o ajuste de Deus a cada instante, o que tem por base a teoria da criação contínua, baseada numa noção de tempo descontínua, isto é, constituída por sucessões que não possuem em si mesmas a sua razão de ser. Para Descartes, é necessário tanto poder para criar quanto para conservar, pois só é capaz de impedir que uma máquina se destrua, aquele que conhece seus mecanismos. “E ainda que possa supor que talvez tenha sido sempre como sou agora, nem por isso poderia evitar a força desse raciocínio, e não deixo de conhecer que é necessário que Deus seja o autor de minha existência. Pois todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras; e assim do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que neste momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, novamente, isto é, me conserve.” (DESCARTES, 1973, página 118).

interioridade. O homem que se recolhe apenas à sua história pessoal, à história de seus afetos, não percebe que essa história se dilata e se explica a partir de algo mais amplo, algo que o compreende. O homem sucumbido aos seus afetos, passa a ter uma fixação pela sua história, seu passado, assumindo uma feição introspectiva. O povo judeu ficou preso à sua própria saga, ao seu próprio tempo. Não percebendo a natureza de sua história, a razão de sua singularidade, ficaram circunspectos ao seu próprio destino. Sentir-se especial e distinto, desconsiderar o que se dá em torno a nós, como os outros constituem a nossa própria singularidade (em suma: desprezar o mundo), fechar-se a ele, é uma doença: gera a melancolia. O povo judeu é especial tanto quanto outro. Fechar-se aos outros, tê-los como estúpidos, incapazes de compreender a sua especialidade, a sua profundidade e a relação superior que Deus com eles empreende é de uma inveja absurda<sup>39</sup>. A eleição dos judeus

---

39 “A verdadeira felicidade e beatitude do indivíduo consiste unicamente na fruição do bem e não, como é evidente, na glória de ser o único a fruir quando os outros dele carecem; quem se julga mais feliz só porque é o único que está bem, ou porque é mais feliz e afortunado que os outros, ignora a verdadeira felicidade e beatitude. Porque a alegria que assim se experimenta, a menos que seja infantil, não pode resultar de outra coisa que não seja a inveja e a má vontade. Exemplificando: a verdadeira felicidade e beatitude de um homem consiste apenas na sabedoria e no conhecimento da verdade e não em ser mais sábio do que os outros ou no fato deles não possuírem o verdadeiro conhecimento, pois isso não acrescenta em nada à sua sabedoria, que o mesmo é dizer, à sua verdadeira felicidade. Quem, por conseguinte, se regozija por tal fato, regozija-se com o mal dos outros, é invejoso e mau e não conhece nem a verdadeira sabedoria nem a tranqüilidade da verdadeira vida. Assim sendo, quando a Escritura, para exortar os hebreus a obedecerem à lei, diz que Deus os escolheu dentre as nações, que está perto deles e não dos outros (Deuteronômio 4, 4-7) que só a eles ditou leis justas, que, em suma, só a eles se deu a conhecer, desprezando os outros, está apenas falando de modo que seja compreendida pelos hebreus, os quais, como vimos no capítulo anterior e como também confirma Moisés (Dt 9, 6-7), não conheciam a verdadeira beatitude. Com efeito, eles não teriam sido menos felizes se Deus tivesse igualmente chamado todos os homens à sal-

nasce de um desejo de diferenciação de um povo que possui uma fixação imensa em sua própria tristeza, fazendo dela a marca distintiva de sua autenticidade. Esse conceito de eleição vai emprestar a mesma opacidade e tristeza no caso dos calvinistas ortodoxos holandeses. E o mesmo se diz do antropocentrismo: ele nasce de uma doença, de uma tristeza, de um desejo de diferenciação. O homem que contempla a si mesmo, a sua especificidade, o fato de ser a elite privilegiada da Natureza. O antropocentrismo é assim a negação do próprio Deus e o entrosamento diabólico do homem. E o teocentrismo, um antropocentrismo disfarçado. O anti humanismo da reforma é ainda um humanismo!

Segundo Mircea Eliade no seu livro *o Sagrado e o Profano* o que marca a narrativa religiosa é justamente essa consideração de que o espaço e o tempo na História Sagrada nunca são elementos indiferenciados. Dessa maneira, o espaço sagrado e o tempo sagrado eclipsam uma descontinuidade no tempo e espaço considerados como contínuos. O tempo sagrado nunca é marcado pela repetição constante do passar dos segundos: pelo contrário, é o tempo fundado a partir dos ritos, das celebrações, festas e epifanias. Seguindo a mesma lógica, o espaço não se apresenta de maneira indiferenciada, haja vista o fato de que há lugares que são mais Sagrados do que outros. Lugares sagrados são mediações para o divino. Por isso lugares sagrados como a Igreja do santo Sepulcro, da Natividade, tenham sido construídos no século III da Era Cristã: era

---

vação; nem Deus lhes teria sido menos propício se tivesse prestado igual assistência aos outros; nem as leis seriam menos justas, ou eles seriam menos sábios, se aquelas fossem prescritas a todos; nem os milagres evidenciaríamos menos o poder de Deus se tivessem sido feitos em atenção também às outras nações; nem, finalmente, os hebreus seriam menos obrigados a prestar culto a Deus se ele tivesse prodigalizado esses dons a Deus por igual”. (TTP, cap. III, pag. 51). É esse mesmo patos da inveja que explica a noção de eleição com os calvinistas.

um modo de também os cristãos terem seus lugares divinos no mundo, em resposta aos lugares judaicos.<sup>40</sup> Se tomarmos a interpretação de Mircea Eliade como padrão, perceberemos que a Reforma Protestante é signo da primeira religião moderna que surge, já que não há mais essas mediações para o divino: não há tempo Sagrado, nem lugares Sagrados e nem indivíduos consagrados a mediar Deus para os homens. Indo mais além, a filosofia de Espinosa seria a primeira filosofia autenticamente moderna, porque qualquer noção de sagrado, ao ser secularizada, é automaticamente destruída.

O que Espinosa empreende é uma dessacralização tanto do tempo quanto do espaço o que significa a dessacralização da história e da natureza. Isso significa abolição da distinção entre sagrado e profano. Os acontecimentos históricos podem se apresentar de maneira descontínua na mente do vulgo, mas isso ocorre justamente porque não se consegue apreender, ou mesmo não se conhece o nexo de causas que permitem a aparente implosão desses acontecimentos. Estamos fadados a compreender a vida a partir de rupturas, quebras, mortes e recomenços<sup>41</sup>. Damos atenção àquilo que nos parece

40 Ver livro de Mircea Eliade, *O sagrado e o profano*, São Paulo, Martins Fontes, 2001, o primeiro capítulo "O Espaço sagrado e a sacralização do mundo". Ver também o livro de Karen Armstrong, *Jerusalem*, o capítulo "Bizantine Jerusalem, 326-638".

41 Ou para falar como Espinosa, estamos a mercê da fortuna. Quais melhores exemplos de nossa falta de certeza quanto à fortuna? Quando temos dúvidas, nos deixamos levar com a maior das facilidades para aqui e para ali. Hesitamos. Quando temerosos somos humildes e quando confiantes somos presunçosos e orgulhosos. Não nos conhecemos e, no entanto, sabemos que é assim: "Julgo que toda a gente sabe que é assim, não obstante eu estar convicto de que a maioria dos homens se ignora a si própria". Como exemplo, Espinosa exorta a que prestemos atenção naquilo que "vivemos entre os homens". Pierre François Moreau (1999) tenta apresentar algumas razões para a mudança semântica do termo "fortuna", não mais vista como mera ocorrência, *casus*, mas como ocasião, *ocasio*. Espinosa não a considera, no entanto,

mais improvável e o que tomamos como extraordinário é o que se fixa na memória. A descontinuidade se fixa porque não conseguimos lembrar de tudo o que nos afeta. Nossa autobiografia está condicionada à nossa memória e à interpretação que damos a determinados acontecimentos. O que marca mais fortemente a história de nosso corpo imprime vestígios mais fortes em nosso cérebro. De igual modo, há uma continuidade de causas na Natureza, umas seguindo-se às outras, não havendo qualquer início na ação natural. Essa continuidade pôde ser depois comprovada com o surgimento do cálculo infinitesimal. A fé ou o aparente início da fé é possibilitado por uma série de causas que podem concorrer para esse efeito e é interpretado pelo crente como um acontecimento único, dado o fato de não conhecer as motivações que o levaram a adesão à crença. A aparente descontinuidade que a fé inaugura na vida do homem piedoso é apenas aparente mesmo. Movido pela imaginação ele é levado por um feixe de relações causais ao afirmar o que antes rejeitava e a acreditar no que antes lhe era ridículo. Se tivéssemos, para Espinosa, um conhecimento adequado de nossa mente e de nosso corpo, compreenderíamos o que se passa em nós e não seríamos levados a crer no impossível. Mas é justamente esse desconhecimento o que torna a crença no irracional possível.

Segundo o Vocabulário Católico de Teologia Bíblica, fé é a fonte e o centro de toda a vida religiosa. O pai da fé é Abraão e os seus seguidores no Antigo Testamento viveram e morreram na fé. Da mesma maneira, os discípulos de Cristo são os que crêem. Há duas raízes dominantes para o conceito de fé: *aman* conota solidez e certeza; *batah* segurança e confiança. Na tradução dos Setenta não há uma tradução tão fiel ao texto hebraico. Os termos usados na

apenas neste último sentido, senão trabalha com todos eles para fazer a sua análise da experiência.

tradução de *batah* são: *elpis*, *pepoitha* que indicam os termos em latim da Vulgata *spes*, *confido*; à tradução de *aman* usam-se os termos *pistis*, *aletheia* que indicam na vulgata os termos *fides*, *veritas*. De acordo com a tradição Bíblica a fé tem dois pólos: a confiança que se presta a alguém, mudando todo o significado da vida de quem se compromete com essa pessoa e de outro pólo, um procedimento da inteligência que possibilita o acesso ao que não se vê. Fé seria, dessa maneira, um compromisso eterno, um pacto que se firma entre o homem e seu Criador, algo longe de ser um ato covarde ou signo de desespero e sim signo de mútua confiança, entrega, zelo, sacrifício e esperança. <sup>42</sup>Estar na graça é encontrar Graça diante dos olhos de Deus, desse criador e senhor do universo. Perder a fé é para o cristão

e para o judeu a verdadeira desgraça. Daí que a filosofia de Espinosa fosse tanto para os judeus quanto para os cristãos um perigo, pois tornava a fé supérflua, a obediência a dogmas ridícula, tanto quanto a crença em um Deus criador e juiz a quem deveremos prestar contas. Para os cristãos ainda pior: tornava supérfluo o sacrifício de Cristo que foi imolado no lugar de Isaac, filho de Abraão e tornava supérfluo também o sangue dos mártires, que junto ao sangue de Cristo lavavam os pecados do mundo.

Com relação à narrativa bíblica, Espinosa resgata a dimensão simbólica de determinadas histórias, em muitas ocasiões as que tratam do Cristo, por quem nutriu simpatia. Cristo move-se no campo imaginativo porque fala de Deus em termos de Pai, Senhor, Juiz. Ele não inaugura nenhuma compreensão diferente de Deus: muito pelo contrário, mantém o imaginário de transcendência. Por isso o cristianismo não apresenta nenhuma particularidade no que toca a uma compreensão menos obscura de Deus. A figura de Deus antropomórfico invertido e sujeito às paixões humanas, à sua impotência, subjuga ainda mais os homens, colocam-nos como vítimas do acaso e dos representantes intermediários entre Deus e os homens, os teólogos. Resgatar a figura do Cristo é esquecer essa interpretação teológica e investir em seu significado filosófico. Por isso, a história de Cristo enquanto nascendo de uma virgem que permanece virgem após o seu nascimento, sua paixão, morte e ressurreição tentarão ser considerados a partir de uma ótica que resgata seu valor simbólico dando ênfase na dimensão do amor como única verdade a permear toda a História Sagrada, e considerando como alegórico o que fere a ordenação natural. “Cristo é o caminho da salvação”<sup>43</sup> porque foi

42 Para um bom exemplo da fé judaica, veja-se essa citação de Guttmann: “A fé do judaísmo talmúdico repousa completamente em fundamentos bíblicos. Central, para ela, são as simples e sublimes idéias da Bíblia acerca de um Deus transcendente, a *Tora* como incorporação de suas exigências morais, a natureza moral da relação entre Deus e o homem, a sabedoria e a justiça da divina providência, a eleição de Israel e a promessa de um reino vindouro de Deus (...). Esta distinção entre o presente, de um lado, e as poderosas revelações de Deus no passado e no futuro, de outro, é um corolário necessário do caráter histórico do conceito judaico de revelação e da expectativa de uma redenção futura (histórica). Causas similares operaram no cristianismo e no islã e levaram uma distinção análoga entre o presente e o tempo da revelação – isto é, o passado. Porém, mesmo se o presente carecia de revelação histórica, os homens ainda assim sentiam a presença imediata de Deus em suas vidas. Todo judeu individualmente via-se sob a mesma divina providência que governara as vidas de seus ancestrais e, por meio de alguns piedosos eleitos, até milagres seriam lavrados – embora tais prodígios não pudessem, naturalmente, ser comparados àqueles que foram realizados pelos profetas. A fim de expressar a consciência da presença de Deus, a imaginação religiosa não se deteve mesmo diante do mais ousado antropomorfismo. Com o fito de enfatizar o valor de estudo da *Tora*, os rabinos talmúdicos descrevem o próprio Deus como um estudioso da *Tora*. A fé de que os sofrimentos de Israel não poderiam destruir a íntima ligação entre Deus e o seu povo exprimia-se na afirmação de que Deus não só lamentava as aflições por Ele ocasionadas a Israel, como partilhava efetivamente seu exílio”. (GUTTMANN, pág. 54).

43 “Assim sendo, não creio que alguém tenha atingido tanta perfeição, a não ser Cristo, a quem os preceitos divinos

capaz de sacrificar-se a si mesmo em nome do amor e porque não se deixou sucumbir pelas paixões destrutivas, nem mesmo no momento de sua morte. Para Espinosa o significado do ensinamento de Cristo em nada será ferido se ele for lido num contexto imanente ao processo contínuo de transformação das coisas, excluindo todo acaso, como todo desígnio. Como Bultman dirá séculos mais tarde, se descobrissem um dia as ossadas de Cristo em nada o cristianismo se alteraria: o significado dessa religião repousa na moralidade superior que apresenta aos homens. Cristo é caminho de salvação porque falava intimamente com Deus, intelecto humano com intelecto divino, e porque demonstrou que o amor era possível, em momentos de dor e solidão intensas, enquanto expressão de potência diante da inevitabilidade da morte. Espinosa chega a chamá-lo de filósofo dos filósofos. Com relação aos acontecimentos miraculosos de sua vida, não se pode crer que Cristo de fato ressuscitou, devendo-se considerar que o amor, enquanto conceito, venceu no coração das pessoas. Espinosa busca levar em consideração essa possibilidade de amor universal que possibilitaria maior diálogo entre os diferentes credos e comunicaria externamente a verdadeira religiosidade, que se vive em foro interior.

O campo de análise de Espinosa é seu próprio contexto histórico e estes são os exemplos dos quais se serve. Por um lado, a comunidade judaica com a qual conviveu até seu herém, por outro, a atmosfera calvinista da Holanda dos seiscentos e logicamente a experiência de

perseguição aos judeus pela Igreja Católica na Península Ibérica. Parece que há nós de ressentimento em sua análise do TTP, o que é mais do que compreensível pelo que viveu pessoalmente e presenciou como cidadão, num século de lutas sangrentas e batalhas religiosas. O que o motiva fortemente é a constatação de que na Holanda judeus e calvinistas vivem pacificamente, estabelecendo fortes contatos comerciais.

“Em verdade, a comunidade judia de Amsterdã era uma das mais abertas e cosmopolitas das comunidades judias da época. Os judeus de Amsterdã não tinham nada de parecido com este outro mundo dos guetos fechados da Europa Oriental; seus habitantes eram antigos marranos ou descendentes de marranos, a maior parte homens de negócios prósperos e relativamente livres em um Estado tolerante”. (22) [Espinosa e outros hereges].

“E já que nos coube em sorte essa rara felicidade de viver numa República, onde se concede a cada um inteira liberdade de pensar e honrar a Deus como lhe aprouver e onde não há nada mais estimado, nem mais agradável do que a liberdade, pareceu-me que não seria tarefa ingrata ou inútil mostrar que essa liberdade não só é compatível com a piedade e a paz social, como, inclusive, não pode ser abolida sem se abolir, ao mesmo tempo, a paz social e a liberdade. Foi sobretudo isso o que decidi demonstrar neste tratado. Para tanto, foi necessário, antes de mais nada, apontar os maiores preconceitos em matéria religiosa, isto é, os vestígios da antiga servidão, bem como aqueles que se referem ao direito das autoridades soberanas, direito que muitos se esforçam, com descarado atrevimento, por lhes usurpar em boa parte, tentando, a pretexto da religião, pôr contra elas o ânimo das multidões...” (TTP, *Prefácio*, pg. 9).

O que não se compreende foi porque Espinosa ainda tenta resgatar Cristo como figura positiva. Seria para atrair à leitura do TTP os cristãos cordatos e razoáveis? Seriam esses os leitores filósofos do *Tratado Teológico Político*?<sup>44</sup>

44 A hipótese de Marilena Chaui em *A nervura do real* é mostrar que Espinosa escreveu o TTP tendo em vista alguns cris-

que conduzem os homens à salvação foram revelados imediatamente, sem palavras, nem visões: Deus manifestou-se, portanto, aos apóstolos através da mente de Cristo como outrora a Moisés por meio de uma voz vinda do ar. E assim, à voz de Cristo, tal como aquela que Moisés ouvia, pode chamar-se a Voz de Deus. Nesse sentido, podemos afirmar que a sabedoria divina, isto é, a sabedoria que é superior à do homem, assumiu em Cristo a natureza humana e Cristo foi o caminho da Salvação”. (TTP, *Prefácio*, 22).

Não seria isso uma concessão que mais atrapalharia a sua filosofia do que a ajudaria, posto que não conseguiria de vez abortar todo o imaginário religioso e começar algo radicalmente novo?

Certamente a figura positiva de Cristo não era para atrair aos católicos. A história do povo hebreu na Península Ibérica é dominada pelas figuras de Isabel e Fernando, os reis Católicos que representam as fundações da Espanha moderna e unificada, sob os tronos de Aragão e Castela. Eles organizaram sua própria Inquisição Espanhola (doravante separada da jurisdição papal) no intuito de depurar o país da contaminação dos judaizantes, não se esquecendo obviamente de outras categorias heréticas, o que significou uma ferramenta política destinada à construção do novo Estado Absolutista. A inquisição espanhola marcou uma era de terror, de suspeitas, perseguições, autos de fé. O argumento principal era expurgar a Espanha de certo judaísmo clandestino: a arma eficaz foi a expulsão dos judeus, forjando um papel messiânico para esse novo Estado, cuja homogeneidade religiosa estava reforçada. Dentre os judeus, alguns escolheram o batismo, outros lançaram-se ao mar, e alguns escolheram Portugal, onde o rei João lhes abriu um asilo temporário. Portugal não tarda a mostrar-se como uma cilada, logo que Manuel I sucede a João II. Manuel I, na esperança de reinar um dia sobre uma península reunificada, pede a mão da filha de seus vizinhos, que exigiram a expulsão de todos os judeus de Portugal. Manuel desejava esse casamento, mas tinha necessidade da habilidade comercial dos judeus para o novo mercado imperial que ele pretendia construir. A saída era forçar todos os judeus a se converterem oficialmente ao cristianismo, concedendo certo número de liberdades religiosas e imunidade de

Inquisição pela duração de uma geração inteira. O problema é que os judeus portugueses eram devotos sinceros, haja vista terem preferido o exílio ao batismo. No curso do século XVII os judaizantes sobreviventes da perseguição na península Ibérica conseguiram retornar à sua fé ao se instalar em Veneza, Livourne, Altona, Hamburgo, igualmente em Londres e mais tarde em Amsterdã, onde abortaram os pais de Espinosa. Diante da História da triste saga judaica na península ibérica no século XVI, não parece haver qualquer imagem positiva do catolicismo para Espinosa. Os cristãos que Espinosa procura convencer da razoabilidade de seus argumentos no TTP devem ser de tipo entusiasta, arminiano, menonita, sociniano. E podemos acreditar que Espinosa prudentemente conserve certa simpatia pela figura do Cristo, justamente para poder atrair os leitores cristãos heterodoxos, mais abertos à sua heterodoxia.

Há algumas dificuldades inerentes em se tecer uma figura positiva de Cristo:

- 1) Como conciliar a idéia de que Cristo era um sábio, o filósofo dos filósofos e não ser Deus? Ora, se Cristo se disse Deus, de duas uma: ou ele era Deus ou era um impostor. {1) Todos os filósofos dizem a verdade; 2) Jesus foi o maior filósofo de todos; 3) Jesus dizia ser Deus //Logo, Jesus era Deus} →o que Espinosa considera absurdo... Não poderia, dessa maneira, não ser Deus e ser sábio. Será que Espinosa não acreditava implicitamente que Cristo era um impostor? Certamente que não, pois Espinosa dizia ser Maomé um impostor. Pode-se advogar a tese de que a figura de Cristo é ambígua para o próprio Espinosa. Deve-se salientar que ele fala de Cristo apenas no TTP e não em outras obras. E isso porque os seus interlocutores no TTP são cristãos e não filósofos. De qualquer modo,

---

tãos reformados, e que estes seriam os leitores “cordatos e razoáveis” de que Espinosa estaria se referindo. Vide capítulo I.

quando Cristo fala: “Eu e o Pai somos um”, Cristo pode estar afirmando não apenas a sua unidade a Deus, mas a unidade de todos os homens também. Assim, Cristo representaria um “homem cósmico”, o protótipo do homem que alcançou todas as virtudes humanas por estar unido ao Pai, ou seja, por ter expresso algum tipo de verdade acerca da imanência.

- 2) Cristo ao enfatizar certa compreensão antropomórfica de Deus, como pai, estaria corroborando uma construção imaginária de Deus.
- 3) Cristo concebe uma ética de não violência e mansidão, que impossibilitaria qualquer modificação política e estaria mais conforme a uma atitude de passividade e de conservadorismo do que a uma atitude ativa, como é a de Espinosa. Não a obediência em amar e perdoar, mas a liberdade que é capaz de amar e perdoar seria a resposta de Espinosa ao altruísmo cristão. O ensinamento de Cristo reside na obediência, enquanto que o de Espinosa reside na liberdade. São muito distintos, ainda que exista o Espinosa do Tratado Teológico Político, o Espinosa da Ética e o Espinosa do Tratado Político.

Diferentes dimensões de Cristo ocasionaram diferentes tipos de cristianismo. A palavra cristianismo carrega tanta equivocidade que não há possibilidade de um mínimo de precisão semântica para determiná-la. Não se pode chamar de cristãos pessoas que apenas simpatizam com o Cristo, mas cristãos são apenas aqueles que acreditam na Trindade? Os socinianos anti-trinitaristas poderiam ser considerados cristãos? Michel de Servetus era um cristão? Arianos, pelagianos, maniqueístas eram cristãos? Espinosa pode estar justamente se servindo dessa frouxidão semântica para possuir

um mínimo razoável de interlocutores, já que não parecia existir em sua época, homens que, como ele, prefeririam ficar longe dos credos, mergulhando completamente no livre pensar.

Conclusão a este artigo:

Quero apresentar alguns pontos que julgo importantes com respeito ao tratamento da irrelevância da autoridade bíblica e com isso de qualquer autoridade transcendente, seja no plano da piedade religiosa, seja no plano político. São eles:

- a) A revelação marca justamente a fronteira entre diferentes crenças e não pode ser imposta a todos senão com base na violência. As figuras da transcendência são sempre imagens que por sua natureza, carecem de objetividade e se ajustam à capacidade imaginativa de qualquer um. Por isso mesmo, elas não poderão jamais ser universalizadas. O que advém disso é necessariamente a guerra santa, ou religiosa, mediante a qual o povo que advoga uma outra imagem é necessariamente inimigo e ruim. O desejo de unir razão a essas imagens transcendentais é justamente o desejo de universalizá-las, o que não é possível, segundo a concepção espinosana. Trata-se mais de uma artimanha política na busca da construção de argumentos e no desejo de adesão do que propriamente um desejo de busca de verdade na vida. A saída não está na busca de relativizar todas essas imagens, ressaltando o direito de existência de cada uma delas, mediante análise genética de suas origens. A saída está, do contrário, na busca de um critério comum a todos os homens e que possibilite uma vida em concórdia, não sem conflitos, mas com a possibilidade que eles mesmos apareçam

e possam ser resolvidos. A saída está em permitir que os indivíduos encontrem meios de ajuste entre seus desejos conflitantes com os dos demais, de modo a formar um corpo, a possibilitar o desenvolvimento de um corpo. O critério comum a todos os homens é a preservação da própria vida: afirmação da vida é o próprio laço comum entre Deus e o homem.

- b) A vida política que permite o aparecimento de conflitos, que se antecede com relação a eles e busca resolvê-los de modo a estabelecer um equilíbrio entre cada uma das partes, é uma forma de vida política que está de acordo com a Natureza Humana, porque, estando cada homem ou grupo disposto diferentemente, cada um quer impor sua imagem em detrimento dos outros, considerando que sua imagem é racional e universalizável. Uma religião universal não é a saída. Apelar para um sentimento religioso universal só terá sentido quando este mesmo sentimento religioso tiver uma motivação de inspiração puramente religiosa, divina, ligada à preservação de toda a humanidade.
- c) O que interessa para Espinosa não é como a humanidade deveria ser, mas como ela realmente é. Daí que se todos tivessem a mesma compreensão de que a mensagem última da Bíblia é o amor universal, não haveria dissensões. Não sendo o caso, apelar para o dever religioso recai apenas a uma dimensão retórica, para a volta das linguagens poéticas da Escritura, cuja função muito útil é suscitar o amor universal entre os homens, ainda que não consiga efetivá-lo na maioria de seus mais ardorosos devotos. Desta maneira, o religioso só se fundamenta em sua conseqüência moral,

só pode ter sentido a partir de seus frutos, frutos que se destaquem também por seu caráter de objetividade e moralidade. Mas o puro sentimento religioso, a verdadeira religião, o verdadeiro amor à humanidade, não permitem, por si só, resolver o conflitos, porque este mesmo sentimento religioso não pode ser exigido dos homens, poucos, de fato são os que estão dispostos a sacrificar suas vidas em nome do próximo ou mesmo de toda a humanidade. Os que matam e se deixam morrer não o fazem em nome do amor, mas da própria concepção de quem seja Deus. E isso a experiência ensina, porque na religião o joio não está separado do trigo, entre os mais ardorosos devotos há aqueles mais dispostos a tudo em nome do próprio poder. Os homens, na sua maioria, se sacrificam apenas em nome deles mesmos, em nome de seu desejo de honra e glória. Toda a retórica em nome do amor universal, da eternidade do espírito, da fugacidade da vida, ainda que possam ser verdadeiros, não suscitam nenhuma mudança radical na conduta dos homens, suscita mais medo, admiração e esperança de reconhecimento. Uma transformação na base do medo não é uma transformação muito desejável, posto que um homem sob o império do medo não é um indivíduo muito confiável. Em nome da sua preservação, e sua preservação entenda-se não só a manutenção de seu corpo, mas também de suas idéias, de seus dogmas e crenças, a experiência ensina que os homens estão dispostos a tudo. Em nome da esperança de reconhecimento também, ainda que esse reconhecimento não se dê nesta vida, senão na outra. Aliás, o homem que perdeu as esperanças de ser reconhecido nesta vida, está disposto a sacrificar a própria

vida em nome desta glória eterna, que será capaz de aniquilar todos aqueles que o oprimiram. Disso a necessidade de separar o que é religioso do que não é. O que é fruto de nossas paixões tristes daquilo que pode ser um amor autêntico e verdadeiro, ainda que pensado e fundado a partir de uma imagem de transcendência. A experiência mostra a possibilidade deste amor para com os homens ligado a uma experiência de solidão em Deus, ou melhor, de refúgio numa imagem transcendente de Deus. Ainda que não haja muitos exemplos disso, o exemplo de Cristo bastaria para mostrar que essa experiência é possível. O apelo religioso não é descartado por Espinosa como inútil, ainda que não seja muito eficaz, ele pode acender a uma experiência de amor que, sem dúvida, salvaria a humanidade. Mas enquanto esperarmos que os homens ajam como sábios e não como homens, teremos nossos desejos de pacificação e concórdia frustrados. Por isso, esse sentimento religioso precisa sair de sua esfera de escolha subjetiva e se institucionalizar na forma de um Estado no qual determinadas disposições sejam não apenas possíveis, mas mesmo necessárias e desejadas. Essas disposições do amor que se caracterizam pela alegria e pela consideração de que a causa dessa alegria não reside em nós, permite a afirmação não apenas do nosso corpo, mas do corpo que fazemos em conjunto aos outros, pelo corpo composto que somos e que formamos.

d) É porque Espinosa rejeita que é pela sobrentauralidade que se dá a concórdia entre as almas, que seu projeto ético terá conseqüências políticas profundas para uma nova significação do conceito de paz. Mas

como pode haver paz quando se mata em nome de Deus?

- e) A distinção entre sagrado e profano instaura uma nova ordem espaço temporal no cosmos. A tentativa de Espinosa ao dessacralizar a natureza é a busca de compreensão do espaço humano natural e do tempo humano natural sem a teleologia dos discursos religiosos.
- f) A ordem da transcendência trabalha com temas ligados à incompletude, impossibilidade, impotência. Ainda que sejam problemas realmente humanos e sentimentos tipicamente encontrados na maioria dos homens, eles por si sós não são capazes de levar à qualquer emancipação humana, muito pelo contrário, apenas a uma revolta insistente contra o humano ou a uma conformidade temporária e passiva. O projeto de Espinosa é compreender a gênese destes sentimentos o que já leva, de antemão, ao seu abandono, já que este conhecimento nos proporciona não sentimento de impotência, mas de potência. Esse é o fracasso inevitável das instituições religiosas: incapazes de conduzir a um sentimento duradouro de potência nos fiéis, atribuem essa insuficiência a uma falha na natureza humana ou a um estado de pecado.
- g) O horizonte de uma política teológica é a ausência mesma de horizonte, é a repetição de uma ordem hierárquica e estruturada com base no Deus que a antecede e no Deus para o qual ela caminha. A repetição não aparece como repetição, mas como obediência razoável de uma tradição que já de antemão lança as perguntas e as respostas. Não questionar a tradição é não questionar o sentido mesmo das perguntas, para além

de seu horizonte semântico, introduzindo já uma pergunta pelo jogo pragmático que fundou estas perguntas e respostas. Qual o contexto no qual tais perguntas herdaram sua significação e ganham amplitude? Por que tais perguntas e não outras? Oferecer outras respostas não é ainda questionar a tradição que estabeleceu o jogo. Aceitar o jogo como dado é não ser capaz de lançar outras perguntas, é não ser capaz de verificar porque algumas perguntas se estabeleceram e outras ficaram esquecidas, ou não foram sequer mencionadas. A pergunta sobre Deus como pergunta sobre a origem, é a pergunta sobre o tempo linear, sobre como o passado da criação explica o horizonte da decadência presente. E à margem daquilo que se acredita ou não ser decadente, essa significação antropológica em nada empresta para a real significação do ser. Há aqui explicitamente nesta configuração teológica o pressuposto de uma isomorfia entre os argumentos teológicos e o plano dos acontecimentos naturais, ainda que não haja qualquer ligação entre a fala e a vida. O dogmatismo que aceita os *aprioris* e o ceticismo que paralisa estão ainda nesta mesma perspectiva de jogo de linguagem, aceitaram a mesma regra de jogo, estão no mesmo contexto e no mesmo horizonte político. Incapazes de se perguntar por que estas questões e não outras, ainda articulam o seu pensamento pela mesma lógica de identidade, afirmada no caso do dogmatismo e negada no caso do ceticismo, que não pode oferecer outra, ou que nega qualquer oferecimento. O horizonte da imanência, se oposto ao horizonte da teologia, desarticula a relação entre as perguntas e as respostas como se umas antecedessem e justificassem as outras. O círculo coloca ambas na mesma

lógica de concomitância e explica que ambas coexistem por necessidade recíproca. Não se trata, então de oferecer novas perguntas e novas respostas: mas de articular um discurso no qual novas questões possam ser postas, e novos sentidos possam ser encontrados, para além daquilo que até agora foi entrevisto. Trata-se de oferecer novos jogos, uma nova experiência de articulação de significados, de novos usos, de novos começos. A ordem teológica é a ordem que se fixou por seu começo que a funda e a justifica e que está desde sempre separada daquilo que acontece, por ser o mundo da experiência o mundo da negação de Deus e da sua ausência.



**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

Gebhardt (c.) : SPINOZA. **Opera**, Heidelberg, C. Winter, 4 vols., 1972 (1<sup>a</sup>. ed. 1925).

SPINOZA, Benedicti de. **Ethica**. Texto Latino com note di Giovanni Gentile. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1915.

**Tratado Teológico Político**. Introdução, tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESPINOSA. **Obras escolhidas**. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

ARMSTRONG, K **Jerusalem**.

CALVINO, J. **Instituição da Religião Cristã**, Tomo II, Livros III e IV, São Paulo, Unesp, 2007

CANGUILHEM, G. **El conocimiento de la vida**, Barcelona: Ed. Anaguama, 1976

CHAUÍ, M. A **Nervura do real: Imanência e Liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999

DESCARTES. **Obras escolhidas**. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1973.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. Lisboa: Edição Livros do Brasil, s.d.

GUTTMAN, L. **A filosofia do judaísmo**. São Paulo: Perspectiva

GRONDIN, J. **Introdução à hermenêutica Filosófica**. São Leopoldo, Unisinos, 1991

STRAUSS, L. **Spinoza's critique of religion**. Nova York, Schocken, 1965.





# TRADUÇÃO

## O DESEJO E A PRUDÊNCIA DOS CORPOS EM SPINOZA: DA METAFÍSICA À HISTÓRIA

TRADUÇÃO DE ANTONIO CODINA

REVISÃO TÉCNICA DE ALEX LEITE

Spinoza é ao mesmo tempo um pensador da necessidade – o que todo mundo sempre soube, sem bem compreendê-lo e que levou até a acusar essa filosofia de fatalismo – mas também um pensador do dinamismo da relação, ou mais precisamente do dinamismo dos complexos relacionais (dinamismos diretamente ligados com a questão spinozista da liberdade), o que na história da interpretação de Spinoza, é uma descoberta relativamente recente. E é particularmente neste segundo aspecto que quero focar minha reflexão, ou seja, sobre as relações da complexidade e da liberdade.

A complexidade do Real como Relação, em Spinoza, é em primeiro lugar, para o autor da *Ética*, de um Deus-substância-única, radicalmente identificado com a Natureza<sup>1</sup>. É também a indicação da perfeição de todas as coisas naturais (das quais esta Natureza é constituída<sup>2</sup>) e/ou de sua realidade<sup>3</sup> que é a mesma que sua potência singular ou a sua “virtude<sup>4</sup>”. O Deus-Natureza de Spinoza, de fato, consiste em infinitos atribu-

tos<sup>5</sup> e produz, se produzindo *segundo um mesmo ato causal, na infinidade de seus atributos*, uma infinidade de coisas<sup>6</sup> - isso que Spinoza chama de “modos<sup>7</sup>”. O Deus spinozista produz e se produz, portanto, segundo uma infinidade de maneiras que permite conceber dinamicamente as essências singulares como assim também as coisas singulares. Essas maneiras múltiplas de produzir e se produzir expressam assim (singularmente), em sua afirmação mesma, a essência ou a potência divina<sup>8</sup>.

Temos aqui os conceitos chaves da metafísica spinozista:

- A *substância* (a Natureza ou Deus)
- Os *atributos* que são a essência dessa substância,
- Os *modos*, modificações ou maneiras de existir que são determinações, nos atributos, da essência ou potência divina.

A necessidade da Natureza spinozista é, pois, em primeiro lugar, o poder absolutamente infinito deste ato de produção sem “começo nem fim<sup>9</sup>”; ato de auto-afirmação (e auto-constituição), em e por qualquer parcela da realidade. Uma parcela de realidade ou “modo”, que pode

1 É no prefácio da parte IV da *Ética* que Spinoza escreve que falar sobre a “Natureza” é o mesmo que falar, no sentido estrito, de “Deus”: *Ratio igitur, seu causa, cur Deus seu Natura agit, et cur existit, una, eademque est* [citamos para a *Ética*, ed. Pautrat, 1988, p. 336].

2 «A potência universal de toda natureza nada mais é do que a potência de todos os indivíduos em conjunto, «*Tratado Teológico-Político*, cap. XVI (3), (citamos para o *TTP*, a ed. Lagrée-Moreau, 1999, p. 507).

3 “Por realidade e perfeição, entendo a mesma coisa,” *Ética* II, Definição 6.

4 “Por virtude e potência, entendo a mesma coisa,” *Ética* IV definição 8.

5 *Ética* I, definição 6.

6 “No sentido em se diz que Deus é a causa de si, deve-se dizer também que é causa de todas as coisas,” *Ética* I, proposição 25, escólio.

7 *Ética* I, Definição 5.

8 “Da necessidade da natureza divina devem seguir um número infinito de coisas de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito).” *Ética* I, proposição 16.

9 *Ética* IV, prefácio, p. 337.

ser uma realidade apenas porque é, ele mesmo, uma coisa relacional e complexa na qual e pela qual se afirma, de forma positiva e determinada, o infinito do Deus-Natureza. Para Spinoza, um “modo” simples, corpo simples ou ideia simples, é pura abstração. A consistência (a singularidade) de qualquer parcela do real, sua perfeição, sua potência, *sua liberdade mesma*, inclui uma complexidade singular e relacional que implica em si, a complexidade relacional e causal de todo o real. E é do ponto de vista, completamente positivo, dessa complexidade, seja do ponto de vista da perfeição ou da potência operacional das coisas<sup>10</sup> (que o filósofo chama de sua “virtude<sup>11</sup>”), que Spinoza desenvolverá uma ética e uma política da “livre necessidade<sup>12</sup>”, ou, nas palavras da *Ética*, da “causa adequada”. Isto é, uma causa “cujo efeito pode ser visto claramente e distintamente por ela só<sup>13</sup>”. E, continua Spinoza, “digo que agimos quando, em nós ou fora de nós sucede algo de que somos causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só<sup>14</sup>”.

Esse tornar-se ativo, causa adequada ou de livre necessidade de uma “natureza” (isto é, de uma *realidade efetiva*), é a matriz ontológica do projeto ético de Spinoza e também do projeto político – tratando-se, também neste domínio, da

construção de um corpo comum da vida política como a de um indivíduo capaz de causalidade adequada; é o sentido das reformas democráticas dos Estados aristocráticos e monárquicos no *Tratado Político*<sup>15</sup>. Para o Corpo político, causalidade adequada e funcionamento democrático desse corpo significam a mesma coisa.

Depois desses preâmbulos, gostaria de introduzir a noção de “prudência” para mostrar o quanto essa noção de prudência, através das várias expressões de *cautio*, *cautus*, *prudens*, *prudenter*, *prudencia*, está operando em Spinoza, para pensar uma verdadeira continuidade teórica entre um modelo epistemológico da relação e um conhecimento de natureza histórica<sup>16</sup>. Mas o quanto também essa continuidade do modelo na construção do saber, na realidade, não dá nenhum privilégio nem nenhuma primazia do “físico” sobre o político ou sobre o histórico, mas que os diferentes saberes que lidam com os corpos (físicos, humanos, políticos e históricos) devem eles mesmos ser tomados e compreendidos numa ontologia geral que é a complexidade poderosa e relacional do real.

Desta lógica, Spinoza faz a teoria através do conceito de *conatus* como potência de existir e agir de todas as coisas, potência que é também uma potência causal singular. O *conatus* (ou esforço que cada ser faz para perseverar em seu ser) é o *Desejo* do qual Spinoza diz que é a própria essência do homem, tal como o desejo é a essência ou princípio todas as coisas.

Meu objetivo será, pois, examinar essa articulação da complexidade (do real, ou do próprio real como complexidade) *com* um pen-

10 “Isso pelo qual se diz que as coisas são determinadas a fazer algo é necessariamente uma coisa positiva”, *Ética* I, a demonstração da Proposição 26.

11 “A virtude, no que se refere ao homem, é a essência mesma ou natureza do homem, como ele tem o poder de fazer certas coisas que podem ser compreendidos apenas pelas leis da sua natureza”, *Ética* definição IV 8.

12 Spinoza escreve a G. H. Schuller: “Chamo livre, assim penso, algo que é e age pela a única necessidade de sua natureza, constrangido, o que é determinada por outra a existir e a agir de certa maneira determinada. [...] Veja bem, não faço consistir a liberdade em um livre decreto, mas em uma livre necessidade”, Carta 58 [trans. Appuhn, 1965, vol. 4].

13 *Ética* III, definição 1.

14 *Ética* III, definição 2.

15 Cf. a este respeito, a introdução à edição do *Tratado Político*, “De la prudence des corps. Du physique au politique” [Bove, 2002, p. 9-101].

16 Nós já tratamos do tema da “prudência” no capítulo 4 do nosso livro, publicado no Brasil, *Espinosa e a psicologia social. Ensaio de ontologia política e antropogênese*, ed. Autêntica, Belo Horizonte, 2010.

samento da potência, que é também o da lógica do desejo ou da perseverança de coisas segundo processos *prudentes* de alianças e de resistência. Minha hipótese é ler no *conatus* de Spinoza uma ontologia da prudência ou da estratégia imanente das coisas (estratégia imanente das relações de poder). Mas essa prudência ou essa estratégia é independente de qualquer teleologia. O *conatus* ou o desejo é primeiro o desejo de nada, desejo sem objeto, é essencialmente uma potência de agir, de fazer, de produzir. Daí o uso paradoxal de uma noção de prudência sem finalidade nem falta, e, no campo da política e da história, uma prudência que deve ser pensada aquém do espaço da representação da lei assim como o par soberania-obediência<sup>17</sup>.

Este deslocamento teórico da área *jurídica*, que é a da questão da lei e da obediência, para a questão (mais tipicamente *maquiaveliana*), da “verdade efetiva” da prudência das coisas, manifesta a ruptura mais profunda de Spinoza com a filosofia jurídica e política de Hobbes.

No Tratado Político IV, 5, Spinoza escreve: *sanè cautio non obsequium* - “esta prudência não é uma obediência” - *sed humanæ naturæ libertas est* - “é a liberdade da natureza humana”. A liberdade, não como livre-arbítrio, é claro, mas como necessidade: a dos processos dinâmicos imanentes de afirmação de potências como devires possíveis, singulares e autônomos. Ser *sui juris* – depender de seu próprio direito, ou seja, de sua própria potência... - ou ser *alterius juris* – depender do direito do outro ou estar sob seu domínio - é uma distinção fundamental em Spinoza visto que esclarece a definição da liberdade como autonomia e, no seu sentido mais forte, como livre necessidade, isto é, “razão” (tanto

17 Cf. a este respeito, a nossa obra *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, éd. Vrin, Paris 1996 ; e a Introdução a nossa edição do *Tratado político*, op.cit.

no que concerne aos seres humanos, quanto os corpos políticos).

Jean Cavaillès, filósofo matemático que se reivindicava “spinozista” (e do qual Canguilhem disse que, sob o domínio dos nazistas, ele foi “da resistência *por lógica*”<sup>18</sup>) afirmou, muito justamente e bastante brutalmente, ante a Sociedade Francesa de Filosofia (então de obediência kantiana): “*Autonomia, portanto, necessidade*”<sup>19</sup>. Devemos dizer também, autonomia, portanto multiplicidade, autonomia, portanto complexidade relacional. Spinoza repete sem cessar que o que faz a potência de agir ou de existir de um corpo, e, por conseguinte a capacidade desse corpo para fazer ações que dependem apenas dele mesmo, é seu número muito grande de aptidões para atuar e sofrer de múltiplas formas ao mesmo tempo... o que também permite a mente desse corpo pensar, por si só, isto é, adequadamente, livre e racionalmente<sup>20</sup>. Não se deve, contudo, ceder a uma leitura aritmética dessa complexidade, o que seria um ponto de vista imaginativo. Os graus de complexidade de um corpo são as determinações positivas do absolutamente infinito, nas quais e pelas quais (determinações), a infinitude do Real, não só se expressa e se explica, mas também se constitui em e por essa própria afirmação. Cada singularidade sendo, para Spinoza, uma maneira complexa, precisa e determinada (*certo et determinato modo*<sup>21</sup>) de expressar a essência ou o poder absolutamente infinito da Natureza, ou de Deus. Essas maneiras são também maneiras únicas de produzir

18 Georges Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavaillès* (Les Carnets de Baudasser, Pierre Laleure, libraire-éditeur, Ambialet, Tarn, Villefranche-d’Albigeois) p. 36 (é G. Canguilhem que grifa).

19 Jean Cavaillès, « La pensée mathématique », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, sessão do 4 fevereiro 1939, p. 9.

20 *Ética* II, 13 escólio, e IV, 18 escólio.

21 *Ética*I, 36 demonstração.

efeitos, e os efeitos servindo necessariamente, e sem nenhuma teleologia, à preservação da coisa<sup>22</sup>. E cada ser, que é sempre para Spinoza tão perfeito como ele pode ser, realiza necessariamente sempre a melhor estratégia da qual é capaz, de acordo com uma potência causal não-teleológica. Daí a distinção spinozista – segundo o que *pode* um indivíduo singular para sua conservação – dos regimes de sua causalidade ou de sua potência: causalidade “adequada” ou “inadequada<sup>23</sup>”. Mesmo se, vale a pena repetir, mesmo na inadequação, a estratégia do *conatus* é sempre tão perfeita quanto pode ser. A nossa mente, assim como tem ideias claras e distintas que ideias confusas, se esforça para perseverar em seu ser por certa duração indefinida. Causalidades adequadas ou inadequadas nos dão, pois, a grade de leitura ou de inteligibilidade de todo o real das coisas finitas, que esse real, na sua atividade de perseverança, caia sob o conhecimento da física ou da política e da história. Do ponto de vista da lógica da potência causal de um singular, *conatus* e “prudência” são, portanto, absolutamente inseparáveis<sup>24</sup>.

Essa prudência natural das coisas que, em diferentes graus, é o processo mesmo da atualidade da liberdade efetiva de uma “natureza”, na e pela necessidade universal, envolve necessária e dinamicamente, potência de resistência, de sociabilidade, de conhecimento e de emancipação política. Vejamos os diferentes aspectos da prudência. Do corpo humano ao corpo comum, do físico ao político<sup>25</sup>.

22 *Ética* III, escólio 9.

23 *Ética* II, definição 1 e 2.

24 Cf. nossa apresentação de *Ética* III (p. 111-134), em *Lectures de Spinoza*, sob a direção de Pierre-François Moreau e Charles Ramond, ed. Elipses, Paris, 2006. Ver também *Espinoza e a psicologia social*, *op. cit.* Parte I, Capítulo 1, p. 25-40.

25 Resumimos a seguir, os resultados de estudos subsequentes aos quais nos permitimos, para mais completitude, remeter o leitor, (estudos publicados em 1999, 2002 e 2005).

É de uma definição geral do corpo - registrada em termos de imanência de sua concepção da Natureza ou de Deus - que Spinoza para determinar mais definidamente o que pode ser o corpo “humano”, da qual nossa alma é a idéia: “Por corpo, escreve ele, compreendo um modo dizer que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa<sup>26</sup>”. Por isso um corpo é, primeiramente, certa quantidade de potência de agir ou “uma parte da potência infinita de Deus, isto é, da Natureza<sup>27</sup>”; potência singularmente ligada segundo uma determinada lei ou relação pela qual se comunica, nele, o movimento<sup>28</sup>. E todo corpo - que é assim sempre entendido como um processo plural e convergente, uma “união (singular) de corpos”, que “concorrem numa mesma ação de modo que todos possam ser causa de um mesmo efeito” - cada corpo tem assim a sua fórmula de equilíbrio dinâmico próprio (e o sistema de equações de sua complexidade) que determina, para cada um, um modo ou uma maneira imanente de ser singularmente/estrategicamente presente no mundo, quer dizer, para Spinoza, sua maneira de ser ele mesmo um produtor de efeitos (ou potência causal).

Para que tende então um corpo, segundo Spinoza? Como qualquer coisa, ela tende a atualizar a sua potência, a estendê-lo até o seu limite imanente (como determinação intrínseca *continuada*) na produtividade de tudo o que ele pode. E a positividade do corpo, em sua própria necessidade produtiva confrontada com a exterioridade, é principalmente a insistência ou a resistência de uma natureza complexa, singularmente ligada que, ela mesma, opera

26 *Ética* II, definição 1.

27 *Ética* IV, Proposição 4 demonstração.

28 *Ética* II, proposição 13, definição.

estrategicamente, por ligações de suas próprias afecções evitando sistematicamente, e tanto quanto pode fazer, o acontecimento no corpo de uma contradição que o destruiria. Os neurobiólogos contemporâneos podem ver neste esforço uma atividade do conjunto dos neurônios, um desejo ou uma motivação própria aos seres vivos superiores à espécie humana, em particular (Changeux-Ricoeur, 1998, p. 247). Para Spinoza, trata-se da essência dinâmica atual e atualizadora de qualquer coisa que, afora qualquer finalidade, como independentemente de qualquer “objeto<sup>29</sup>”, deduz a cada momento de sua existência, os seus próprios efeitos de causalidade (própria) ou de produtividade. Este “apetite” ou este “esforço” não é “nada mais, em Spinoza, do que a própria essência da natureza humana, de que seguem necessariamente os atos que servem à sua conservação, e como resultado, o homem está determinado a fazê-los<sup>30</sup>”. Daí a ideia de uma dinâmica estratégica (e não teleológica) dos *conatus*. Estratégia de afirmação e resistência que não é válida apenas em relação às coisas externas, mas no seio mesmo da coisa, na sua própria maneira de operar sobre o que lhe acontece (em, por e sobre sua própria complexidade) e de dispor assim, *a sua maneira*, suas próprias afecções. Se, de fato, escreve Spinoza, em um mesmo sujeito, duas ações contraditórias são estimuladas, colocando assim o corpo em risco, “deverá necessariamente acontecer uma mudança seja nos dois, seja numa, até que elas deixem de ser contrárias<sup>31</sup>”. Esta é a po-

tência prudente do corpo que impõe sua lei de não-contradição dinâmica e, de alguma forma, a medida de sua própria complexidade, em e por todas as suas operações de perseverança no presente. Sua prudência, sua estratégia ou sua liberdade. Uma liberdade que se reenvia necessariamente sempre para uma necessidade de natureza e uma potência tanto individuante (constituente da autonomia por graus) e individualizante (constituente de uma singularidade por graus). E essa liberdade - que é a do real singular fazendo-se (e/ou desfazendo-se) em e por suas determinações dinâmicas - é aquela de todos os modos da Natureza. E ela pode ser tanto maior quanto estes modos são tanto mais capazes de complexidade e de relações. Complexidade das alianças e das conexões resistentes que constituem um corpo singular, que apenas persevera em seu ser (o mesmo da singularidade de sua conexão - e/ou sua equação pessoal) que segundo suas alianças regenerativas com uma multidão de outros corpos aos quais um corpo está necessariamente ligado.

Sem alianças de fato, como sem potência de resistência, o direito de um corpo qualquer (isto é, o seu poder singular de existir) seria, como se mostra no *Traité Politique* II, 15, mais teórico que real. Um corpo realmente existente por isso é sempre um corpo composto, complexo, uma “união de corpos”. E é assim, em primeiro lugar, de uma aliança forte de complexidade, que se deve falar, para caracterizar a realidade mesma do corpo.

Este princípio de aliança ou de sociabilidade, inseparável do princípio de resistência, tem em Spinoza efeito de continuidade de uma física, ou até de uma fisiologia da relação, com uma ética da comunicação que é também uma ética da autonomia. Spinoza enfatiza os dois critérios que fazem a perfeição (ou seja, a potência de

29 Que o *conatus* deva ser concebido como um *esforço sem objeto*, isto é, *sem finalidade ou falta* é o que mostramos extensivamente na nossa apresentação “*Éthique* III” (Bove, 2006, ver também. *Espinosa e a Psicologia Social*, op. cit. Parte I, Capítulo 1, p. 25-40). É a positividade do *conatus* spinozista não ter nem objeto, nem fim, tendo ao mesmo tempo fortes efeitos estratégicos de conservação.

30 *Ética* III, Proposição 9 escólio.

31 *Ética* V, axioma 1.

agir ou existir) do corpo humano: a amplitude muito grande do poder desse corpo para afetar e ser afetado de múltiplas maneiras (amplitude muito grande que só, na multiplicação relacional, a cultura e a história podem efetivamente atualizar), e a capacidade desse corpo para a autonomia, em e pelo aumento da tendência de sua complexidade: “digo, portanto, de maneira geral, escreve Spinoza, que, quanto mais um corpo supera os outros pela sua capacidade de agir e sofrer de várias maneiras ao mesmo tempo, (...) tanto mais a sua mente supera os outros pela sua capacidade de perceber mais coisas ao mesmo tempo, e quanto mais as ações de um corpo dependem só de si mesmo (...), mais sua mente é capaz de compreender de maneira distinta<sup>32</sup>. Mas que as ações de um corpo possam depender “só de si mesmo” (é a sua potência de causalidade adequada) nos leva não a uma lógica da auto-suficiência, mas bem ao contrário, a uma *autonomia dinâmica e relacional aberta*, ou a maior capacidade desse corpo para aumentar a comunicação e o intercâmbio com uma multidão de outros corpos.

E este princípio dinâmico da troca, constitutivo e reprodutivo no campo da fisiologia do corpo humano<sup>33</sup>, é válido também no plano da ética, em que não se trata só de se reproduzir biologicamente, mas de dar a máxima produtividade de vida, isto é, o maior prazer de existir, uma equação que determina, em Deus e por Deus (ou a Natureza), uma singularidade a se fazer. Daí a regra de vida sábia, ou o uso dos prazeres formulado por Spinoza (no escólio seguinte ao corolário 2 da proposição 45 da *Ética* IV), que se refere tanto ao princípio da troca fisiológica (mas abrindo-o para a grande diversidade das necessi-

dades de um corpo humanizado pela cultura) e à correlação – ao qual Spinoza já se referiu - entre a extensão da capacidade do corpo de afetar e ser afetado e a capacidade (e/ou a potência) da mente de *compreender*. Daí a natureza essencialmente corporal, disposicional e quantitativa de um projeto ético (envolvendo a produção de afetos ativos e de conhecimento adequado) que Spinoza inscreve no mesmo movimento que aquele do crescimento natural da criança para o adulto, como aumento da complexidade relacional do corpo humano<sup>34</sup>. Não há, no entanto, a priori, nenhuma adequação dos dois processos: do crescimento biológico (da criança ao adulto) por um lado, e, por outro lado, do aumento da complexidade do corpo, correlativo (na mente) do processo de autonomização e de singularização ética do sujeito humano (causalidade adequada). Nenhuma teleologia é misteriosamente incluída no princípio de perseverança. Daí a importância de um *projeto ético* de organização dinâmica e racional das conexões. Organização em e pelo conhecimento adequado: este é o caminho ensinado pela *Ética*. Mas organização também das conexões constituintes do corpo comum: é o *projeto*, em parte do *Tratado teológico-político*, e especialmente, do *Tratado Político*.

Com estes preâmbulos expostos (sobre a complexidade dos corpos e de sua prudência intrínseca), examinemos agora, como o *conatus* como “prudência” pode ser, em Spinoza, um modelo operatório de explicação da política e da história.

Constatemos primeiro, que no *Tratado Político*, a identidade da prudência e da liberdade resistente de um complexo relacional acontece explicitamente em um contexto político nos artigos 4 e 5 do Capítulo I. Assim, Spinoza aborda a questão de saber se o poder soberano está su-

32 *Ética* II, proposição 13, escólio.

33 Cf. especialmente os lemas 4 a 7 (e seu escólio) assim como os postulados 1 a 4 seguintes à proposição 13 da *Ética* II.

34 *Ética* V, proposição 39 e seu escólio.

jeito às leis, se ele pode pecar. Retomo aos três principais momentos do seu raciocínio.

Spinoza situa primeiro, sua pergunta no campo mais vasto da legislação de “todas as coisas naturais (*omnium rerum naturalium*)<sup>35</sup>”. Deste ponto de vista, o corpo político, como todos os corpos físicos, está ligado por regras e leis, caso contrário, “ele não seria mais uma coisa natural, mas uma quimera<sup>36</sup>”. Disto se segue que a cidade (*civitas*) peca quando ela faz ou sofre os atos que podem ser causa de sua ruína, isto é, da dissolução de suas ligações. Quer dizer que ela peca quando age contra as regras da razão, que são as regras ou leis de sua própria preservação: “Quando, portanto, ela age contra a razão, escreve Spinoza, ela falta a si mesma, ela peca<sup>37</sup>”.

No segundo movimento do raciocínio, Spinoza escreve que se se entende, ao contrário, por lei o direito civil e por pecado o que é proibido em virtude do direito civil, não se pode mais dizer que a cidade está sujeita às leis nem que ela pode pecar. Porque é a própria cidade que decide suas leis, de fazê-las ou desfazê-las. Ela não está submetida a elas (o que Spinoza já afirmava no capítulo XVI [4] do *Tratado teológico-político*). A cidade se encontra, portanto, frente ao direito civil, na mesma situação que um indivíduo no estado de natureza que apenas tem de obedecer a si mesmo, de acordo com um único imperativo vital que é o de sua conservação.

Terceiro momento: Spinoza acrescenta um novo parâmetro no tratamento desta questão pela qual se introduz implicitamente a dimensão histórica da cidade. De fato, existe na cidade, “um conjunto de circunstâncias<sup>38</sup>”, das quais resultam para o povo desta cidade sentimentos de respeito e de medo singulares em relação

ao corpo político, e isso contribui muito para sua conservação. A cidade deve, então, necessariamente, por necessidade vital, manter no seu próprio interesse, algumas regras, algumas leis, isto é, uma situação relacional coesa ou uma condição de existência própria, pois são as razões ou as causas mesmas desse medo e desse respeito particulares que mantêm a sociedade junta e que garantem o poder mesmo de sua perseverança. Mas esta exigência ou necessidade vital é totalmente independente da lógica e da relação de obediência exigida, pela lei civil, e que se aplica apenas aos sujeitos da cidade e não à cidade como corpo político. A necessidade à qual o corpo político é vitalmente ligado é certamente uma condição para a obediência efetiva de seus sujeitos, mas a cidade não é, em si, sujeita à relação de obediência. Ela é sujeita a outra exigência por necessidade vital. Spinoza escreve, em seguida, que é por direito natural, cujo exercício é o de uma “direito de guerra<sup>39</sup>”, que o corpo da cidade deve manter no seu próprio interesse, essas regras e leis que constituem a sua disposição relacional própria, isto é, a própria condição de sua perseverança “em seu ser”: “de fato, se a cidade é obrigada a manter em seu próprio interesse, algumas regras, algumas causas de medo e respeito, não está pelos direitos civis, mas em virtude da lei natural, uma vez que (de acordo com o artigo anterior) nada disso pode ser invocado em nome do direito civil, mas apenas pelo direito de guerra, de modo que a cidade apenas está sujeita a essas regras no mesmo sentido em que um homem em estado de natureza, é sujeito a não ser o seu próprio inimigo, e de não matar-se. Essa prudência (*sanè cautio*) não é uma obediência, é, ao contrário, a liberdade da natureza humana<sup>40</sup>”.

35 *Tratado político* IV, 4.

36 Id. *ibid.*

37 Id. *ibid.*

38 Id. *ibid.*

39 *Tratado político* IV, 5.

40 Id. *ibid.*

Há, portanto, uma lógica da prudência que integra necessariamente um conjunto de circunstâncias de dimensão histórica particular, mas também as disposições afetivas dos indivíduos relacionados a essas circunstâncias, conjunto que Spinoza separa radicalmente da relação de obediência, na medida em que a inclui numa teoria da soberania. Pois, esta poderosa prudência do real é, no plano da teoria, independente do campo jurídico-político que é o da representação da lei e do sujeito-da-obediência que o enfrenta (como sujeito da representação). A prudência indica assim um processo verdadeiro que envolve a duração de uma perseverança indefinida, a de um corpo de dimensão histórica. As circunstâncias foram contraídas, incorporadas, memorizadas nas disposições afetivas dos corpos que formam, em suas práticas comuns, um único e mesmo corpo que é o da cidade, corpo que apenas persevera em seu ser em e pelas disposições (tangíveis e emocionais) de seus membros. Deste ponto de vista, deve-se ler assim, em Spinoza, uma verdadeira ontologia histórica da potência que é também uma ontologia histórica da duração.

No *Tratado Político*, a noção de prudência integra assim o conjunto das significações, matemáticas, físicas e ontológicas da obra de Spinoza, proporcionando, além disso, uma perspectiva claramente maquiaveliana.

A prudência spinozista, que é a dos direitos de natureza, se desenvolve explicitamente, de fato, em um contexto guerreiro e maquiaveliano das relações de força. É um direito de guerra que, como já dissemos, se trata de não voltar-se contra si mesmo (que ele se trate do indivíduo humano ou do corpo político) para não tornar-se seu próprio inimigo, para não matar-se... Esse direito de guerra é, pois, de fato e paradoxalmente, bem racional, uma vez que deve permitir à cidade

agir de acordo com as regras da razão e, assim, cumprir o seu próprio direito. Essa prudência é uma estratégia pela qual a cidade é sujeita a não faltar a si mesma, e isto afora qualquer finalidade. “Estar sujeito a”, “não faltar a si mesmo”: examinemos estas duas expressões.

*Tenetur*: estar sujeito a. Quando Spinoza utiliza o termo pela primeira vez no artigo 2 do Capítulo I do *Tratado político*, o significado é a do dever moral: os teólogos argumentam que os poderes soberanos devem (*tenetur*) lidar com os assuntos públicos segundo as mesmas regras morais que aquelas que se impõem ao particular. Mas a partir do segundo uso (in *Tratado político* II, 18) *tenetur* toma o sentido de uma exigência vital, esta envolvida pela própria necessidade do direito de natureza. Spinoza escreve: “No estado de natureza, não há pecado ou, se alguém peca, é contra si mesmo e não contra os outros”. Tanto que se todo mundo está sujeito (no sentido da exigência vital de não pecar, isto é de não agir contra si mesmo), ninguém no estado de natureza, é inversamente sujeito, no sentido moral, de obedecer a ninguém. No Capítulo IV (tanto no artigo 4 quanto artigo 5) é no sentido da exigência vital que é usado a noção “o corpo político para depender de seu próprio direito é sujeito (*tenetur*) a manter as causas do medo e do respeito, caso contrário, deixa de ser”. É um imperativo vital que responde diretamente ao Capítulo XV do *Príncipe*. Como escreveu Maquiavel: “há tanta distância da vida que se vive àquela que se deveria viver (*come si doverrebbe vivere*)” (aqui se trata do imperativo moral<sup>41</sup>), “que aquele que deixa o que se faz para o que se deveria fazer, aprende mais sua ruína do que sua conservação (...). É, portanto, necessário que um príncipe (*è necessario*)” (e aqui se trata da exigência vital<sup>42</sup>), “se ele quer se manter,

---

41 Grifo nosso.

42 Idem.

aprenda a poder não ser bom, e usar isso e não usar segundo a necessidade (*secondo la necessità*)”. Isto é, segundo uma necessidade, que é a do próprio real, da guerra e das relações de força, necessidade que exige implementar *outra* necessidade: a do direito de natureza ou o direito de guerra (em Spinoza), ou a do *è necessario*, do príncipe de Maquiavel, de poder não ser bom. É a necessidade de uma prudência ou de uma estratégia que é a do *tenetur* spinozista. Mas em Spinoza, a prudência do príncipe maquiaveliano se tornou ontológica, inerente ou imanente ao próprio real em sua determinação causal, não-teleológica, ao mesmo tempo física e histórica.

A segunda expressão, *eatenus sibi deficit*, pela qual Spinoza diz que a cidade pode “faltar a si mesma” está no artigo 4 do Capítulo IV do *Tratado Político*, como também já se encontra no Capítulo XXIV, parágrafo 3, do *Príncipe*, e isso em um contexto idêntico. Em Maquiavel, assim como em Spinoza, essa expressão é usada no contexto das coisas em que o príncipe, ou o corpo político, no exercício de seu poder soberano, pode fazer ou não fazer, com, como únicos limites, a resistência da natureza das coisas e os danos que se pode trazer para si mesmo por ações imprudentes, inadaptadas, inadequadas, em suma, estrategicamente desastrosas para a preservação do indivíduo.

A noção spinozista de prudência é, pois, explicitamente incluída numa lógica maquiaveliana que é a das relações de potência e das estratégias imanentes que essas potências desenvolvem, em e por suas afirmações antagônicas. Nesta perspectiva, o projeto do *Tratado Político*, a partir do Capítulo VI, será, como já observamos, de conceber uma prudência intrínseca das diferentes formas do corpo político: prudência apoiada sobre as estratégias institucionais e afetivas de contra-poderes e de resistência ativa

a qualquer lógica da dominação, resistência ela mesma fundada em um direito de guerra.

Quais consequências podemos deduzir para a leitura da política e da história? Primeiramente, uma primeira observação. Há, em Spinoza, um conceito político da complexidade como corpo, é o conceito de “multidão”. Conceito no qual deve ser enfatizada em primeiro lugar, com o próprio Spinoza, a ambivalência, e uma ambivalência que marcará toda a abordagem spinozista da história.

O que Spinoza diz da multidão no Capítulo XVII (4) do *Tratado teológico-político* é a primeira vista muito negativo. Spinoza escreve: “aqueles que sabem quão é diversificado o temperamento da multidão quase desesperam, porque ela não se governa pela razão, mas apenas pelos afetos. Desejando tudo cegamente, ela se deixa muito facilmente corromper pela ganância e o luxo. Cada um pensa ser o único que sabe de tudo e quer resolver tudo de acordo com seu temperamento; assim, considera qualquer coisa justa ou injusta, sacrilégio ou não, lícito ou ilícito, conforme acha que poderá obter qualquer benefício ou retribuição. Por vã glória, despreza seus pares e não suporta ser dirigido por eles...”. O que se afirma aqui é um ensino da “experiência e [da] Razão<sup>43</sup>”, ou ainda o que poderíamos chamar de uma “verdade efetiva”, sobre a qual se apoiam as políticas para governar/dominar a multidão... E também uma verdade efetiva sobre a qual se apoia o próprio Spinoza, quando ele ensina, inversamente, que os homens tiveram, em primeiro lugar, de se reunir em democracia. Existe, por conseguinte, também uma leitura positiva dessa passagem.

Com efeito, é por este desejo rebelde e resistente de não querer ser liderado por seus iguais (desejo que, além disso, de acordo com as mesmas leis dos afetos, é facilmente revertido no desejo de dominá-los!), é, portanto, por este

<sup>43</sup> *Tratado Teológico-político*, XVII [4].

desejo resistindo à dominação do homem pelo homem, que uma multidão livre pode alcançar por si só, a unidade entre os seus membros por um consenso sobre a forma do seu governo, a saber, a democracia. Sociedade em que, de acordo com Spinoza, ninguém teria de obedecer a seu igual. A democracia resolve, assim, o problema da recusa de obediência, mas é extraindo a multidão da própria problemática da obediência, que é abandonada por uma problemática da prudência, isto é, da potência estratégica de auto-organização do diverso e do aumento indefinido da complexidade relacional do corpo comum.

Efetivamente, aos antípodas dos dois modelos da servidão radical, que são o Estado Hebreu e o Estado Turco que são os dois modelos de fechamento em si mesmo radical da história<sup>44</sup>, Spinoza desenvolve uma concepção da democracia que pressupõe que a prudência ou a estratégia de auto-organização autônoma da potência complexa do corpo comum, permite aos singulares que constituem esse corpo serem afetados e afetar os outros de uma diversidade de maneiras, de modo que, nesta grande diversidade relacional de comunicação de movimento entre os indivíduos singulares, se afirma uma dinâmica de aumento indefinido, em igualdade, porém diferencial, da potência de agir e de pensar de cada um. A ideia de democracia em Spinoza é, então, a própria condição de possibilidade de uma história dos homens capazes, em comum, de constituírem um corpo prudente-poderoso capaz de causalidade adequada.

Assim, partir realmente da complexidade ou da verdade efetiva das coisas para pensar a história, é substituir ao modelo da obediência racional, o entrelaçamento produtivo das pru-

dências ou dos processos estratégicos imanentes, resistentes e singulares, dos *conatus como potências*. Eis aí, então, a grande questão política e estratégica: um problema de prudência e/ou de constituição imanente da prudência ou da liberdade dos homens na história (ou, inversamente, de sua destruição em e pela relação dominação-servidão) ... e não uma questão de obediência. Ao contrário de Hobbes, que reduz a multidão e sua complexidade ao molde da Lei e do sujeito de direito que o enfrenta, Spinoza nos convida a pensar a política e a história a partir dos dispositivos da potência que permitem a expressão de um certo regime da necessidade do complexo relacional em e pela sua capacidade para produzir, de modo imanente, uma razão política comum. Como para a mente humana, cuja aptidão às ideias verdadeiras é correlativa da grande capacidade de um corpo de afetar e ser afetado de muitas maneiras<sup>45</sup>, o corpo político spinozista apenas advém da estratégia adequada ou causalidade adequada de seu *conatus*, livre de qualquer dominação, em correlação de um regime de complexidade da potência da multidão, que é assim, o verdadeiro crisol da razão política e comum deste corpo.

No entanto, este modelo de progresso, da complexificação relacional indefinida do corpo comum na auto-organização democrática, é prejudicada pela realidade efetiva de uma lógica histórica que Spinoza descreve, ao contrário, como o movimento inevitável de um fechamento, de um empobrecimento ou de um verdadeiro enfraquecimento do corpo político. E isto por impotência desse corpo para integrar aqueles que ele considera como estrangeiros, ou para incluir, no seu seio, outros tipos de relações de constituintes da sociabilidade. É, efetivamente, no advento da autoconsciência do Estado (*imperium*),

<sup>45</sup> *Ética* II, 13 escólio.

<sup>44</sup> Sobre esta questão, ver a segunda parte do nosso trabalho, *Espinosa e a psicologia Social*, intitulada “A diferença antropológica na política espinosana” p. 99-167, e, especialmente, o nosso capítulo 9 (op. cit.).

vivido como *patrimônio nacional* (e isso, face ao fenômeno do afluxo de estrangeiros e à *invidia* coletiva que isso provoca) que o movimento democrático real e emancipador da constituição da vida comum é entravado por essa exclusão histórica e jurídica das diferenças: a igualdade real dos singulares tornando-se, então, a igualdade civil dos sujeitos-cidadãos perante a lei, em e pelo fechamento jurídico do campo da igualdade política. Isto é explicado por Spinoza no *Tratado Político* VIII, 12: o advento da autoconsciência do Estado como “nação” é um obstáculo para a dinâmica poderosa relacional complexificante e indefinida da democracia.

O grande interesse filosófico de Spinoza, sua lucidez teórica e política, na sua leitura do real social-histórico, é que ele nunca atropela os níveis de realidade aos quais nos fornecem acesso seus conceitos. A *multitudinis potentia*, como poder constituinte da complexidade, é cuidadosamente distinguidos da *civitas*, como corpo comum politicamente organizado segundo uma forma própria de *imperium*, e também distinguida da *natio*, o que designa o corpo comum (a *civitas*), em sua particularidade histórica (sua linguagem, seus costumes, suas leis e a unilaridade de seus tipos relacionais). Os níveis da cidade (*civitas*) e da nação, Spinoza, portanto, nunca os trata ideologicamente como um solo originário ou como formas transcendentais da identidade que deveriam subsumir a multiplicidade relacional (o que *civitas* e *natio* fazem, *de fato*, historicamente!). Mas os trata como *produtos imanentes*, ou seja, momentos de um processo histórico da auto-organização (paradoxal respeito aos seus efeitos) da *multitudinis potentia*. Momentos também, nos quais se entabula *uma* lei da história, isto é, a lei da organização da multiplicidade relacional de um corpo em uma disposição particular (seu *conatus*

como *ingenium*). Uma lei que poderá, de fato, ser mais forte do que a resistência dos homens à dominação em que ela vai estruturar em parte as expectativas e demandas de todos (*dispositio seu conatus...* escreve Spinoza na *Ética* III definição 32 dos Afetos, explicação). No Estado Hebreu, onde há a perfeita identificação da vontade da *civitas* com a do *imperium*, esse encerramento e essa estruturação em uma disposição particular, que é a de uma “nação”, poderia ter sido total<sup>46</sup>... E ela apenas podia sê-lo, porque esse Estado atendia a reivindicação essencial da multidão de não ser liderada por um igual<sup>47</sup>.

Se, no plano da teoria, se atropela os três níveis, da “multidão”, da “cidade” e da “nação”, se produz uma filosofia política e historiográfica completamente conservadora e reacionária como foi o caso com Boulainvilliers discípulo de Spinoza e de Maquiavel (em sua leitura da história da França, da invasão dos Germanos ao reinado dos Intendentes no absolutismo monárquico)<sup>48</sup>. Spinoza, pois, fala bem de “a” multidão para dizer “potência da multidão” (eis o verdadeiro conceito Spinozista da complexidade ou da relação como potência). No plano da teoria, Spinoza não fala, portanto, de “a” multidão ou “das” multidões no sentido em que reduziria aos grilhões da particularidade (da identidade da nação e de sua perseverança inercial em sua disposição particular) cada multidão em sua particularidade (como, o fará mais tarde, Boulainvilliers). Mesmo se, de fato, a nação é, realmente historicamente a figura necessária e ambivalente, em

46 O que não aconteceu por causa da alteração da Lei, após a adoração do bezerro de ouro (*Tratado teológico-político* XVII [26]).

47 *Tratado Teológico-político* XVII [25].

48 Cf. nosso estudo “Boulainvilliers lecteur politique de Spinoza. Analyse politique et forme paradoxale de l'aradicalité dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle », *Qu'est-ce que les Lumières radicales ?* éds. C. Secrétan, T. Dagron, L. Bove, éd. Amsterdam 2007.

seus efeitos, da constituição efetiva da *civitas* e de seu *conatus* particular. E a partir deste ponto de vista, deve-se considerar, de fato, essa perseverança conservadora, não só para entender a história dos corpos políticos em sua lógica de inércia (como é o caso na revolução inglesa, por exemplo<sup>49</sup>), mas também para intervir nas lutas históricas (como é o caso quando Spinoza lembra que as Províncias Unidas nunca conheceram rei<sup>50</sup>...), ou ainda para pensar politicamente formas de vida comum a construir que garantiriam tendencialmente a emancipação indefinida dos homens (como Spinoza o faz no *Tratado Político* a partir do Capítulo VI ao conceber regimes políticos no modelo do regime de adequação da potência ou da causalidade adequada).

O paradigma perfeito do fechamento identitário, ou seja, o atropelo histórico dos três níveis do poder relacional da multidão, da cidade e da nação, que dedica este corpo a um destino de uma repetição indefinida do mesmo, é o Estado hebreu. E para Spinoza, esse fechamento, como lei de inércia da história, encontra-se, necessariamente, sempre e em toda parte... Entretanto, a experiência, isto é, as práticas, do fato mesmo da imperfeição dos Estados (e, por isso também, a inadequação entre o desejo e a lei que os governa), transbordam sempre, e necessariamente além da regra em todos os lugares. Tanto do exterior, se o Estado pudesse ser perfeito em sua organização constitucional que – pelas contradições mortais do interior - se esse Estado não o é.

A resistência à dominação do igual-semelhante encontra-se, assim, sempre sob diferentes formas, na *ordem relacional complexa e ordinária* das coisas, em e pela natureza diversa da multidão e o desejo de todos para reivindicar a

sua singularidade e a liberdade de viver como quiserem. Assim, mesmo no delírio e nas ilusões que envolve, um desejo rebelde e resistente à dominação é a fonte viva de uma história e o crisol ontológico nunca exausto, de uma democracia sempre a fazer.

O olhar de Spinoza sobre a história humana é marcada pela ambivalência de uma tensão entre dois modelos de prudência (ou de perseverança). Esse “aberto” da ontologia relacional do poder da multidão e da dinâmica auto-organizadora indefinida de sua complexidade, e esse do *conatus* (como perseverança *in suo statu*) dos corpos históricos particulares vinculados por uma lei da história que, absolutamente falando, estão destinados a um retorno indefinido e conservador ao seu princípio. O pensamento político e emancipatório, da possibilidade da causalidade adequada poderosa das sociedades na história, deverá levar em conta esses dois aspectos da perseverança. Esta é a lição da prudência do corpo do *Tratado Político*.

Laurent Bove

Université de Picardie Jules Verne d'Amiens

49 *Tratado Teológico-político* XVIII. [8].

50 *Tratado Teológico-político* XVII [10].

# TRADUÇÃO

## O SPINOZISMO DISFARÇADO DE LOCKE [PARTE 2]<sup>1</sup>

WIM KLEVER<sup>2</sup>

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

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

Conforme eu já observei em meu ‘Slocke’, não se pode encontrar nos esboços A e B (1671) uma analogia ou um equivalente do poderoso ponto de partida lockeano do *Ensaio* 4.<sup>5</sup> Ele aparece pela primeira vez no *Ensaio* 1.2.15 (“Nas ideias assim recebidas, a mente descobre que algumas concordam e outras diferem, provavelmente logo que ela faz algum uso da memória”) e 1.2.16 (“na primeira ocasião que o fizer juntar aquelas ideias na mente e observar se elas concordam ou discordam”). Nesta citação, a palavra ‘juntar’ pode ser vista como uma ressonância do ‘*simul*’ em Spinoza 2/29s. A distinção spinozana entre sensação externa e interna encontra seu lugar na própria recapitulação de Locke das exposições antecedentes em seu capítulo 2.11 DO DISCERNIMENTO E OUTRAS OPERAÇÕES DA MENTE, onde ele inicia o §15, como Spinoza fizera em 2/29s, com um retrospecto. “E assim eu forneci uma breve e, penso eu, verdadeira, *história dos primeiros inícios do conhecimento humano*, de onde a mente tem os seus primeiros objetos, e por quais etapas ela realiza seus progressos até o armazenamento e reserva daquelas ideias a partir das quais deve ser formado todo o conhecimento de que ela é capaz”. A distinção mencionada acima se segue no §17: “Não pretendo ensinar, mas inquirir; e por isso não posso senão confessar novamente aqui que a *sensação externa e a interna* são as únicas passagens do conhecimento ao entendimento que posso encontrar. Elas sozinhas, tanto quanto posso descobrir, são as janelas pelas quais se deixa entrar luz nessa *sala escura* ... Esses são os meus palpites”.

Atrevo-me a asseverar apoditicamente que as declarações iniciais do *Ensaio* 4 não foram traçadas a partir do seu próprio cérebro ou não eram produtos da sua própria invenção. Elas também não eram palpites, o que se pode concluir do fato de que foram reafirmadas adiante no *Ensaio* mais de dez vezes, sem qualquer hesitação ou dúvida. Locke apoia-se pesadamente nos ombros de Spinoza sem confessá-lo. *Ethica* 2/29s foi a pista que abriu seus olhos amplamente. Na história da filosofia, não há outro precedente fora o texto spinozano. Contudo, em sua correspondência com

1 Publicação autorizada pelo autor.

2 Professor Emérito da Universidade Erasmus (Roterdã).

3 Graduando em Filosofia (USP).

4 Doutorando em Filosofia (USP).

5 Cf. P. Nidditch e G. A. J. Rogers (eds), *Drafts [Esboços] A e B* (Oxford 1990). R. Aaron escreve em seu *John Locke* (Oxford 1937): “Ora, é um ponto altamente interessante que os capítulos iniciais do Livro IV não tenham contrapartida nos esboços de 1671” (p. 87).

Stillingfleet, Locke insiste sobre a originalidade da sua definição de conhecimento. Na segunda carta, ele afirma: “Ninguém que eu tenha encontrado estabeleceu particularmente em seus escritos em que consiste precisamente o ato de conhecer”.<sup>6</sup> Na terceira carta, ele declara muito especificamente que Descartes, diferentemente dele próprio, não “coloca a certeza na percepção da concordância ou discordância de ideias”.<sup>7</sup> Mas, como nós já observamos em nossa introdução, nas polêmicas públicas com o bispo Stillingfleet, ele tinha algo a ganhar com a negação de qualquer traço de spinozismo em suas obras. Sua melhor defesa era manter sua virgindade filosófica.

Quando Locke começou a escrever o *Ensaio*? Antigamente, os estudiosos de Locke disseram unanimemente que isso se deu em 1671, data de dois esboços existentes acerca do intelecto humano. Mas G. A. J. Rogers, coeditor daqueles esboços, defendeu recentemente com sucesso que isso deve ter sido quando Locke estava novamente de volta à Inglaterra depois de sua estada na França, nos anos de 1680-1681.<sup>8</sup> Seu argumento pode ser reforçado pelo que Locke escreveu de Amsterdã a Edward Clarke em 21/31 de dezembro de 1686, quando ele enviou ao seu amigo o “quarto e último livro de (seus) pensamentos dispersos sobre o *Entendimento*”. Ele adicionou a isso seguinte observação: “De que utilidade ele pode ser para qualquer outro eu não posso dizer, mas, se eu não me gabo, ele tem sido de grande ajuda para [nossa primeira investigação], e a busca do conhecimento tem estado desde então em meus pensamentos, *o que tem agora cinco ou seis anos. Pois faz tanto tempo* desde que alguns amigos, por meio de um discurso acidental, [induziram-me] a essa investigação, coisa de que não me arrependo.”<sup>9</sup> E, se me custou algumas dores pensá-la, ela me recompensou pela luz que imagino dela ter recebido, bem como pelo prazer de descobrir certas verdades, que, pelo menos para mim, eram novas”.<sup>10</sup> 1680 como o ano de nascimento do *Ensaio* se ajusta bem à visão corrente de que Locke, depois de retornar da França, escreveu primeiro os *Two Treatises of Government* [*Dois tratados sobre o governo*], uma coisa mais urgente por causa da situação política na Inglaterra, e, depois, passou ao projeto epistemológico. Sem as *Opera Posthuma* (1677), o início da carreira de Locke como um filósofo superior e sua energia inesgotável na produção de tantos tratados em um breve período são inexplicáveis.<sup>11</sup> A hipótese mais plausível parece ser a de que Locke começou a escrever seu tratado em 1682, seu último ano em Londres, continuou essa obra em seus anos na Holanda e a finalizou em dezembro de 1686 em Amsterdã. O impacto imensurável que a *Ethica* teve no progresso do filosofar lockeano é comparável à sua influência, em particular também 2/29s, sobre alguns seguidores holandeses de Spinoza. Johannes

6 *Works*, op. cit., vol. IX, p. 143.

7 *Ib.*, p. 362. H. A. S. Shankula (“Locke, Descartes, and the Science of Nature” [“Locke, Descartes e a ciência da natureza”], *Journal of the History of Ideas* 41 (1980), p. 459-477) também rejeita a origem cartesiana da solução de Locke.

8 Ver a sua “Introdução” a G. A. J. Rogers (ed.) *Locke’s Philosophy. Content and Context* [*A filosofia de Locke. Conteúdo e contexto*] (Oxford 1994) p. 9-12. A base do seu argumento é a análise da Carta 1266 (De Beer, op. cit.).

9 Itálicos meus.

10 Carta 886 em De Beer, *Correspondence* [*Correspondência*], op. cit. Em sua edição, Locke, *Selected Correspondence* [*Correspondência selecionada*] (Oxford 2002), Marc Goldie comenta essa passagem em uma nota de rodapé: “Provavelmente um erro no lugar de ‘quinze ou dezesseis’. Locke começou o *Ensaio* em 1671”. Parece um tanto improvável que a menção de cinco ou seis anos fosse um erro, visto que Locke acentua e reafirma o período mencionado dizendo “pois faz tanto tempo...”, e acrescenta, além disso, que as verdades descobertas eram ‘novas’ para ele!

11 Que as obras de Spinoza são também a fonte de inspiração para os TTG e para a *Epistola de Tolerantia*, mostrar-se-á depois.

Duijkerius, em seu *Vervolg van 't leven van Philopater* (1697), também não estava menos apegado do que Locke a uma forma radical de empirismo, no qual se pensa que as ideias adequadas surgem automaticamente a partir das afecções do nosso corpo pelos objetos.<sup>12</sup> E Herman Boerhaave, o famoso professor de medicina de Leiden, escreveu em seu muitas vezes reimpresso *Institutiones Medicae [Instituições médicas]* (1707) que nós não somos autorresponsáveis por nossos pensamentos e que “ao contemplar a identidade ou diversidade de suas ideias sensitivas, você é forçado (*cogaris*) a pensar que elas são as mesmas quando são as mesmas e que elas são diferentes quando são diferentes”.<sup>13</sup>

Voltando agora ao *Ensaio*, nós descobrimos que Locke também toma posse, em uma ordem inversa de numeração, da mais famosa e muito típica distinção spinozana entre *três gêneros de conhecimento*.<sup>14</sup> No próximo quadro, são coligidos os relevantes mas dispersos fragmentos textuais que, novamente, convencerão o leitor de que Locke é o estudante fiel. Cada item em um lado tem alguma relação com um ou mais itens no outro lado.

*Modi percipiendi* [Modos de perceber]: 1) percepção por ouvir dizer / percepção por experiência vaga, 2) percepção na qual a essência se conclui a partir de outra coisa, 3) quando a essência da coisa é percebida diretamente ou como surgindo a partir de sua causa próxima / intuitiva (*intuitive*) e *sem fazer nada* (*nullam operationem facientes*) (TIE § 24). O melhor modo de perceber ... a fim de conhecer corretamente as diferenças, concordâncias e repugnâncias (*oppugnantias*) das coisas. (§25) Mas as coisas que eu estive apto a conhecer até aqui por meio desse gênero de conhecimento foram *muito poucas* (***perpauca fuerunt***) (§22). *Tria genera cognitionis* [Três gêneros de conhecimento]: 1) *a partir de coisas singulares representadas* para o nosso intelecto *mutiladas, confusas* e sem ordem ... / a partir de signos,

*Dos graus / gêneros / tipos do nosso conhecimento* (*Ensaio* 4.2.2 & 14). 1) Às vezes, a mente percebe a *concordância ou discordância de duas ideias imediatamente por elas mesmas, sem nenhuma intervenção* de qualquer outra. E, a isso, penso que podemos *chamar de conhecimento intuitivo* ... Esse gênero ... é o mais claro e mais certo de que é capaz a fragilidade humana ... é irresistível e, como a clara luz solar, *força imediatamente a si mesmo a ser percebido. É dessa intuição que depende toda a certeza e evidência de todo nosso conhecimento*. 2) O próximo grau de conhecimento está onde a mente percebe a concordância ou discordância de quaisquer ideias, mas *não imediatamente* ... Isto é o que chamamos de *raciocínio* ... Onde a concordância ou discordância é, por este meio (de ideias intervenientes), percebida evidente

12 Amsterdam 1697.

13 Op. cit. §586. Ver citação em Wim Klever, *Boerhaave 'sequax Spinozae'* (Vrijstad 2006), p. 72. Boerhaave continua: “Exinde conficio, iudicium non esse actionem voluntatis, adsensum vel largientis vel renuentis, quae Cartesii est definitio” [“Disso concludo que o juízo não é, tal como Descartes o definiu, uma ação da vontade, que dá ou recusa dar assentimento”].

14 Spinoza herdou essa distinção de seu mestre Franciscus van den Enden, que escreveu: “Primeiro e acima de tudo, é preciso ensinar às pessoas o seu conhecimento tripartido (*driederley kennissen*), nomeadamente, crença, persuasão racional e conhecimento claro”. Ver o seu *Free Political Propositions and Considerations of State [Livres proposições políticas e considerações sobre o Estado]* (1665). *Introduced, presented, translated and commented on by Wim Klever* (Vrijstad 2007) p. 196.

por exemplo, pelo fato de que nos recordamos de certas coisas por termos lido ou ouvido certas palavras, e delas formamos certas ideias similares àquelas pelas quais nós imaginamos as coisas. Ambos esses modos de considerar as coisas eu chamarei doravante de conhecimento do primeiro gênero, *opinião* (*opinio*) ou *imaginação* (*imaginatio*). 2) a partir do fato de que temos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas ... E a isto chamarei de *razão* (*ratio*) ou conhecimento do segundo gênero.<sup>15</sup> 3) Além desses dois gêneros de conhecimento, há um terceiro ... que *chamaremos conhecimento intuitivo* (*scientia intuitiva*). Bem, este gênero de conhecimento procede de uma ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas (*Ethica* 2/40s2). E, assim, *tratarei* da natureza e força das emoções, e do poder da mente sobre elas, da mesma maneira que tratei de Deus e da mente nas partes precedentes, e considerarei *as ações* e apetites *humanos* exatamente *como se eu tivesse lidando com linhas, planos e corpos* (*Ethica*, prefácio da parte 3).

e claramente, isto chama-se *demonstração* ... Certeza demonstrativa ... não é privilégio só das ideias de número, extensão e figura (9).<sup>16</sup> 3) Estas duas, a saber, a intuição e a demonstração, são os graus do nosso conhecimento; o que quer que seja inferior a um desses, não importa com que segurança seja abraçado, não é *senão fé ou opinião, mas não conhecimento*, ao menos em todas as verdades gerais.<sup>17</sup> Há, de fato, outra percepção da mente, empregada *sobre a existência particular de seres finitos exteriores a nós*, a qual, indo além da mera probabilidade e, todavia, não atingindo perfeitamente nenhum dos graus de certeza precedentes, assume o nome de conhecimento ... *Três graus de conhecimento*, a saber, *intuitivo, demonstrativo e sensitivo* (14) Mas as ideias que, em razão de sua *obscuridade* ou por outro motivo, são *confusas*, não podem produzir qualquer conhecimento claro ou distinto (15). Algumas *poucas* das qualidades primárias têm uma necessária dependência e conexão visível umas com as outras, tal como a figura necessariamente supõe a extensão, e receber e comunicar movimento por meio do impulso supõe solidez.<sup>18</sup> Mas, embora essas e talvez outras das nossas ideias tenham [tal dependência e conexão], todavia, há *tão poucas* delas que têm conexão *visível* umas com as outras, que nós podemos, por intuição ou demonstração, descobrir a coexistência de ***muito poucas*** das qualidades que podem ser encontradas em substâncias (4.3.14).

15 Spinoza fornece um exemplo desse conhecimento por raciocínio a partir dos *Elementa* de Euclides, o método de encontrar a quarta proporcional “por uma propriedade comum dos proporcionais”.

16 Locke, obviamente, refere-se implicitamente ao método da *Ethica more geometrico demonstrata*, que não lida com números. Ver também Ensaio 4.3.18 (“A moralidade (estando) entre as ciências capazes de demonstração, na qual eu não duvido que, a partir de demonstrações autoevidentes, por consequências necessárias tão incontestáveis quanto as da matemática, as medidas de certo e errado podem ser estabelecidas por qualquer um que se aplicar com a mesma indiferença e atenção a ela como se faz com as outras dessas ciências”) e 3.11.16 (“É com base nisso que me atrevo a pensar que a moralidade é tão capaz de demonstração quanto a matemática; uma vez que a precisa essência real das coisas que as palavras morais representam pode ser perfeitamente conhecida, e assim

A última citação do lado esquerdo, revelando a intenção de Spinoza de praticar apenas o método da demonstração racional na sua ética, influenciou Locke, que tinha a *Ethica* depositada em cima de sua mesa, agora em sua terceira parte. E, sim, nós encontramos novamente sem demora duas correlações.

<p>O corpo não pode determinar a mente a pensar, nem a mente [pode determinar] o corpo ao movimento, nem ao repouso, nem a qualquer outro estado (se existir algum outro). [...] Aquilo que determina a mente a pensar é um modo de pensar e não ... um corpo ... Em seguida, o movimento e o repouso de um corpo devem originar-se de outro corpo, que também foi determinado ao movimento ou ao repouso por outro corpo [...] (<i>Ethica</i> 3/2&amp;d).</p>	<p>Assim como as ideias de qualidades secundárias sensíveis, que nós temos em nossas mentes, não podem de forma alguma ser por nós deduzidas a partir de causas corpóreas, nem se pode encontrar qualquer correspondência ou conexão entre elas e aquelas qualidades primárias que (a experiência nos mostra) as produzem em nós, assim, por outro lado, é igualmente inconcebível a operação de nossas mentes sobre nossos corpos. Está tão distante da natureza das nossas ideias de que maneira qualquer pensamento deve produzir um movimento no corpo quanto de que maneira qualquer corpo deve produzir qualquer pensamento na mente (<i>Ensaio</i> 4.3.28).</p>
--	--

Locke, com Spinoza, exclui qualquer intercausalidade entre mentes e corpos hipoteticamente substanciais no homem. Ele já defendera, como Spinoza, a unidade da mente e do corpo em seu capítulo fortemente anticartesiano *Ensaio* 2.1.<sup>19</sup> Ele também mantém a unidade no contexto de 4.3: “Nós [‘homens’, não: ‘nossas almas’, WK] temos as ideias de matéria e pensamento, mas possivelmente nunca estaremos aptos a conhecer se qualquer *mero ser material* pensa ou não” (4.3.6). Naquele caso, o pensamento seria um poder da própria matéria ‘adequadamente disposta’. A teoria cartesiana sobre uma conexão divinamente operada entre duas substâncias no homem não é rejeitada explicitamente aqui, mas considerada somente uma alternativa teorética e mesmo implausível, já que Locke “não vê contradição” na primeira alternativa, a spinozista. Contudo, ambos reivindicam certeza em *atribuir* exatamente da mesma maneira a produção de movimentos apenas aos corpos

---

a congruência ou incongruência das próprias coisas pode certamente ser descoberta, e nisto consiste o perfeito conhecimento”).

17 É interessante que Locke tem ‘fé e opinião’ para a ‘opinião ou imaginação’ spinozana. Spinoza certamente não objetaria a essa qualificação, porque, de acordo com ele, *todos* os gêneros de percepção, também seu primeiro gênero, nos fazem afirmar ou negar ‘*indubie*’ (sem duvidar). Cf. a ‘segurança’ (*assurance*) lockeana nesse contexto. Em 4.4.1-4, Locke também adota o termo técnico de Spinoza ‘*imaginatio*’, visto que ele o utiliza naquele capítulo quatro vezes e esquece os seus próprios equivalentes.

18 Os exemplos mostram que as ‘coisas’ comuns percebidas em conjunto não precisam ser propriedades primárias atômicas, mas incluem também vários princípios primários. No lugar em que Spinoza toma uma ilustração de Euclides, Locke fornece dois casos éticos: “onde não há propriedade não há injustiça” é uma proposição tão certa quanto qualquer demonstração de Euclides”, e “nenhum governo concede liberdade absoluta” (*Ensaio* 4.3.18). Note que mais adiante neste mesmo parágrafo ele não evita a palavra ‘ética’!

19 Ver acima.

e de pensamentos apenas aos pensamentos. Que a ‘mera matéria’ seria responsável pelos ‘meros pensamentos’ ou o inverso, que os ‘meros pensamentos’ seriam responsáveis pela ‘mera matéria’, está “fora do alcance do nosso conhecimento”. A conclusão, portanto, é que os fenômenos como prazer e dor, “em alguns corpos *eles mesmos*, conforme modificados e movidos de certa maneira”, devem ser o efeito e manifestação de uma só e mesma coisa: “matéria extensa pensante”.<sup>20</sup> Não se pode duvidar de que a simpatia de Locke encontra-se do lado do cartesianismo reformado de Spinoza. Eles estimavam uma explicação comum do comportamento humano.

Locke encontrou-se também na linha spinozana quando sublinhou as limitações da nossa ciência natural, i.e., a *impossibilidade de conhecer perfeitamente os fenômenos concretos* de quaisquer tipos. Novamente, o único método para convencer o leitor dessa teoria compartilhada será colocar lado a lado duas fileiras de fragmentos textuais.

A experiência não nos ensina as essências das coisas (Carta 10, 1663). Disso se segue que a mente humana, sempre que ela percebe uma coisa na ordem comum da natureza, não tem conhecimento adequado de si mesma, nem de seu corpo, *nem dos corpos externos, mas apenas um conhecimento confuso e mutilado disso* ... Ela não percebe seu [próprio] corpo a não ser pelas ideias de suas modificações, *também somente por elas percebe outros corpos* (*Ethica* 2/29c). Quanto a conhecer a maneira efetiva dessa coerência, i.e., de que modo cada parte da Natureza concorda com o todo e a maneira de sua coerência com outras partes, eu deixei claro na minha carta anterior que isso está *além do meu conhecimento* (Carta 32). Não se pode nunca ter conhecimento adequado (*comprobare*) por experimentos químicos ou de qualquer outro tipo, mas apenas por demonstração e por cálculo. Pois é pela razão e pelo cálculo que nós dividimos os corpos ao infinito, e, conseqüentemente, também as forças requeridas para produzi-los (Carta 6). A consideração geral do destino e a concatenação das causas nos ajudariam muito pouco a formar e arranjar nossas ideias *sobre as coisas par-*

Portanto, qualquer que seja a natureza secreta e abstrata da substância em geral, todas as ideias que nós temos de tipos distintos particulares de substâncias, não passam de combinações diversas de ideias simples, coexistindo em tal causa da sua união, embora desconhecida, conforme faz o todo subsistir por si mesmo (*Ensaio* 2.3.6). Nem, de fato, podemos ranquear e classificar as coisas ... por suas essências reais, porque nós não as conhecemos ... É evidente que a constituição interna, da qual suas qualidades dependem, nos é desconhecida (3.6.9). [...] visto que nós, não tendo senão algumas poucas ideias superficiais das coisas, descobertas por nós apenas pelos sentidos exteriores ou pela mente refletindo sobre o que ela experimenta em si mesma interiormente, não temos conhecimento além daquilo, muito menos da constituição interna e verdadeira natureza das coisas, sendo destituídos de faculdades para atingi-lo (2.23.36). Portanto, estou inclinado a duvidar de que, por mais que a indústria humana possa avançar a filosofia útil e experimental nas coisas físicas, a [filosofia] científica estará ainda fora de nossa alcance ... Nós *não somos capazes de conhecimento científico*, nem nunca

20 Cf. *Ethica* 2/7s: “Sic modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa” [“Assim, um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e a mesma coisa, mas expressa de duas maneiras”].

*ticulares*. Acrescentemos que, quanto à efetiva coordenação e concatenação das coisas, isto é, como as coisas estão ordenadas e interligadas, nós somos *completamente ignorantes* (*plane ignorare*) (TTP 4/4). Seria impossível para a fraqueza humana compreender a série de coisas singulares, mutáveis, não apenas porque existem inumeravelmente muitas delas, mas também em razão das infinitas circunstâncias em uma só e a mesma coisa, das quais qualquer uma pode ser a causa de sua existência ou não existência (TIE § 100). Se nós atentarmos à analogia de toda a natureza (CM 2/8/7). A partir da analogia com o universo (Carta 2).

estaremos aptos a descobrir verdades gerais, instrutivas e inquestionáveis *acerca delas* [*coisas particulares*, WK] (4.3.25). Não podemos ir além daquilo que a experiência particular nos informa como questão de fato, e, *por analogia*, *adivinhar* que efeitos os corpos parecidos, junto a outras tentativas, provavelmente produzem. Mas, quanto a uma ciência perfeita dos corpos naturais ... nós estamos, penso eu, tão longe de sermos capazes de qualquer coisa desse tipo, que concluo ser trabalho perdido procurar obtê-la (4.3.30) “*Pois tu não conheces a Via do Espírito, nem de que forma os Ossos crescem no Ventre daquela que carrega uma Criança*”, Eclesiastes, 11, 5, na página de rosto do *Ensaio*.

Todavia, a ciência experimental tem sentido. Através dela, não estaremos realmente aptos a aprender precisamente as leis de acordo com as quais a natureza opera, mas apenas a aborda-las por analogia. Ambos, Spinoza e Locke, eram experientes experimentadores. Spinoza amava trabalhar em hidrostática, química e óptica, Locke praticava química e medicina.<sup>21</sup>

Nós temos, entretanto, *verdadeira ciência matemática e moral*, consistindo nos máximos nominadores comuns de todas as nossas imaginações ou sensações confusas, nossas ‘noções comuns’, suas ‘constantes’, na terminologia preferida por Locke. Nelas, nós pensamos as coisas comuns, i.e., as coisas em si mesmas, *em geral*, não em particular. Elas são as ideias abstratas “feitas pela própria mente” (4.4.5), as operações ou *construtos* próprios da mente. Isso não quer dizer que elas não são verdadeiras. Elas são. Confira *Ethica* 1, axioma 6 (*Idea vera debet cum suo ideato convenire*) [(A ideia verdadeira deve convir com o seu ideado)] com *Ensaio* 4.4.1 (“Então um homem observa apenas a concordância de suas próprias imaginações e fala conforme elas, é tudo verdade, tudo certeza. Tais castelos no ar serão tão baluartes da verdade quanto as demonstrações de Euclides”). As ideias adequadas concordam plenamente com seu *ideatum*, mas refletem apenas uma parte muito pequena dos aspectos e causas infinitos dos objetos significados. Elas abarcam, por assim dizer, sua forma idealizada.

A ética matemática de Spinoza não é nada menos do que um tratado sobre o comportamento do homem, que não excede o reino dos *entia rationis*. Ela trata das leis do comportamento de

21 Cf. Wim Klever, “Insignis opticus. Spinoza in de geschiedenis van de optica”, em *De Zeventiende Eeuw* 6 (1990) 47-63 e Idem, “Anti-falsificationism: Spinoza’s theory of experience and experiments” [“Anti-falsificacionismo: a teoria spinozana da experiência e dos experimentos”], em Ed Curley & P. F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference* [*Spinoza. Questões e direções. As atas da Conferência Spinoza de Chicago*] (Leiden: Brill 1990) 124-136. J. R. Milton: “Locke, Medicine and the Mechanical Philosophy” [“Locke, medicina e a filosofia mecanicista”], em *British Journal for the History of Philosophy* 9 (2001) 221-243.

todos, mas não enumera as infinitas causas e circunstâncias que determinam o comportamento particular de Pedro ou de Paulo (e que fazem todos os homens diferirem uns dos outros), tal como a geometria de Euclides não proveu as propriedades dos círculos realmente existentes e sempre diferentes, que nunca são e nunca podem ser perfeitos. Locke tinha entendido bem o caráter abstrato da parte central e indestrutível de nossa mente, constituída pela concordância da totalidade de nossas ideias confusas. E ele seguiu Spinoza de perto em sua persuasão de que a matemática ou a ciência verdadeira não se confina à ciência dos números e figuras.

Todos os discursos dos matemáticos acerca da quadratura de um círculo, das seções cônicas ou de qualquer outra parte da matemática não dizem respeito à existência de quaisquer dessas figuras; mas as demonstrações, que dependem das ideias delas, são as mesmas, quer haja qualquer quadrado ou círculo existente no mundo ou não. Da mesma maneira, a verdade e certeza do discurso moral abstraem-se das vidas dos homens e da existência dessas virtudes no mundo do qual elas tratam (*Ensaio* 4.4.8). Pois as ideias sobre as quais versa a ética sendo todas essências reais, e, tal como eu imagino, elas têm uma conexão e concordância umas com as outras que podem ser descobertas: na medida em que podemos encontrar seus hábitos e relações, devemos estar dotados de verdades certas, reais e gerais (*Ensaio* 4.12.8). Com base nisso, me atrevo a pensar que a moralidade é capaz de demonstração, tanto quanto a matemática; uma vez que a precisa essência real das coisas que as palavras morais representam pode ser perfeitamente conhecida, e assim a congruência ou incongruência das próprias coisas pode certamente ser descoberta, e nisto consiste o perfeito conhecimento (*Ensaio* 3.11.16).

Molyneux, seu amigo, pediu para que Locke figurasse tal ética científica.<sup>22</sup> Mas Locke não viu razão pela qual deveria fazê-lo. Mais de uma vez, ele nos deixa conjecturar que, de acordo com ele, tal ciência matemática da ética já existe. “Nós temos razão para agradecer aqueles que, nesta última época, tomaram outro rumo e o trilharam para nós, embora não seja um caminho mais fácil para a doura ignorância, mas um caminho mais seguro para o conhecimento proveitoso” (*Ensaio* 4.12.12).

Spinoza representou um modelo para tudo o que Locke estava reivindicando em seu projeto epistemológico. Isso aparece também no seu tratamento DAS MÁXIMAS (4.7). Spinoza iniciou as cinco partes da *Ethica* mencionando os axiomas aos quais ele reduziu várias proposições. Esse método geométrico estava sendo usado por muitos cientistas da nova época: seu colega Christian Huygens (em *Horologium oscillatorium* [Relógio pendular], 1673), seu amigo Nicolaas Steno (*Descriptio geometrica musculorum* [Descrição geométrica dos músculos], 1665), Isaac Newton (*Principia mathematica philosophiae naturalis* [Princípios matemáticos da filosofia natural], 1687). Locke estava impressionado e quis comentar sobre isso. “Há um tipo de proposições que, sob o nome de máximas e axiomas, têm passado por princípios de ciência e, porque elas são autoevidentes, foram supostas inatas, sem que ninguém (que eu saiba) tenha alguma vez cuidado de mostrar a razão e fundação de sua clareza ou convencimento” (4.7.1). Não será mais uma surpresa que Locke reduza sua evidência à nossa percepção imediata da concordância entre nossas sensações. Os itens concordantes podem ser colocados na vanguarda do discurso científico, mas deve-se constatar, continua ele, que eles não são noções primárias temporalmente. “Que eles não são as primeiras verdades conhecidas da mente, é evidente para a experiência, tal como nós mostramos em outro lugar, Livro I, cap. II” (4.7.9). Chamá-los de “os fundamentos de todo nosso outro conhecimento”

<sup>22</sup> *Correspondence*, ed. De Beer, nº 1513.

(4.7.10) é mais do que enganoso, porque eles são eles próprios o produto da nossa experiência. Uma vez que Spinoza também é um empirista radical no que diz respeito à origem dos axiomas, o leitor do seu texto pode agradecer a clarificação lockeana.

Nós já discutimos no começo deste artigo, em conexão com a Carta 32 de Spinoza, o impressionante desfecho de Locke do nosso conhecimento universal em 4.6. O título deste capítulo dizia: DAS PROPOSIÇÕES UNIVERSAIS. Em 4.7, Locke não apenas estipula o caráter *aposteriori* dos axiomas e máximas, mas também sua diferença em relação aos outros ‘artifícios da mente’, que não são nada menos do que noções gerais confusas. Para esses tipos de imaginações, Spinoza e Locke tomam ambos nossa ideia costumeira da espécie *homem* como exemplo.

Pois, como dissemos, a mente não pode imaginar um número fixo de particulares ao mesmo tempo. Mas deve-se notar que essas noções não são formadas por todos da mesma maneira, mas variam em cada um de acordo com a coisa pela qual o corpo foi mais frequentemente afetado, e que a mente imagina ou recorda mais facilmente. Por exemplo, aqueles que mais frequentemente os admiraram pela sua estatura, entenderão sob o nome de homem um animal de *estatura ereta*; e aqueles que estão acostumados a considerar os homens de outro modo formarão outra imagem comum dos homens, a saber, um *animal que ri*, um *animal bípede sem penas*, um *animal racional*, e assim cada um formará, acerca das outras coisas, *imagens universais* das coisas de acordo com as disposições de seu corpo. Por isso não é surpreendente que tantas controvérsias devessem ter se originado entre os filósofos que quiseram explicar as coisas naturais somente pelas imagens das coisas (*Ethica* 2/40s1).

Tendo uma criança formado a ideia de *homem*, é provável que sua ideia seja tal como aquela pintura que o pintor faz das aparências visíveis ajuntadas, cujo branco ou cor da pele na Inglaterra sendo uma, a criança pode demonstrar a você que um negro não é um homem ... Outro que foi mais longe ao formar e coligir a ideia que ele chama de *homem*, e adiciona *riso* e *discurso racional* ao aspecto exterior, pode demonstrar que os infantes e os imbecis não são homens ... Talvez outra pessoa componha a ideia complexa que ele chama de *homem* apenas a partir das ideias de corpo em geral e dos poderes da *linguagem* e da *razão*, e deixe totalmente de fora o *aspecto* (4.7.16-17). Não poderia talvez acontecer que a ideia abstrata à qual o nome *homem* é dado diferísse em vários homens, se ela fosse feita pela natureza, e para um ela fosse *animal rationale*, para outro *animal implume bipes latis unguibus* [animal implume, bípede, de grandes unhas] ... Penso que dificilmente alguém consentirá sua figura vertical ... ser a diferença essencial da *espécie homem*; e, contudo, até que ponto os homens determinam os tipos de animais, antes por seus aspectos do que por sua estirpe, é muito visível... (3.6.26).

Nossas ideias ditas universais são, sobretudo, apenas ideias de particulares para uso universal, para *comparar* as coisas umas com as outras e intitulá-las conformemente perfeitas ou imperfeitas.

Mas depois, quando os homens começaram a formar ideias universais, a excogitar modelos (*exemplaria*) de casas, edifícios, torres, etc. e a preferir certos modelos a outros, aconteceu que cada um *chamou* (*vocaret*) perfeito aquilo que ele via concordar com a ideia universal que tinha formado daquele tipo de coisa, e imperfeito, ao contrário, o que via *concordar* menos com o exemplar que ele tinha concebido, embora o exemplar pudesse ser perfeito na opinião do artífice (*Ethica* 4, prefácio).

A mente faz com que as ideias particulares recebidas dos objetos particulares se tornem gerais ... isso chama-se abstração, por meio da qual as ideias tomadas de seres particulares tornam-se representantes de todos do mesmo gênero; e seus nomes, nomes gerais, tornam-se aplicáveis a qualquer coisa que exista *em conformidade* com tais ideias abstratas. Tais aparências precisas e despidas na mente, sem considerar como, de onde ou com que outras elas chegaram até lá, o entendimento as armazena como *modelos* para ordenar existências reais em tipos, segundo elas concordem com esses padrões, e para *denominá-las* conformemente (*Ensaio* 2.11.9).

Nossa ideia de Deus pertence ao reino da crença confusa e da fantasia ou ela é parte do nosso conhecimento científico? Locke não pode evitar e não evitará essa questão, sobre a qual a proposição 47 no final da *Ethica* 2 de Spinoza foi tão conspícua: “a mente humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus”. Sua demonstração foi simples: porque nós percebemos nossa própria existência e sabemos que a ideia de qualquer corpo particular envolve necessariamente a ideia da existência eterna e infinita de Deus (2/46), proposição esta que, por sua vez, baseava-se em 1/15 (“Tudo o que é, é em Deus, e nada pode existir ou ser percebido sem Deus”) e em 1/axioma 4 (“O conhecimento de um efeito depende do conhecimento da causa e o envolve”). Bem, Locke procede da mesma forma em sua prova do “nosso conhecimento da existência de um Deus” (*Ensaio* 4.4.10).<sup>23</sup> O argumento baseia-se na percepção clara do nosso próprio ser (§2), na certeza intuitiva de que uma coisa finita (como nós) não pode ser produzida pelo nada (o princípio de causalidade, §3) e em um segundo axioma, a saber, que os efeitos não podem ter o que as causas não têm (§5). Junto com nossas ideias de matéria e pensamento, esses princípios levam os humanos à certeza de um ser eterno, mais potente e mais inteligente, na verdade pensamento e matéria movente (4/10/6 & 10). O argumento é uma espécie de formalização do que nós já pudemos ler sob o título ‘proposições universais’ do *Ensaio* 4/6, em cuja passagem também se admitia que nós e todas as outras coisas somos as modificações do universo. O termo ‘universo’ para pensamento e matéria movente, pelos quais tudo o que finito é produzido, é usado no capítulo 10, ainda que escondido em uma citação de Cícero (§6). Locke não quer fazer uso aqui do termo técnico spinozano ‘*substantia*’ e qualificar as coisas, conseqüentemente, como suas simples

23 É plausível, como já insinuou William Carroll, que Locke escreva ‘um’ Deus a fim de deixar seu leitor conjecturar que ‘seu’ deus difere do Deus ‘pessoal’ do crente. Além disso, deve-se observar que ele, igual Spinoza, argumenta pela existência de um Deus, mas demonstra que nós já sabemos disso!

modificações, “porque essa doutrina é muito rude” (2/13/18), era melhor que ele não a admitisse oficialmente.<sup>24</sup> Todavia, que as coisas efetivamente são, de acordo com Locke, ‘partes’ (modais) de Deus concebido como o Universo, é declarado implicitamente pelo que é dito em 4/10/10: “Deste modo, se não supusermos nada primeiro ou eterno, a matéria nunca pode começar a ser; se supusermos a simples matéria sem movimento eterno, o movimento nunca pode começar a ser; se supusermos apenas a matéria e o movimento primeiro ou eterno, o pensamento nunca pode começar a ser. Pois é impossível conceber que a matéria, com ou sem movimento, poderia ter originalmente, em e por si mesma, sentido, percepção e conhecimento; como é evidente a partir disso, que, por conseguinte, sentido, percepção e conhecimento devem ser uma propriedade eternamente inseparável da matéria e de cada partícula dela”.<sup>25</sup> Assim, não pode ser uma surpresa ler no posterior capítulo 12 a respeito do ‘nosso estado eterno’ (§11).<sup>26</sup> A afinidade com o raciocínio de Spinoza é, novamente, inequívoca: “*Sentimus experimurque nos aeternos esse*” [“*Sentimos e experimentamos que somos eternos*”] (*Ethica* 5/23s). A conclusão lockeana do infinito a partir do finito, concebendo o último no primeiro é, ademais, uma cópia do procedimento de Spinoza tal como resumido no final de sua *Carta* 12 a seu douto amigo Lodewijk Meyer: “A força do argumento não se situa na impossibilidade de um infinito atual ou de uma série infinita de causas, mas na nossa suposição de que as coisas, que por sua própria natureza não existem necessariamente, são determinadas a existir por uma coisa que existe necessariamente por sua própria natureza”.<sup>27</sup> Essa suposição não é opcional. “Nós sabemos mais certamente que existe um Deus do que sabemos que existe qualquer outra coisa fora de nós” (*Ensaio* 4.10.6). Negar a existência de Deus não é uma possibilidade do nosso equipamento racional. Obviamente, existem muitas pessoas que confessam o ateísmo ou ao menos sua ignorância, mas isso é apenas uma ‘confusão de nomes’: “eles não aplicam corretamente os nomes às coisas” (*Ethica* 2/47s).

Contra a luminosidade e clareza do nosso conhecimento da existência de Deus, nosso ‘conhecimento’ das coisas externas é fraco e torna-se pálido. Na medida em que nossas observações regulares, junto com o que nós recordamos por ouvir dizer, não são obstruídas por percepções contrárias, informação histórica ou fábulas (TIE §§ 19-20) e nós experimentamos as coisas constantemente segundo a mesma maneira no curso ordinário da natureza (*Ensaio* 4.16.6), nós nos asseguramos do que percebemos ou ouvimos e, efetivamente, não temos dúvidas. Nós confiamos que as coisas existem tal como aparecem ou são ditas (pregadas) a nós. Mas, do ponto de vista teórico, nós temos aqui apenas *probabilidade*. Isso não é nenhum problema para nossa vida cotidiana, conforme Locke declara com as mesmas palavras e com o mesmo exemplo de Spinoza.

---

24 Contudo, em uma carta clandestina (ver acima), ele não hesitou conceber Deus como “rem vel *substantiam cogitantem* ... *infinitam*”.

25 Entre as linhas desse argumento, Locke declara implicitamente que o movimento é a essência da matéria (eterna), o que é precisamente a posição spinozana contra Descartes. Ver o meu “*Moles in motu. Principles of Spinoza’s Physics*” [“*Moles in motu. Princípios da física spinozana*”], em *Studia Spinozana* 4 (1990) 165-194.

26 Itálicos meus. A expressão ‘estado eterno’ ocorre também em 2.21.44.

27 O texto das *Opera Posthuma* e de todas as edições seguintes está corrompido. Ele mostra um ‘non’ antes da palavra ‘determinari’, o que deve estar errado de acordo com o transcrito de Leibniz da carta, guardado na Niedersächsische Landesbibliothek em Hannover. Ver Wim Klever, “Actual infinity. A note on the Crescas-passus in Spinoza’s letter to Lodewijk Meyer” [“Infinito atual. Uma nota sobre o Crescas-passus na carta de Spinoza a Lodewijk Meyer”] em *Studia Spinozana* 10 (1994) p. 111-121.

É verdade que, nesse mundo, nós muitas vezes agimos por conjectura, mas não é verdade que o pensamento filosófico procede da conjectura. No curso comum da vida, nós temos de seguir o que é provável, mas no pensamento especulativo temos de seguir o que é verdadeiro. Um homem *pereceria de fome e de sede se se recusasse a comer e beber até que tivesse obtido uma prova perfeita (demonstrationem) de que a comida e a bebida seriam boas para ele ...* Entretanto, deixando de lado e concedendo o fato de que, na falta de demonstrações (*demonstrationum defectu*), nós devemos nos contentar com o provável (*verisimilitudo*), eu digo que a verossimilhança deve ser tal que, embora dubitável, ela não pode ser contradita; pois aquilo que pode ser contradito assemelha-se não à verdade, mas à falsidade (Carta 56).

A *probabilidade* é nada outro que a aparência de tal concordância (entre sensações) (4.15.1). *A probabilidade é a semelhança de ser verdadeiro*, a própria notação da palavra significa tal proposição para a qual há argumentos ou provas para fazê-la passar ou ser recebida por verdadeira. O acolhimento que a mente dá a este tipo de proposições chama-se *crença, assentimento ou opinião* (4.15.3). *Aquele que não for comer até que tenha demonstração de que isso o nutrirá ... terá pouco mais a fazer do que ficar sentado e perecer* (4.14.1). Aquele que, nos negócios ordinários da vida, fosse admitir nada outro que a direta demonstração evidente só estaria certo neste mundo de *perecer* rapidamente. A salubridade de sua *comida ou bebida* não lhe daria razão para aventurar-se nela, e eu gostaria de saber o que é que ele poderia fazer sobre tais bases conforme fosse capaz de sanar toda dúvida, toda objeção (4.11.10).

Em seu capítulo DOS GRAUS DE ASSENTIMENTO (4.16), no qual tenta lidar com o complicado problema da relação entre fé e razão, Locke não recua sequer uma polegada dessa posição epistemológica.

Assim, a fé é um assentado e seguro princípio de assentimento e segurança, e não deixa nenhum tipo de espaço para dúvida ou hesitação. Nós só temos de estar seguros *de que* ela seja revelação divina, e de que nós a entendemos corretamente: do contrário, nos exporemos a toda a extravagância do entusiasmo e ao erro dos princípios incorretos, se tivermos fé e segurança no que não é revelação divina. E, portanto, nesses casos, nosso assentimento não pode ser racionalmente mais elevado do que a evidência de que isso é uma revelação (*Ensaio* 4.16.14).

Mas a revelação divina, corretamente interpretada, não está em conflito com a razão? A fé certamente não alcança o grau mais alto de probabilidade, baseado no “consenso geral de todos os homens em todas as épocas” e nos “procedimentos regulares de causas e efeitos no curso ordinário da natureza” (4.16.6). A fé religiosa, conseqüentemente, não é comparável à crença (sim!) de que ‘o fogo aquece o homem’ e de que ‘o ferro afunda na água’, coisas que são absolutamente postas ‘fora de dúvida’ pela ‘experiência constante’.<sup>28</sup> A fé também parece ser mais fraca do que nossas hipóteses baseadas em experimentos e raciocínio por analogia, como, por exemplo, a ex-

28 Cf. os exemplos de Spinoza do primeiro gênero de conhecimento, atestado pela experiência fortuita: “que o óleo é capaz de alimentar o fogo e que a água é capaz de extingui-lo” (TIE § 20).

plicação da inflamação de corpos esfregados uns nos outros dada por meio da agitação violenta de suas imperceptíveis partes minúsculas (4.16.12).<sup>29</sup> A revelação contém ‘questões de fato’, as quais, apesar de testemunhos convergentes, não estão de acordo com os conceitos da nossa razão nem com o curso ordinário da natureza. Elas nos são passadas por ouvir dizer, pela linguagem, tal como integrada em uma edificante e moralizante história de salvação. Está deste modo “acima da razão a ressurreição dos mortos”, e ela “excede os limites do nosso conhecimento natural” (TTP 1/5). Ambos os filósofos fazem uma distinção entre duas regiões, fé e razão, e asseveram que elas nada têm a ver uma com a outra. Quando confrontadas uma com a outra na consciência da mesma pessoa (intelectualmente emancipada), a fé cede lugar à razão.

Quem é capaz de aderir mentalmente a algo contra uma razão protestante (*quis mente aliquid amplecti potest reclamante ratione*)? (TTP 15/10).

Nada, penso eu, pode ... abalar ou invalidar o conhecimento evidente ... *A fé nunca pode nos convencer de qualquer coisa que contradiga nosso conhecimento* (Ensaio 4.18.5).

Além disso, a revelação nunca pode transmitir verdades novas ou de outra forma desconhecidas para os humanos, muito menos o conhecimento sobrenatural, porque o *significado das palavras* depende do que nós aprendemos em nossa educação linguística. A revelação ortodoxa é impossível.

*As palavras ganham seu significado somente de acordo com seu uso (ex solo usu)* (TTP 12/11) de acordo com o modo comum de falar (TTP 7/15). Poder-se-ia perguntar corretamente como Deus pode fazer-se conhecido ao homem, e se isso acontece, ou poderia acontecer, através de palavras ... Nós respondemos: de modo algum por palavras. Pois, neste caso, o homem já teria de conhecer o significado dessas palavras antes que elas fossem ditas a ele. Por exemplo, se Deus tivesse dito aos israelitas ‘*eu sou Jeová vosso Deus*’ ... eles sabiam que aquela voz, aquele trovão e aquele relâmpago não eram deus, embora a voz dissesse que ela era Deus (KV 2/24/9-10).<sup>30</sup> Parece pouco razoável afirmar que uma coisa criada, que depende de Deus da mesma maneira que as

As palavras não tendo naturalmente significação [...] *O uso comum regula o significado das palavras* (Ensaio 3.9.5 & 8). Digo que nenhum homem inspirado por Deus pode, mediante qualquer revelação, comunicar a outros quaisquer ideias simples novas que eles não tinham antes a partir da sensação ou da reflexão [...] porque as palavras, por sua operação imediata sobre nós, não causam outras ideias a não ser dos seus sons naturais; e é pelo costume de usá-las por signos que elas excitam e reavivam em nossas mentes ideias latentes, mas, todavia, apenas tais ideias, conforme lá estavam antes (Ensaio 4.18.3). Nem é de admirar que a vontade de Deus, quando encerrada em palavras, devesse estar sujeita a essa dúvida e incerteza que inevitavelmente acompanha esse tipo de

<sup>29</sup> Esse exemplo também foi dado por Spinoza em sua Carta 6.

<sup>30</sup> Tradução de E. Curley, *Collected Works*, op. cit.

outras coisas criadas, pudesse expressar ou explicar a natureza de Deus, quer verbal ou realmente, por meio de seu organismo individual, declarando na primeira pessoa ‘Eu sou o Senhor vosso Deus’ (TTP 1/15).

transmissão [...] as verdades reveladas, que nos são transmitidas pelos livros e pelas línguas, estão sujeitas às obscuridades e dificuldades comuns e naturais nas quais incidem as palavras (*Ensaio* 3.9.23).

Nós já assinalamos acima, por ocasião de seu exemplo idêntico (*maçã*), que Locke compartilha da teoria da linguagem spinozana. Ele concentra-se nesse assunto principalmente no *Ensaio* 3. Podemos acrescentar aqui suas afirmações paralelas sobre o significado sempre pessoalmente diversificado das palavras.

Quanto ao que ele [Tschirnhaus] acrescenta, ‘se um de dois homens afirma algo de uma coisa e o outro o nega’ etc., isso é verdade se ele quer dizer que os dois homens, embora usem as mesmas palavras, tem, entretanto, coisas diferentes em mente. Eu enviei uma vez alguns exemplos disso a nosso amigo J. R. (Carta 58 a Schuller).

Os homens, embora proponham a si mesmos considerar o mesmíssimo assunto, formam, todavia, ideias muito diferentes sobre ele, e, assim, o nome que eles usam para tal assunto inevitavelmente vem a ter, em homens diversos, significações muito diferentes (*Ensaio* 3.9.13).

Depois de nossa discussão dos conteúdos fascinantes do *Ensaio* 4, o livro que Locke ainda estava escrevendo em 10 de julho de 1688,<sup>31</sup> temos agora de retornar ao capítulo principal do *Ensaio* 2, o (muito estendido e reescrito em edições posteriores) capítulo 21 DO PODER. Este capítulo pode ser considerado um comentário sobre a *Ethica* 4: DE AFFECTUUM VIRIBUS (SOBRE OS PODERES DAS REAÇÕES). O capítulo é precedido por outro menor, chamado DOS MODOS DE PRAZER E DOR, que tem de ser interpretado como um sumário da *Ethica* 3: DE ORIGINE ET NATURA AFFECTUUM [DA ORIGEM E NATUREZA DOS AFETOS]. Esta parte é a fonte inequívoca.

O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir (*agendi potentia*) é aumentada ou diminuída, e, além disso, [pode ser afetado] de outras maneiras, que nem aumentam nem diminuem sua potência de agir (*Ethica* 3, postulado 1). O que quer que *aumente ou diminua, auxilie ou obstrua a potência de agir de nosso corpo*, a ideia disso aumenta ou diminui, auxilia ou obstrui

As coisas são boas ou más apenas em referência ao *prazer ou à dor*. Nós chamamos bom aquilo que é capaz de causar ou *aumentar o prazer, ou diminuir a dor em nós, ou então* [o que é capaz de] *granjear ou preservar* para nós a posse de qualquer outro bem ou a ausência de qualquer mal. E, pelo contrário, denominamos mau aquilo que é capaz de produzir ou aumentar qualquer dor, ou diminuir qualquer prazer em

<sup>31</sup> Ver *Ensaio* 4.11.11.

a potência de pensar de nossa mente (3/11) Essas paixões ... explicam as reações de <i>prazer</i> (sensação de nossa transição a uma perfeição maior) e <i>dor</i> (sensação de nossa transição a uma perfeição menor) (escólio).	nós, ou então [o que é capaz de] nos granjear qualquer mal ou [de] nos privar de qualquer bem ( <i>Ensaio 2.20.2</i> ).
--	---

A terminologia e as distinções lockeanas são muito próximas das de Spinoza para serem possivelmente independentes delas. Nossa potência de agir é acrescida ou diminuída (e, conseqüentemente, sentida como prazerosa ou dolorosa) por várias afecções imediatas ou mediatas. Essa potência é uma espécie de energia vetorial, que pode tornar-se vacilante ou que pode ser trazida ao desequilíbrio, uma mudança que ela tenta promover ou superar. O seu ser afetado é automaticamente transformado em um apetite ou empenho, seja para conservar as influências positivas, seja para remover as negativas. Spinoza indica esse movimento passivo-ativo do nosso complexo-corpo com o termo técnico *affectus*, e resume esses estados variáveis em sua definição de concupiscência como “a essência do homem enquanto é concebida como determinada a fazer algo por ser produzida por uma certa afecção”.<sup>32</sup> Locke prefere uma terminologia diferente. Ele escolhe a palavra *intranquilidade* (*uneasiness*) e essa certamente não é uma má escolha, visto que o efeito das afecções é sempre um desejo de reparar uma espécie de *doença* (*disease*) ou adquirir algo a fim de sentir-se novamente bem. A introdução desse termo em 2.20 prenuncia o papel dominante que ele desempenhará no capítulo 21. “A *intranquilidade* que um homem nota em si mesmo pela ausência de qualquer coisa, cujo gozo presente carrega consigo a ideia de deleite, é o que chamamos de desejo, que é maior ou menor, conforme aquela *intranquilidade* seja mais ou menos veemente. Donde, a propósito, talvez seja de algum uso notar que *o principal, se não único, agulhão da indústria e da ação humana é a tranqüilidade*” (2/20/6). Locke passa agora a circunscrever dez paixões em estreita ligação com a lista muito mais extensa de Spinoza. Dou apenas dois exemplos.

O Amor é nada outro que o prazer acompanhado pela ideia de uma causa externa ( <i>laetitia concomitante idea causae externae</i> ). O ódio é a dor acompanhada pela ideia de uma causa externa ( <i>tristitia concomitante idea causae externae</i> ) ( <i>Ethica 3/13s</i> ).	A reflexão de qualquer um sobre o pensamento que ele tem do deleite que qualquer coisa presente ou ausente é capaz de produzir nele tem a ideia que nós chamamos de <i>amor</i> ... O pensamento da dor que qualquer coisa presente ou ausente é capaz de produzir em nós é o que chamamos de <i>ódio</i> ( <i>Ensaio 2.20.4 &amp; 5</i> ).
--	---

Requer-se alguma atenção para descobrir a identidade das respectivas definições. Spinoza é mais conciso do que Locke, o qual, por sua vez, inclui objetos de amor e ódio que são imaginados como estando no futuro e constituindo outras “modificações ou temperamentos da mente” (2.20.3),

<sup>32</sup> Ver a ‘primeira definição’ no final da *Ethica 3*.

a saber, *a esperança e o medo*. Locke conclui sua inspeção das paixões simples e misturadas declarando que “*nós amamos, desejamos, nos regozijamos e temos esperança apenas em relação ao prazer; (e) nós odiamos, tememos e nos afligimos apenas, em última instância, em relação à dor*” (2.20.14), e que “*elas [i.e., as paixões] são muitas mais do que essas que eu nomeei aqui*”. Spinoza observa no final da parte 3 que ele tratou apenas dos *affectus* mais importantes, “*não de todos que podem existir*”, e, em sua lista de 48 *affectus*, ele declara que existem muitos mais “*que não têm nome*”.

O título DO PODER para um capítulo sobre a liberdade humana de agir e de escolher (2/21) pode, à primeira vista, parecer um tanto estranho para o leitor moderno que está acostumado a uma terminologia totalmente diferente. Mas, refletindo melhor, ele estará disposto a confessar que há algo importante nele, que poderia ainda agradá-lo. Ele se imagina como uma substância, que têm a si mesma em suas próprias mãos, uma pessoa que é efetivamente um poder de agir autônomo. E renunciar a esta ideia, em grande parte, não é uma opção para ele.

Pode-se supor que Locke chegou à ideia desse título lendo o assunto da *Ethica 4 (impotentia humana; ver as duas primeiras palavras do prefácio)*, o título da *Ethica 5 (DE POTENTIA INTELLECTUS) [DA POTÊNCIA DO INTELLECTO]* e o termo chave em *Ethica 3/11 & 12 (agendi potentia)* que há pouco, talvez no dia anterior, o tinham inspirado à composição do capítulo 2/20. E, de fato, se o *nomen* substantivo ‘vontade’ representa algo, ele representa uma espécie de poder para fazer algo ou para mudar algo no ambiente. Ele pega emprestado o termo *poder (power)* de Spinoza, mas devemos lhe dar o grande crédito de que ele nos fornece uma análise bela e um tanto original do conceito indicado pelo termo. (Entre parênteses: nesse capítulo 2/21, ele mostra, de um modo geral, uma admirável habilidade analítica e uma capacidade de dar definições precisas de conceitos). O que raramente, ou quase nunca, é observado sobre o poder é que é preciso distinguir nitidamente entre poder ativo e poder passivo. O poder ativo é poder de causar uma mudança; o poder passivo é poder de receber uma mudança (2.21.1-2). Deus é, como diz a tradição, *actus purus*, como Locke diz: “*acima de todo poder passivo*”. Nós parecemos experimentar poderes ativos em nosso ambiente. “*O fogo tem o poder de derreter o ouro, i.e., de destruir a consistência de suas partes insensíveis, e, conseqüentemente, sua dureza, e torná-lo fluido*” (§1). Mas não é este um ‘pensamento precipitado’ demais sobre o poder do fogo? O poder do fogo de queimar e destruir é verdadeiramente ativo? “*Se nós formos considerá-lo atentamente, os corpos, através dos nossos sentidos, não nos propiciam uma tão clara e distinta ideia de poder ativo, tal como temos através da reflexão sobre as operações de nossas mentes*” (2.21.4). Aqui, certamente avançarei sem citar novamente uma das muitas passagens arrebatadoras nesse capítulo:

Um corpo em repouso não nos propicia ideia de qualquer poder ativo para mover-se; e, quando ele próprio é posto em movimento, esse movimento é nele antes uma paixão do que uma ação. Pois, quando a bola obedece ao golpe de um taco de bilhar, não se trata de qualquer ação da bola, mas de simples paixão; também quando, por impulso, ela põe em movimento outra bola que se encontra no seu caminho, só comunica o movimento que tinha recebido do taco, e perde em si mesma tanto movimento quanto a outra recebeu; o que nós dá apenas uma ideia muito obscura de um poder ativo de mover-se no corpo, enquanto observamos apenas transferir, mas não produzir, qualquer movimento. Pois não é senão uma ideia muito obscura de poder que não alcança a produção da ação, mas a continuação da paixão. Pois é assim o movimento em um corpo impelido por outro (2/21/4).

Esta é a ‘reprodução’ lockeana da negação radicalmente mecanicista de Spinoza da inércia incondicionada tal como defendida por Galileu, Descartes e Newton, o ensaio, em suas próprias palavras, do famoso terceiro lema após *Ethica* 2/13: “Um corpo em movimento ou em repouso deve ter sido determinado (*determinari debuit*) ao movimento ou ao repouso por algum outro corpo, o qual, igualmente, foi determinado ao movimento ou ao repouso por algum outro corpo, e este por um terceiro, e assim ao infinito”<sup>33</sup>. Isso, de acordo com Spinoza, não é menos verdadeiro para a mente: “Não há em mente alguma uma vontade livre ou absoluta, mas a mente é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que é determinada por sua vez por outra causa, e esta novamente por outra, e assim ao infinito” (*Ethica* 2/48).

Normalmente nós nos atribuímos uma vontade, i.e., uma faculdade de escolha, juntamente com outras faculdades. Nós apresentamos e discutimos anteriormente neste artigo a crítica de Locke sobre “esse modo de falar de faculdades”, como se houvesse em nós ‘agentes distintos’, e colocamos este fragmento ao lado da Carta 2 de Spinoza. Locke alonga-se em ridicularizar esse hábito, zombando das possíveis consequências da aceitação de uma faculdade eletiva autônoma: uma faculdade digestiva, uma faculdade expulsiva, uma faculdade movente, uma faculdade intelectual (2.21.20). E onde não há vontade, Locke nos disse explicitamente, não se pode falar de liberdade da vontade. A questão sobre a vontade ser livre é uma questão inapropriada, que não pode ser respondida de modo positivo. Mas há, evidentemente, atos de querer, nós realmente nos esforçamos pelas coisas. Entretanto, acerca desses atos, o pensamento de Locke também está profundamente enraizado na física spinozana. Esses atos são ideias dos movimentos sempre condicionados de nosso corpo. Esta situação é comparável à situação da pedra arremessada, a qual, se pudesse pensar, pensaria que quis livremente ir e realmente foi a um certo ponto da terra.<sup>34</sup> Apesar de sua crítica às faculdades, Locke, como Spinoza, não se proíbe de usar a palavra ‘vontade’, “uma palavra apropriada o bastante, se for usada, como todas as palavras devem sê-lo, de maneira a não provocar qualquer confusão nos pensamentos dos homens, mediante a suposição (como eu suspeito que ocorreu) de que elas representam alguns seres reais na alma, que realizaram essas ações de entendimento e volição” (2.21.6).

O que se passa, então, com a liberdade do comportamento efetivo do homem, uma propriedade que é comumente concebida como um privilégio humano? No tocante a esta questão, que incomoda filósofos de todas as épocas, Locke opera muito prudentemente a fim de não desencorajar nem afrontar seu público de leitores. Ele introduz sua posição paradoxal cuidadosamente em algumas sentenças que parecem uma definição, as quais são reunidas na forma de condicionais e graduais. “*Na medida em que* o homem tem o poder de pensar ou não pensar, de se mover ou não

---

33 Por trás do exemplo das bolas de bilhar, pode-se imaginar a demonstração que Christiaan Huygens deu para a Royal Society em Londres: DE MOTU CORPORUM EX PERCUSSIONE [DO MOVIMENTO DOS CORPOS POR PERCUSSÃO]. Sua primeira proposição anuncia: “Si corpori quiescenti aliud aequale corpus occurrat, post contactum hoc quidem quiescet, quiescenti vero acquiratur eadem, quae fuit in impellente, celeritas” [“Se um corpo encontra outro corpo igual que repousa, ele certamente repousará após o contato, e a mesma velocidade que esteve no impelente será adquirida verdadeiramente pelo que repousava”]. Ver Christiani Hugenii, *Opera reliqua* [Obras restantes] (Amsterdam: Jansonius 1717) 75-81. O experimento de Huygens em Londres deve ter sido realizado em setembro ou outubro de 1665. Ver Wim Klever, “Spinoza en Huygens”, op. cit., p. 20. Nós dificilmente podemos ter dúvidas sobre o comparecimento de Locke ao experimento, já que ele era muito interessado em coisas desse gênero.

34 Ver o exemplo na Carta 58 de Spinoza a Tschirnhaus.

se mover ... *nessa medida* um homem é livre. Onde quer que qualquer efetuação ou refreamento não estejam igualmente no poder de um homem ... *ali* ele não é livre” (2.21.8). Estas não passam de sentenças analíticas, por meio das quais Locke não revela a sua alma. Mais adiante, em 2.21.21, encontra-se mais no mesmo estilo: “Se um *homem* é livre’, ‘na medida em que’, ‘se eu posso’, ‘tanto quanto se estende este poder’, ‘até aí o homem é livre’, ‘na medida em que alguém pode ... nessa medida ele pode fazer o que quer”. Tal linguagem não tem conteúdo factual e não nos torna mais sábios acerca da questão da liberdade do homem. A comparação em 21.9 com a bola de tênis, “que não é considerada por ninguém como um agente livre (porque) tanto o movimento quanto o repouso dela caem sob nossa ideia de necessário”, é provocativa, pois Locke parece apresentá-la como uma ilustração do nosso próprio comportamento: “Assim, um homem que golpeia a si mesmo ou seu amigo mediante um movimento convulsivo de seu braço, que não está em seu poder parar ou refrear pela volição ou pela direção de sua mente, ninguém pensa que ele tem nisso liberdade”. Os inócuos condicionais imunizam o escritor; Spinoza usa o mesmo método com seus pares um tanto frequentes *quatenus – eatenus* e *quo – eo*.<sup>35</sup>

Mas a convulsão ou o ser forçado a certas ações não são excepcionais no comportamento humano? Locke inclina-se à proposição de que a liberdade humana de escolher e agir não apenas inexistente mas também é impossível. A unidade da mente e do corpo exclui sua interdependência, sem falar na divergência de sua respectiva intenção e direção. “O poder de pensar não opera sobre o poder de escolher, nem o poder de escolher sobre o poder de pensar” (2.21.18). Nesta sentença, ‘escolher’ deve indicar o movimento do corpo, como se torna claro a partir do contexto em que, novamente, as faculdades como a vontade e a inteligência são rejeitadas. Que Locke torna-se um determinista spinozista completo, aparece sobretudo nos parágrafos em que ele vê que as intranquilidades do homem coagem o seu assim chamado comportamento livremente escolhido, não eletronicamente, como o menino que pilota seu brinquedo com um *joystick*, mas incitando seus músculos através dos neurônios.

[imediatamente após a definição geral dos *affectus* no final da *Ethica* 3, a *Ethica* 4 começa assim:] Chamo de servidão a humana falta de poder (*humanam impotentiam*) para moderar e coibir as reações (*affectus*). Pois um *homem submetido às suas reações (affectibus obnoxius)* não tem poder sobre si mesmo (*sui juris non est*), mas está a tal ponto nas mãos

O motivo para continuar no mesmo estado ou ação é somente a presente satisfação nele; o motivo para mudar é sempre alguma *intranquilidade*: nada nos levando à mudança de estado, ou a qualquer ação nova, salvo alguma *intranquilidade*. É este o grande motivo que trabalha sobre a mente para colocá-la em ação, o qual, por questão de brevidade, cha-

35 Cf. *Ethica* 4/20, 4/23, 4/30, 4/31, 4/32, 4/33, 4/35, 4/35d, 4/62, 5/6, 5/7, 5/11, 5/13, 5/20, 5/24, 5/26 etc. Além disso, a passagem da convulsão nos faz lembrar de 4/20s: “Ninguém, portanto, a menos que seja vencido por causas externas e contrárias à sua natureza ... comete suicídio ... Alguém pode se matar constrangido por algum outro que lhe torce a mão direita, na qual ele por acaso empunha sua espada, e o força a dirigir a espada contra seu próprio coração; ou como Sêneca ...”.

da fortuna que frequentemente é constrangido (*coactus*), *embora possa ver o que é melhor para si*, a seguir o que é pior (*Prefácio*). É visível a partir dessas proposições que nós somos de muitas maneiras agitados de um lado para outro por causas externas, e que nós, como as ondas do mar agitadas por ventos contrários, flutuamos, ignorantes do desfecho e do nosso destino (3/59s). A força com a qual o homem persevera no existir é limitada e muitíssimo superada pela potência de causas externas (4/3). As reações (*affectus*) não podem ser estorvadas nem removidas a não ser por uma reação contrária e mais forte do que a reação a ser coibida (4/7). Nós demonstramos [na *Ethica*] que os homens estão necessariamente submetidos às paixões (TP 1/5).

maremos de *determinante da vontade*, o que explicarei mais detalhadamente (2.21.29). (Sendo a intranquilidade) o principal, se não único, agulhão da indústria e da ação humana (2.20.6). Toda dor do corpo, seja de que tipo for, e toda inquietação da mente, é *intranquilidade*, e com esta sempre está unido o desejo ... e é *dificilmente distinguível dela* (2.21.30). Então, para retornar à nossa indagação, ‘O que é isso que determina a vontade em relação às nossas ações?’ E, pensando bem, estou inclinado a imaginar que isso *não é*, como se supõe geralmente, *o maior bem que se tem em vista*, mas alguma (e na maior parte das vezes *a mais premente*) intranquilidade sob a qual um homem está no presente. É isto que sucessivamente *determina* a vontade, e *nos leva àquelas ações que efetuamos* (2.21.31).

Os *affectus* / as *intranquilidades* (paixões, reações, desejos) determinam as ações do homem. Esta teoria é comum a Locke e a Spinoza. Uma das consequências é que nós não seguimos realmente os princípios e preceitos de nossa razão e que a influência de ideais, normas e valores sobre o nosso comportamento está perto de zero. Ambos os pensadores referem-se, a este respeito, ao verso de Ovídio: *video meliora proboque deteriora sequor* [vejo o melhor e o aprovo, sigo o pior].

A experiência ensina mais que suficientemente que não há nada que esteja menos sob o controle dos homens do que a sua língua, ou que não há nada que esteja menos em seu poder do que o controle de seus apetites ... Não somos de modo algum livres. Mas, na verdade, se eles não tivessem experimentado que fazemos muitas coisas das quais nos arrependemos depois, e que muito frequentemente, quando somos perturbados por emoções contrárias, nós ‘vemos o melhor, mas seguimos o pior’, não haveria nada para impedi-los de crer que faze-

Uma pequena ardência sentida nos impulsiona mais poderosamente do que nos arrasta ou fascina um prazer maior em perspectiva. Parece uma máxima tão estabelecida e assentada, pelo consenso geral de toda humanidade, que o bem, o maior bem determina a vontade, que não me admira de modo algum que, quando publiquei pela primeira vez meus pensamentos sobre esse assunto, eu o tenha tomado por certo ... Mas, todavia, conforme uma investigação mais rigorosa, sou forçado a concluir que o bem, *o maior bem*, embora apreendido e reco-

mos todas as coisas livremente (*Ethica* 3/2s). Um conhecimento verdadeiro do bem e do mal não pode restringir uma reação (4/14). Assim, penso ter mostrado a razão por que os homens são guiados mais pela opinião do que pela verdadeira razão, e por que um conhecimento verdadeiro do bem e do mal frequentemente excita distúrbios da mente, e frequentemente cede a todo tipo de lascívia. Donde surgiu o dito do poeta: ‘vejo e aprovo a melhor conduta, sigo a pior’ (4/17s).

nhecido como tal, *não determina a vontade, até que* nosso desejo, elevado proporcionalmente a ela, nos torne intranquilos no afã dele (*Ensaio* 2.21.35). E assim (o homem) encontra-se, de tempos em tempos, no estado daquele infeliz queixoso, *video meliora proboque, deteriora sequor*; sentença esta que, tida por verdadeira e feita boa pela experiência constante, pode ser deste modo, e possivelmente de nenhum outro, tornada facilmente inteligível (2.21.36).<sup>36</sup>

A intranquilidade ‘predominante’ ou ‘mais premente’ (2.21.40) no campo de forças que se contrabalançam supera as outras e determina, como vencedora, nosso comportamento, mas ela não precisa ser *per se* uma intranquilidade ou desejo por lascívia, honra, riquezas etc. Na última citação do §35, Locke abre uma perspectiva sobre a situação de que outro bem nos faz tão ‘intranquilos no afã dele’ que a sua força é proporcionalmente mais forte do que a das intranquilidades mundanas e então, como uma espécie de superpoder, se apodera da determinação delas sobre a nossa ‘vontade’. Em um capítulo, que traz o mesmo título da obra mais antiga de Spinoza, *De Intellectus Emendatione*, a saber, *On the Improvement of our Knowledge* [*Sobre o aperfeiçoamento do nosso conhecimento*] (4.12), Locke mostrou claramente a sua influência, especialmente da introdução. Spinoza relata ali sua busca pelo *summum bonum*, o qual ele encontra no conhecimento de sua naturalidade, em “amar a coisa eterna e infinita, que nutre a alma só de alegria e é isento da tristeza” (TIE § 10). Mais do que um eco disso pode ser encontrado no texto lockeano.

O que quer que possa ser um meio para alcançá-la chama-se um verdadeiro bem; mas o *sumo bem* (*summum bonum*) é chegar – junto com outros indivíduos, se possível – à fruição de tal natureza ... a fruição da união que a mente tem com o todo da natureza. Este, então, é o fim que visio: adquirir tal natureza, e esforçar-me para que muitos a adquiram comigo ... Para fazer isto, é necessário, primeiro, entender tanto da natureza quanto basta para

Nossas faculdades não estão preparadas para penetrar na fábrica interna e nas reais essências dos corpos, mas, não obstante, descobrem claramente para nós a existência de um Deus e o conhecimento de nós mesmos ... [do] nosso dever e [do que nos é de] grande interesse ... Pois é racional concluir que nossa ocupação apropriada assenta nessas investigações e nesse tipo de conhecimento que é mais condizente com as nossas capacidades naturais, e que

36 ‘Pensando bem’, ‘conforme uma investigação mais rigorosa’. Essas confissões parecem indicar uma espécie de conversão de Locke a outra visão, que se afasta da interpretação costumeira do comportamento do homem. Sua conversão foi rumo à física spinozana do homem.

adquirir tal natureza; em seguida, formar uma sociedade do tipo que é desejável a fim de que o maior número possível possa alcançá-la tão fácil e seguramente quanto possível. Em terceiro lugar, deve-se dar atenção à *Filosofia Moral* e à Instrução sobre a educação das crianças ... em quarto lugar, toda a *Medicina* deve ser preparada ... Em quinto lugar, a *Mecânica* não deve de modo algum ser desprezada (TIE § 13).

carrega em si nosso interesse máximo, i.e., a condição do nosso estado *eterno*. Assim, penso poder concluir que a *moralidade* é a ciência e o negócio apropriado à humanidade em geral (que está tanto concernida quanto preparada para buscar seu *summum bonum*), assim como *várias artes*, que se ocupam de várias partes da natureza, são o ofício e talento privado de homens particulares para o uso comum da vida humana e sua própria subsistência particular no mundo (*Ensaio* 4.12.11).

Saber ‘a condição do nosso estado eterno’ pode ser também a reflexão de Locke sobre a *Ethica* 5, a parte que culmina na declaração de Spinoza de que “nós sentimos e experimentamos que somos eternos” (5/23s), o que nos dá a maior alegria e felicidade possível. A descrição spinozana da virada da mente dos bens perecíveis para o bem supremo e realmente arrebatador e da sua ascensão, ‘por uma meditação assídua’ (*assidua meditatione*), rumo a um nível mais alto de consciência, é reformulada magistralmente e de modo muito impressionante no seguinte fragmento.

As necessidades ordinárias de nossas vidas preenchem uma grande parte delas com a inquietude de fome, sede, calor, frio, cansaço, com trabalho, e a sonolência em seus constantes retornos, etc. Ao que, se, além de danos acidentais, nós acrescentarmos a inquietude fantástica (como o anseio por honra, poder ou riquezas, etc.) que hábitos adquiridos pela moda, pelo exemplo e pela educação estabeleceram em nós, e outros mil desejos irregulares que o costume fez natural a nós, constataremos que uma parte muito pequena de nossa vida está tão desocupada dessas inquietudes que nos deixa livres à atração de um bem ausente mais remoto. Raramente estamos tranquilos e suficientemente livres da solicitação dos nossos desejos naturais ou adotados, mas uma sucessão constante de inquietudes, fora daquela reserva que as necessidades naturais ou os hábitos adquiridos amontoaram, *toma a vontade em favor delas*; mas outra inquietude está pronta para nos induzir ao trabalho [...] até que *a contemplação devida e repetida* trouxe esse bem ausente para mais perto de nossa mente, deu o *gosto* por ele, e suscitou em nós algum desejo: o qual, então, começando a fazer parte da nossa inquietude presente, coloca-se em termos justos com os restantes a serem satisfeitos, e assim, de acordo com sua grandeza e pressão, *vem por sua vez a determinar a vontade*. E, portanto, mediante uma consideração devida, e examinando qualquer bem proposto, *está em nosso poder* elevar nossos desejos em uma devida proporção ao valor desse bem, pelo que, por sua vez e em seu lugar, ele pode vir a trabalhar sobre a vontade e a ser perseguido (*Ensaio* 2.21.45-46).<sup>37</sup>

Spinoza estava procurando e finalmente encontrou um bem sólido (*fixum bonum*) que deu a ele a felicidade máxima (*summa felicitas*). Locke escreve que “a suprema perfeição de natureza intelectual assenta em uma perseguição cuidadosa e constante da verdadeira e *sólida* felicidade” (2.21.51). Ambos vieram a perceber e a desfrutar o poder do intelecto. Há uma afinidade *genealógica* entre o título do *Ensaio* 2.21 ‘DO PODER’ e o título da *Ethica* 5 ‘DE POTENTIA INTELLECTUS’.

37 Pouco antes dessa paráfrase insuperável da passagem naturalista de Spinoza (TIE 1-13), Locke parece ter em consideração seus leitores eventualmente ainda dogmáticos e, por isso, fala uma vez em linguagem dupla sobre “nosso estado de alegrias eternas duradouras *depois desta vida*”, mas faz referência, por outro lado, sem dar um índice temporal a “esse estado eterno” que as pessoas ‘negligenciam’ em favor “dessa esmola da honra, das riquezas ou do prazer que eles perseguem” (2.21.44).

Conforme prometido acima, discutiremos agora a relação de *filiação entre as teorias políticas de nossos filósofos*. Mas tal reivindicação não é um assalto ímpio sobre a estátua sagrada da gloriosa originalidade que a tradição erigiu como um símbolo de seu respeito pelo magistral segundo *Tratado sobre o governo*? O autor deste escrito não tem escolha. A evidência de material que se tomou de empréstimo o força.

*Consensus* é o termo chave na teoria de Spinoza sobre a origem e os desenvolvimentos de qualquer corpo político. Sua teoria do consenso foi elaborada em três tratados políticos, a *Ethica*, o TTP e o TP. Aqui está a fonte do *insight* político explosivo de Locke, exatamente como a *Ethica 2* foi a nascente da qual ele bebera a água clara do seu deslumbrante ‘caminho de ideias’. Fora Van den Enden, mestre de Spinoza, não houve nenhum precursor filosófico de alguma importância que deu ao consenso do povo um papel tão formativo e decisivo.<sup>38</sup>

Visto que a obediência consiste em agir sob as ordens de uma autoridade externa, ela não tem lugar em um Estado\* em que o governo está investido em todo o povo (*penes omnes*) e onde as leis são feitas por consenso comum (*ex communi consensu*) (TTP 5/25). Os homens devem necessariamente ter chegado a um acordo (*conspirare debuisse*) para viverem juntos tão seguramente e bem quanto possível, para gozarem *como um corpo* (*collective*) os direitos que naturalmente pertencem a eles enquanto indivíduos, e suas vidas não deveriam mais ser condicionadas pela força e pelo desejo de indivíduos, mas pelo poder e pela vontade de todo o corpo (*ex omnium potentia et voluntate determinarentur*) (TTP 16/13). [...] quando os homens, ou *tácita* ou expressamente (*tacite vel expresse*), cederam ao poder soberano todo seu poder de autodefesa (TTP 16/26). Mas apenas em um estado civil, onde é decretado por *consenso comum* (*communi consensu*) *o que é bom ou mau* e cada um deve obedecer ao Estado ... Em um estado natural, ninguém é senhor de coisa alguma *por consenso comum*,

[Duas vezes a expressão:] ‘*consenso comum*’ (TTG 1/§88). A liberdade do homem em sociedade é não estar sob outro poder legislativo além daquele estabelecido *pelo consenso* (TTG 2/§22). Pois, quando um número qualquer de homens fez, *pelo consenso de cada indivíduo*, uma comunidade, eles fizeram dessa comunidade, deste modo, um corpo, *com poder para agir como um corpo*, o que acontece apenas pela vontade e determinação da maioria (§96). Portanto, o grande e principal fim dos homens se unirem em sociedades políticas (*commonwealths*) e se colocarem sob um governo é a preservação de sua propriedade; para esse propósito, faltam muitas coisas no estado de natureza. Em primeiro lugar, falta uma lei estabelecida, assentada e conhecida, recebida e aceita *por consenso comum como sendo o padrão de certo e errado*, e a medida comum para decidir todas as controvérsias entre eles (§124). Pois, nos governos, as leis a regulam [i.e., a posse da terra]; *por consenso*, os homens descobriram e concordaram sobre um modo *como um homem pode*, retamente e

38 Cf. Franciscus van den Enden, *Free Political Propositions and Considerations of State* (1665) op. cit.. Eu anotei nessa obra os trechos que estão por trás das afirmações idênticas de Spinoza.

\* N.T.: Estado, enquanto instituição política, será traduzido sempre com inicial maiúscula, embora o autor utilize frequentemente “state” (com inicial minúscula).

<p>nem pode haver algo na natureza que possa ser dito pertencer a este homem e não àquele, mas todas as coisas pertencem a todos os homens ... mas apenas em um estado civil, onde é decidido <i>por consenso comum o que pertence a este ou àquele homem</i> (<i>Ethica</i> 4/37s2). Falando de modo geral, detém o domínio aquele a quem são confiados, por <i>consenso comum</i> (<i>ex communi consensu</i>), os negócios do Estado, como estatuir, interpretar e ab-rogar leis, fortificar as cidades, decidir sobre a guerra e a paz, etc. (TP 2/17).</p>	<p>sem injúria, <i>possuir...</i> (§50). [...] por <i>consenso tácito</i> [...] (§94).</p>
---	--

É talvez o reforço tipicamente spinozista do *consenso* pelo adjetivo *comum* que é mais revelador da estreita associação de Locke com o TTP e com as *Opera Posthuma*, sendo que ele possuía esta última obra apenas por um ano ou dois quando ele começou a trabalhar nos TTG em 1679.<sup>39</sup>

O papel decisivo do *consenso* para a constituição do poder político e da autoridade significa que a multidão é prevalecte em tudo. A regra da maioria é sua consequência lógica, como também o é o direito do mais forte.

<p>Visto que o direito da sociedade política (<i>commonwealth</i>) é determinado pelo poder comum da multidão (<i>ius civitatis communi multitudinis potentia definitur</i>), é certo que o poder e o direito da sociedade política (<i>commonwealth</i>) são diminuídos na medida em que ela dá ocasião para muitos conspirarem juntos (TP 3/9). Um rei pode efetivamente abdicar, mas não pode ceder o domínio a outro, a não ser com a permissão da multidão (<i>nisi connivente multitudine</i>) ou da sua parte mais forte ... O gládio ou o direito do rei é na realidade a vontade da própria multidão, ou da sua parte mais forte (<i>validioris partis</i>) (TP 7/25). O direito define-se pelo poder (<i>Ethica</i> 4/37s1). Esse direito, que define-se como o poder da multidão (<i>ius quod potentia multitudinis definitur</i>), é geralmente</p>	<p>Então, eu tomo o poder político como sendo o direito ... de empregar a <i>força da comunidade</i> (TTG §3). O poder de mando ... o <i>poder conjunto da multidão</i> (§137) [...] com seu próprio <i>consenso</i>, que é o consenso da <i>maioria</i> (2.§140). O poder legislativo ... não sendo senão um poder delegado pelo povo, aqueles que o detêm não podem transmiti-lo a outros. <i>Só o povo pode designar</i> a forma da sociedade política (<i>commonwealth</i>) (2.§141). [...] <i>para onde a força maior o carrega</i>, que é o consenso da <i>maioria</i> (§96). E, por esta razão, aquele que for mais forte terá direito a tudo quanto lhe agradar tomar (§184). Pois não há exemplos tão frequentes na história, tanto sagrada quanto profana, como aqueles de homens que retiraram a si mesmos e à sua obediência da</p>
---	---

39 Cf. P. Laslett, *Two Treatises of Government*, op. cit., p. 35.

chamado de domínio (TP 2/17). Por exemplo, os peixes estão naturalmente condicionados a nadar, e o maior a engolir o menor (TTP 16/2).

jurisdição sob a qual nasceram ... e estabeleceram novos governos em outros lugares ... até que as [sociedades políticas] *mais fortes e mais afortunadas engolissem as mais fracas* (§115).

Isto nos leva à posição subversiva, porque antimoralista, compartilhada pelos dois filósofos singulares, a saber, a teoria de que o estado de natureza não cessa realmente tão logo são fundados os Estados. Ambos os pensadores asseveram explicitamente o *não término do direito natural na sociedade civil*, o que implica uma ameaça constante de conflito entre os participantes (governo e cidadãos) de uma comunidade política e na relação entre Estados.

Se nós ponderarmos corretamente o assunto, o *direito natural de cada homem não cessa no estado civil*. Pois o homem, tanto no estado natural quanto no civil, age de acordo com as leis de sua própria natureza, e atende ao seu próprio interesse (TP 3/3). Quanto à teoria política, a diferença entre Hobbes e eu, que é o objeto de sua indagação, consiste nisto: eu sempre preservo o direito natural em sua inteireza, e considero que o *poder soberano em um Estado tem direito sobre um súdito apenas na proporção do excesso de seu poder sobre aquele de um súdito*. É sempre este o caso no estado de natureza (*Carta 50*). Venha a ser considerado que as coisas pertencem menos ao direito da sociedade política (*commonwealth*) conforme causem mais indignação entre o povo (TP 3/9). Se o medo da *maioria dos cidadãos* converte-se em *indignação*, o Estado é, por isso mesmo (*ipso facto*), dissolvido (TP 4/6). Duas sociedades políticas (*commonwealths*) são naturalmente inimigas (TP 3/13). Inimigo é alguém que vive fora do Estado e não reconhece sua soberania (*imperium*), seja como súdito ou como aliado (TTP 16/47).<sup>40</sup>

As obrigações da *lei da Natureza não cessam em sociedade* (TTG §135). O povo geralmente maltratado, e isso contrariamente ao direito [positivo, WK], estará pronto, em qualquer ocasião, para livrar-se de um fardo que pesa em demasia sobre ele (§224). [Dada uma situação miserável, se seguirá a rebelião:] pois a sociedade não pode nunca ... perder o direito nativo e original que tem de preservar-se (§220). Permanece ainda *no povo um poder supremo de remover ou alterar o legislativo*, quando ele julga que o legislativo age contrariamente à confiança nele depositada. Pois, como todo poder dado em confiança para se alcançar um fim é limitado por esse fim, sempre que este é manifestamente negligenciado ou contrariado, *aquilo que foi confiado* deve necessariamente ser *confiscado*, e o poder deve ser devolvido às mãos daqueles que o deram (TTG §149). [O povo irá] *retomar* [seu poder] (§152). Eles formam um só corpo, que está, como cada membro dele estava antes, ainda no estado de Natureza em relação ao resto da humanidade ... A comunidade como um todo é um só corpo *no estado de natureza em relação a todos os outros Estados ou pessoas exteriores a essa comunidade* (§145).

40 Por questão de brevidade, abstenho-me de uma discussão acerca da relação entre Spinoza e Hobbes, a qual, evidentemente, é também relevante para a relação entre Locke e Hobbes. Sobre isto, ver: *Hobbes e Spinoza, scienza*

A *rebelião* é a retomada bastante normal do poder político e da autoridade pelo povo, nos casos em que é escravizado ou condenado à morte pelo governante em exercício. Este é um estado de guerra no estado civil, i.e., uma guerra civil. Se a rebelião é reta, depende se ela é bem sucedida, mas o método é violência contra violência.

O Estado, então, para manter sua independência (*ut sui iuris sit*), deve preservar as causas do *medo* e da *reverência*, de outra maneira cessa de ser um Estado. Pois a pessoa ou as pessoas que detêm o domínio não podem combinar mais com a manutenção da majestade o correr ébrio ou nu com meretrizes pelas ruas, ou as performances de um bufão, ou a violação ou desprezo aberto das leis aprovadas por eles mesmos, do que podem combinar a existência com a não existência. Mas proceder ao assassinio e roubo dos súditos, raptar donzelas e coisas semelhantes convertem o *medo em indignação e o estado civil em um estado de hostilidade* (TP 4/40). Pois, como mostramos (4/5-6), um rei pode ser privado do poder de mando, ... pelo direito de guerra, em outras palavras, *os súditos podem resistir à violência dele apenas por meio da violência (ipsius vim vi solummodo repellere subditis licet)* (TP 7/30). As coisas pertencem tanto menos ao direito do Estado quanto mais o povo é tornado indigno por elas. Pois é certo que, sob a condução da natureza, os homens conspiram juntos, seja por causa de um medo comum, seja pelo desejo de vingar algum dano comum (TP 3/9). Se o medo da maioria converte-se em indignação, o Estado é, por isso mesmo (*eo ipso*), dissolvido (TP 4/6).

O verdadeiro remédio da força sem autoridade é opor-lhe força (§155). Contudo, se esses atos ilegais se estenderam à maioria do povo, ou se o malefício e a opressão atingiram apenas alguns poucos, mas em casos tais que o ocorrido previamente e as consequências parecem ameaçar a todos, e eles se persuadem em suas consciências de que suas leis, e com elas, suas posses, liberdades e vidas estão em perigo, e talvez a sua religião também, *como eles serão impedidos de resistir à força ilegal usada contra eles, não sou capaz de dizer* (§209). (Eles) *resistirão à força pela força* (e cancelarão) toda relação anterior de *reverência, respeito e superioridade* (§235). Pois *quando o povo é feito miserável* e encontra-se exposto ao uso prejudicial do poder arbitrário ...; o povo geralmente maltratado, e isso contrariamente ao direito, *estará pronto, em qualquer ocasião, para livrar-se de um fardo* que pesa em demasia sobre ele. Desejará e procurará a oportunidade que, na mudança, na fraqueza e nos acidentes dos negócios humanos, raramente demora muito em se oferecer. Deve ter vivido por um período muito curto no mundo aquele que não viu exemplos disto em seu tempo. [...] Tais revoluções não acontecem a cada pequeno desgoverno nos negócios públicos (§224-225).

O exemplo histórico de Spinoza foi a revolução pacífica e corretiva no reino de Aragão contra Dom Pedro (1384); Locke, obviamente, ao escrever isso em 1679-1680, espera que uma revolução similar tenha lugar em seu país de origem e subverta o regime opressivo de Carlos II, o

---

*e politica. Acti del Convegno Internazionale Urbino, 14-17 ottobre 1988, a cura di D. Bostrenghi, introduzione di Emilia Giancotti* (Naples 1992) e Alexandre Matheron, *Anthropologie et politique au XVIIe siècle. Etudes sur Spinoza* (Paris 1986).

qual ele e seu mestre Shaftesbury tanto temiam. Seu regime era, na visão deles, arbitrário e não visava ao interesse do povo.

O bem-estar do povo é a lei suprema (Mestre Van den Enden, na página de rosto de *Free Political Proposition*, 1665). Mas, numa república ou num império, em que *salus totius populi*, e não do imperador, *summa lex est...* (em que o bem estar do povo... é a lei suprema) (TTP 16/33). É uma estupidez confiar a própria salvação a outro partido, que é independente e que tem por lei suprema a salvação de seu próprio Estado (TP 3/14). ‘pois ninguém concederá o domínio a outrem por conta própria’, conforme julga Salústio em seu primeiro discurso a César (TP 5/5). [Promessas que implicam a própria desvantagem não precisam ser mantidas:] Suponha que um ladrão me força a prometer que lhe darei meus bens de acordo com sua vontade e agrado. É evidente ... que, se eu posso livrar-me desse ladrão mediante um estratagema ... tenho o direito natural de fazê-lo (TTP 16/17).

*Salus populi suprema lex* [A salvação do povo é a lei suprema] é certamente uma regra tão justa e fundamental que aquele que a segue sinceramente não pode errar perigosamente (TTG §158). Pois, uma vez que não se pode supor que uma criatura racional, quando livre, ponha-se sob a sujeição de outrem para seu próprio dano ... a prerrogativa não pode ser nada outro que a permissão do povo para que seus governantes façam muitas coisas ... para o bem público ... (§164). O agressor, que se coloca em estado de guerra com outrem, e invade injustamente o direito de outro homem, não pode nunca ... vir a ter direito sobre o conquistado ... Os homens não estão vinculados por promessas que a força ilegítima extorque deles. Se um ladrão invadisse minha casa e, com uma adaga na minha garganta, me fizesse assinar documentos que lhe transferissem minhas posses, isso daria a ele algum título? (§176).<sup>41</sup>

Em todas as variantes de organização política (o parlamento numa monarquia, o conselho numa aristocracia, as assembleias numa democracia), uma presença ou representação *proporcional* dos súditos, i.e. cidadãos, é coisa da maior importância, a fim de não perder seu bem-estar comum, sua reverência pela autoridade, seu consenso. Por isso, Spinoza, em sua arquitetura política, faz o seu máximo para conceber e garantir institucionalmente a proporção correta, que deve satisfazer a todos. Um trecho é especialmente relevante, visto que Locke usou seu argumento como um princípio para a representação proporcional das cidades no conselho provincial ou nacional. Uma ‘verdadeira proporção’ e ‘uma representação justa e igual’ (§158 e TP 7/4) são essenciais para a coerência da sociedade política (*political society*) e para que ela se torne “unida em um só corpo” (§87), que tem uma só mente (*una veluti mente ducitur*, TP 2/21), “pois a essência e união da sociedade (consiste) em ter uma só vontade” (§212).

41 O provérbio clássico ‘*Salus populi suprema lex*’ também é citado por Hobbes, mas ele o aplica num sentido e num contexto totalmente diferentes. Ver *De Cive* [Do cidadão] 13/2. Os súditos têm de acreditar que o monarca cuidará deles e que ele mantém sua promessa de fazê-lo.

<p>[As coisas têm de ser organizadas desta maneira num império:] que cada cidade tem tanto mais direito, em relação ao domínio, do que as outras quanto mais ela excede as outras em poder. <i>Pois aquele que busca a igualdade entre desiguais, busca um absurdo</i> (TP 9/4).</p>	<p>Acontece frequentemente que em governos nos quais parte do legislativo consiste em representantes escolhidos pelo povo, com o correr do tempo essa representação se torne muito <i>desigual</i> e desproporcionada às razões pelas quais ela foi inicialmente estabelecida. A que grandes <i>absurdos</i>... (TTG §157).</p>
--	---

Na introdução de sua bem conhecida edição crítica dos TTG (Cambridge 1960, reimpressão 1999), Peter Laslett escreve não ter ideia de onde vem a conspícua novidade dessa obra. “O próprio livro surge como uma *revelação*” (34). “O livro tomou forma *subitamente* para um autor de hábitos tão lentos” (35).<sup>42</sup> Nada indica, nas atividades anteriores de Locke com e em nome de Shaftesbury, uma preparação a essa explosão de pensamento político radical. Nos últimos cinquenta anos, a literatura não deu nenhum passo adiante. Ninguém conjecturou que Spinoza fora o catalisador. A única explicação possível é que os estudiosos de Locke não conheciam as obras políticas de Spinoza.

Finalmente, resta discutir uma obra, a *Epistola de Tolerantia* de Locke, publicada anonimamente em 1689 em Gouda. Em razão das muitas passagens teológicas e políticas do TTP que evidentemente inspiraram Locke, podemos seguramente concluir que esse tratado foi mais do que entusiasticamente saboreado por ele, e que funcionou, por assim dizer, como um arcabouço conceitual que condicionou seu pensamento sobre matérias religiosas. Talvez não seja supérfluo enfatizar aqui que o TTP não tinha primeiramente a intenção de defender a *libertas philosophandi*. O principal objetivo de Spinoza era, como ele nos disse na Carta 30, denunciar e refutar os conceitos dos teólogos, i.e., desenvolver uma teologia verdadeira e científica sobre o significado da Escritura, e, em segundo lugar, defender-se de que não era ateu, proclamando que ele servira piamente sua pátria de acordo com a lição moral da Escritura, a saber, praticando a justiça e a caridade junto com outros cidadãos.<sup>43</sup> Mas esse exercício fora, obviamente, ao mesmo tempo uma excelente demonstração da inocuidade da filosofia, tema este que foi, então, tratado separadamente no capítulo 20. Mas não podemos esquecer que esse item era apenas o *terceiro* objetivo.

A ocasião que incitou Locke a escrever a carta foi provavelmente a repressão cruel e bárbara dos huguenotes na França em 1685, os quais, por causa disso, refugiaram-se em grande número na Holanda.<sup>44</sup> A carta é uma obra-prima de composição e clareza, isso em nítido contraste com o

42 Richard Ashcraft, que escreveu um estudo clássico e muito erudito sobre *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government* [Política revolucionária e os Dois tratados sobre o governo de Locke] (Princeton UP 1986), também vê a novidade do ‘manifesto radical’ de Locke. Ele explica sua origem no contexto de um movimento político radical, mas não menciona *nem sequer uma vez* o real predecessor filosófico: Spinoza.

43 A este respeito, o título da primeira tradução holandesa do TTP (1693) foi muito significativo: ‘*De rechtsinnige theologant of godgeleerde staatkunde*’ (o teólogo ortodoxo ou a política divina). E, de acordo com Willem van Blyenbergh, que teve uma entrevista com Spinoza, ele teria confessado que desenvolveu ‘uma teologia política’. Ver Wim Klever, “Spinoza interviewed by Willem van Blyenbergh” [“Spinoza entrevistado por Willem van Blyenbergh”], em *Studia Spinozana* 4 (1988) 317-321.

44 Ver Maurice Cranston, “John Locke and the case for toleration” [“John Locke e a defesa da tolerância”] em John Locke, *A letter concerning toleration in focus*. [A Carta acerca da tolerância em foco] Ed. by John Horton and Susan

*Ensaio*, que transmite muitos ‘pensamentos precipitados e indigestos’ e está escrito ‘de modo descontínuo’, frequentemente retomado ‘após longos intervalos de negligência’.<sup>45</sup> Não é de admirar que ele tenha mostrado muitas inconsistências entre os ‘pensamentos dispersos’, como observam quase todos os estudiosos.<sup>46</sup>

Não resumirei aqui a carta toda, mas limitar-me-ei à fundação de seu discurso, que é a mesma do capítulo 18 do TTP de Spinoza. Questões de fé não caem sob a jurisdição do Estado. “Pois nenhum homem poderia, se quisesse, conformar sua fé ao ditame de outro” (18). Em nome do cuidado de sua alma, o povo frequentemente se organiza em uma igreja. Locke dá uma bela definição de igreja: “Uma igreja, então, eu tomo como sendo uma sociedade voluntária de homens, que se juntam por acordo próprio, a fim de adorar Deus publicamente, de maneira tal que eles julguem aceitável por ele e efetiva para a salvação de suas almas” (20). Esta é a livre escolha deles, à qual o Estado normalmente não objeta, na medida em que tal subconjunto institucional da população não convoca seus membros à rebelião e não tenta forçar outras pessoas, contra sua vontade e contra as leis, a se juntar a eles porque sua religião seria a correta. “Nenhuma pessoa privada tem qualquer direito de prejudicar de qualquer maneira outra pessoa em suas fruições civis, porque ela é de outra igreja ou religião”. Tal pessoa ou grupo de pessoas age não apenas de modo não caridoso, mas ultrapassa a fronteira entre privado e público apropriando-se arrogantemente de um direito que pertence somente ao âmbito público.<sup>47</sup> Somente o magistrado está “armado com a força e o poderio de todos os seus súditos, a fim de punir aqueles que violam os direitos de qualquer outro homem” (17).

O governo opera ‘pelo consenso do povo’. O povo nunca foi tão cego a ponto de entregar o cuidado de sua paz mental e salvação a um magistrado. É por isso que o magistrado não tem direito, dado que ele poderia efetivamente fazê-lo, de intervir em questões doutrinárias de fé e de práticas privadas.<sup>48</sup> Somente “o bem público é a regra e a medida de todo legislar” (23). Quanto ao restante, o dever do magistrado não é senão ‘o negócio da tolerância’ (28), “deixando entrementes a cada homem o cuidado de sua própria felicidade eterna”. O limite da tolerância governamental em matérias religiosas está lá onde a sedição é pregada. “Nenhumas opiniões contrárias à sociedade humana ou àquelas regras morais que são necessárias para a preservação da sociedade civil devem ser toleradas pelo magistrado” (45). Locke não pode significar aqui opiniões que permanecem no

---

*Mendus* (London 1991) 78-98. De acordo com Cranston, a carta é escrita em 1685. “Locke escreveu sua *Epistola de Tolerantia* imediatamente após a revogação [do édito de Nantes, WK] e claramente tem esses eventos em mente” (p. 82). A carta foi escrita em latim. Eu cito a partir dessa tradução, indicando entre parênteses os números das páginas. E, desta vez, os fragmentos fonte do texto spinozano são mencionados em notas de rodapé.

45 Ver *Ensaio. Epistle to the Reader [Epístola ao leitor]*. A passagem também pode ser lida como uma indicação do sentimento de Locke de que ele não atualizou e não integrou corretamente todos os papéis ou esboços velhos e substituídos que havia incorporado no *Ensaio* final. Ver R. A. Aaron, *John Locke*, op. cit., nota 1 “How the *Essay* was written” [“Como foi escrito o *Ensaio*”] (50-55).

46 Tal como John Yolton em sua introdução à edição *Everyman* do *Ensaio*, p. XV-XVII e Ricard I. Aaron, *John Locke* op. cit., *passim*. Ver também Rosalie Colie, “The social language of John Locke” [“A linguagem social de John Locke”], *Journal of British Studies* 3 (1965) p. 29: “Em razão da falta de consistência, Locke sempre teve seus críticos”.

47 Cf. TTP 18/22: “Podemos ver claramente agora a partir do que eu disse: I. Quão pernicioso à religião e ao Estado é a concessão, a ministros da religião, de qualquer poder de promulgar decretos ou de tratar dos negócios do governo”.

48 Cf. TTP 18/23: “II. Quão perigoso é referir ao direito divino matérias meramente especulativas e sujeitas a ou passíveis de disputa. Os governos mais tirânicos são aqueles que fazem crimes as opiniões, pois cada um tem um direito inalienável sobre seus pensamentos, ou melhor, tal estado de coisas leva ao mando da paixão popular”.

peito da pessoa, mas apenas aquelas que são proferidas em palavras inflamatórias e rebeldes. Ele também não tem em mente regras morais, que só têm validade nas igrejas, mas, de fato, tem em mente aquelas regras morais que são prescritas pela lei.<sup>49</sup> Locke põe um segundo limite à tolerância: “Não devem de modo algum ser tolerados aqueles que negam a existência de Deus. Promessas, convênios e juramentos, que são os vínculos da sociedade humana, não podem conter um ateu. A retirada de Deus, mesmo que apenas em pensamento, dissolve tudo” (47). Muitos filósofos ilustrados julgam que isso é inaceitável em uma sociedade moderna. A negação da existência de Deus não é uma questão da vida interior da pessoa, de sua alma? Locke não é inconsistente com essa segunda condição para se ter direito à tolerância? Penso que a segunda frase da citação fornece a solução do problema. Na visão de Locke, o ateísmo é equivalente ao anarquismo, à rejeição de toda autoridade política e de todas as convenções sociais.<sup>50</sup> Locke finalmente exclui os católicos romanos da esfera da tolerância, porque eles pretendem ser leais a uma autoridade estrangeira. E isto é – Locke está correto – incompatível com a lealdade nacional.

Em sua *Carta acerca da tolerância*, Locke adere incondicionalmente à absoluta autoridade e competência do governo em questões de culto externo ou público: para controlá-lo, se ele permanece dentro das margens da lei, e para puni-lo ou reprimi-lo, em caso de transgressão. Quanto ao resto, a tolerância é recomendada até seus máximos limites. O autor deste artigo não logra descobrir sequer uma diferença mínima entre as ideias de Locke e de Spinoza sobre a tolerância do Estado.<sup>51</sup>

Encontra-se apresentada agora evidência suficiente em prol da tese do spinozismo meticuloso de Locke nos campos da teologia, da física, da epistemologia, da ética e da política. Mas por que Locke disfarça e eventualmente nega suas raízes? Havia boas razões para essa atitude de sigilo e an-

---

49 As leis em vigor são regras morais. Cf. TTP 18/27: “III. Vemos quão necessário, tanto aos interesses do Estado quanto aos interesses da religião, é conferir ao poder soberano o direito de decidir o que é bom ou mau (*quod fas nefasque sit*)”. Os algarismos romanos (I – II – III) indicam que essas foram as conclusões de Spinoza de todo o ‘tratado teológico-político’, apresentadas no capítulo 18: “A partir da república dos hebreus e de sua história, são deduzidas certas doutrinas políticas”. Todas essas ‘doutrinas políticas’ foram incorporadas no discurso de Locke.

50 Cf. o conceito lockeano de ateísmo prático ou moral com o que está implicado na indignação de Spinoza sobre a acusação feita por Lambert van Velthuysen de que ela era um ateu “Se ele soubesse que modo de vida eu sigo, não teria sido tão prontamente convencido de que eu ensino o ateísmo. Pois os ateus são usualmente afeiçoados imoderadamente pelas honras e riquezas, as quais eu sempre desprezei, como é sabido por todos que me conhecem” (Carta 43). É também iluminadora (no sentido de justificar o argumento de Locke) a comparação da passagem em questão com a severa reprovação de Spinoza do autor do panfleto *Homo politicus* [*O homem político*]: “O sumo bem do homem que o escreveu é a riqueza e as honras. Ele acomoda sua doutrina a elas e mostra o caminho para alcançá-las, qual seja, rejeitar internamente toda religião e assumir externamente o que melhor servir ao seu avanço, e, ademais, não ser fiel a ninguém, exceto na medida em que isso conduz à sua vantagem. Quanto ao resto, seu sumo louvor é reservado para a dissimulação, para a quebra das promessas que fez, para a mentira, para o perjúrio, e para muitas outras coisas desse tipo”. As pessoas que proclamam isso são perigosas para o Estado. Por intermédio delas, “as sociedades políticas (*commonwealths*) devem necessariamente perecer e têm perecido” (Carta 44. Tradução de Shirley, *Cartas de Spinoza*, op. cit., p. 244). Também num escrito de Frederik van Leenhof (*De prediker*, 1700), spinozista contemporâneo de Locke, ‘ateísmo’ tem evidentemente uma conotação política, significando um desafio às leis e ao bem-estar da sociedade. Nada poderia ser mais ateu, argumenta ele, do que ‘men koningen boven de wetten stelt’ (aquele que coloca os reis acima da lei). Ver J. Israel, *Enlightenment contested* [*Iluminismo contestado*] (Oxford 2006) p. 237. Cf., finalmente, minha declaração (acima no texto) acerca do segundo objetivo do TTP.

51 Isto em contraste com Jonathan Israel no *Radical Enlightenment*, op. cit., p. 265-270. O assunto é tão importante, especialmente também em vista de nossa situação contemporânea, onde muitos de nossos compatriotas são muçulmanos que preferem a obediência à ‘charia’ a seguir a lei nacional, que um projeto de pesquisa especial, que consista em uma comparação detalhada da tese de Locke e de Spinoza, não seria supérfluo. As publicações de Locke e de Spinoza acerca do assunto são, afinal de contas, excepcionais na história da humanidade e têm uma ampla fundação no raciocínio são.

siedade.<sup>52</sup> As obras de Spinoza foram proibidas pelos Estados Provinciais da Holanda e pelos sínodos das igrejas reformadas. O spinozismo era considerado um grande perigo para a sociedade, tanto na Holanda como na Inglaterra e em outros países europeus.<sup>53</sup> O pesado tumulto ao redor dessas obras e as muitas disputas calorosas e violentas sobre elas (as disputas de Bredenburg, o julgamento de Koerbagh, as polêmicas de Meyer, a perseguição de Duijkerius e de Van Leenhof e a denúncia de muitos outros simpatizantes) são descritos extensivamente por Jonathan Israel em seu *Iluminismo radical* e não precisam ser repetidos aqui. Locke sabia de tudo isso. Ele teve contatos pessoais e teológicos muito frequentes com o professor remonstrante em Amsterdã Philippus van Limborch, que não era spinozista mas não podia refrear sua mente de se preocupar permanentemente com suas teorias. Sua correspondência com o Dr. Lambertus van Velthuysen em Utrecht (1671), com o Dr. Christian Hartsoeker em Roterdã (1678) e com Jean Leclerc em Genebra (1682) mostra que ele estava, como um efeito do impacto da doutrina de Spinoza sobre sua mente, em uma espécie de crise ou esquizofrenia teológica.<sup>54</sup> A obra de Spinoza causou um enorme desassossego, para não dizer horror, na opinião pública, bem como na república das letras. É espantoso que Locke tenha escondido seus manuscritos políticos sob um nome falso (***De morbo Gallico***) [*Sobre o mal-gálico*] em 1682 e tenha publicado suas obras anonimamente em 1690?<sup>55</sup> Afinal de contas, as obras póstumas de Spinoza foram também difundidas sub-repticiamente sob uma falsa *impressa* e sob falsos títulos de pseudoautores, entre os quais estão também vários títulos que soam como se fossem de medicina, como *Opera Chirurgica omnia* [*Todas as obras cirúrgicas*], *Totius Medicinae idea nova* [*Ideia nova de toda a medicina*] e *Opera Omnia, novas potissimum super morborum causis, symptomatis & curandi ratione meditationes & disputationes continentia*.<sup>56</sup>

O título médico era uma escolha lógica para pessoas que estavam infectadas pelo vírus Spinoza sem quererem ser curadas. Em sua prolongada discussão com Leibniz (1698-1706), o professor de física matemática de Leiden, Burchard de Volder, com o qual Locke estivera em contato, chamou sua doença spinozista de '***morbis meus***' [*minha doença*].<sup>57</sup> Não é impossível que ele tenha usado também essa qualificação em sua conversa com Locke uma década antes.

Não é preciso tirar uma conclusão desse discurso já muito longo sobre a relação entre Spinoza e Locke. A evidência textual fala por si mesma. Em sua resenha do livro de Peter Anstey (ed.), *The Philosophy of John Locke. New Perspectives* [*A filosofia de John Locke. Novas perspectivas*] (London

---

52 Cf. Cranston, "John Locke and the case of for toleration", op. cit., p. 85: Locke era "um homem inusualmente sigiloso".

53 Na Inglaterra, o famoso e influente Henricus More, professor em Cambridge, publicara em 1677 sua *Confutatio Spinozae* [*Refutação de Spinoza*], que fora intencionalmente mais um ataque físico do que uma refutação intelectual. De fato, ele requeria que se purificasse o Augiasstable do espaço público infectado por outro Hércules, i.e., uma eliminação política. Locke verificara a teoria política spinozista em seus manuscritos sobre o governo, o que explica sua 'furtividade extraordinária' (Laslett, p. 66) quando a Rye House Plot [Conspiração da Casa do Centeio], o julgamento de Sidney e a queima de livros proibidos em Oxford o fizeram perceber, em 1683, que sua vida estava em perigo.

54 A correspondência é publicada por K. O. Meinsma, *Spinoza en zijn kring. Over Hollandse Vrijgeesten* (Utrecht, reimpressão 1980).

55 O apelo de Laslett (ver a introdução à sua edição dos TTG pp. 62-66) pela identificação do 'volume' *De Morbo Gallico* como o TTG-ms é, a meu ver, incorrigível e absolutamente convincente.

56 Ver o levantamento bibliográfico completo em J. Kingma & A. K. Offenbergh, *Bibliography of Spinoza's Works up to 1800* [*Bibliografia das obras de Spinoza até 1800*] (Amsterdam University Library 1977).

57 Ver Wim Klever, *Mannen rond Spinoza (1650-1700) Presentatie van een emanciperende generatie* (Hilversum 1997), p. 205-229.

2003)<sup>58</sup>, um Michael Ayers desapontado observa: “Retórica à parte, a impressão geral é que os contribuidores estão, assiduamente e de maneira informativa, *preenchendo uma pintura esboçada*, e perseguindo questões levantadas, durante várias décadas antes daquela que precedeu imediatamente a publicação. Muita evidência, familiar, nova ou previamente inexplorada, é selecionada, explicada e sopesada, mas o resultado consiste na maior parte das vezes em correções menores e mudanças de ênfase em vez de qualquer *alteração sísmica na interpretação da filosofia de Locke*”. Se minha contribuição para os estudos lockeanos é talvez uma tal ‘alteração sísmica’, tem de ser julgado pelo estudante livre de preconceitos. Os preconceitos desempenharam um papel muito grande nos séculos passados.



---

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



# RESUMOS DOS ARTIGOS

## COMPLEXIDADE, CÉREBRO E VIDA POLÍTICA – DIGRESSÕES SPINOZISTAS

DIMITRI MARQUES ABRAMOV E PAULO DE TARSO DE CASTRO PEIXOTO M. N

### Resumo

O artigo apresenta inicialmente a perspectiva da complexidade em Spinoza a partir do conceito de Deus enquanto uma substância absolutamente infinita. Por este prisma, a complexidade do real é identificável à complexidade da natureza enquanto Deus-Substância composta por uma infinidade de atributos que expressam os inúmeros modos de existência. Spinoza nos proporá, a partir de uma visão complexa do mundo e da vida, que a natureza é produzida através de uma infinidade de modos que se modalizam de infinitas maneiras. A perspectiva que Spinoza nos convida a observar através da sua teoria física modal dos indivíduos-corpos nos conduz à questão da complexidade do cérebro e das suas capacidades plásticas de modulação das suas partes constituintes pelas experiências singulares e em ato com os corpos exteriores. Assim como a sociedade é um corpo plural e polifônico de indivíduos o cérebro é um corpo plural que expressa a sua complexidade através de uma experiência conectiva de bilhões de neurônios. Trazer as ressonâncias entre a perspectiva complexa da física dos corpos em Spinoza e a vida complexa do cérebro será apresentar a lógica dos indivíduos em coexistência, suas interações, seus conflitos, suas dissonâncias e conveniências sem finalismos, sem teleologismos. A perspectiva da complexidade através da física dos corpos em Spinoza e da ‘física’ da vida cerebral alcançará à visão de uma vida política rica, tensional e plástica onde a potência de agir dos indivíduos é reforçada e estimulada pelas combinações possíveis, afirmando-se as suas diferenças e os conflitos advindos destas relações.

**Palavras-Chave:** Complexidade, Natureza, Física dos corpos, Cérebro, Vida Política, Democracia.

### Résumé

L'article présente d'abord la perspective de la complexité chez Spinoza à partir du concept de Dieu en tant qu'une substance absolument infinie. D'où la

complexité du réel est identifiable à la complexité de la nature comme Dieu-Substance composée par une infinité d'attributs qui expriment les innombrables modes d'existence. Spinoza nous proposera, à partir d'une vision complexe du monde et de la vie, que la nature est produite à travers d'une infinité de modes que se modalisent d'infinies manières. La perspective que Spinoza nous invite à observer à travers sa théorie physique modal des individus-corps nous conduit à la question de la complexité du cerveau et de ses capacités plastiques de modulation de ses parties constituantes par les expériences singulières et en acte avec les corps extérieurs. Ainsi que la société est un corps pluriel et polyphonique d'individus le cerveau est un corps pluriel qui exprime sa complexité à travers de l'expérience de connexion de milliards de neurones. Proposer les résonances entre la perspective complexe de la physique des corps chez Spinoza et la vie complexe du cerveau il sera présenter la logique des individus en coexistence, leurs interactions, leurs conflits, leurs dissonances et convenances sans finalismes, sans téléologismes. La perspective de la complexité proposée à travers de la physique des corps chez Spinoza et par la 'physique' de la vie cérébrale atteindra à la vision d'une riche vie politique, tensionnelle et plastique où la puissance d'agir des individus est renforcée et stimulée à travers les possibles combinaisons, en affirmant leurs différences et les conflits advenus de ces rapports.

**Mots Clés:** Complexité, Nature, Physique des corps, Cerveau, Vie Politique, Démocratie.



#### A NÃO JUDEIDADE DE BENEDICTUS DE SPINOZA

JOSÉ FERNANDO DA SILVA

#### Resumo

Esse artigo refuta a tese de Geneviève Brykman que atribui a Benedictus de Spinoza uma essência judia (judeidade). Segundo essa tese, seria possível se compreender toda a filosofia de Spinoza à luz de sua condição judia. Apresento e refuto as duas linhas de argumento de Brykman: primeiro, que o *Tratado Teológico-Político* e a *Ética* apenas mostrariam a perpétua luta interna de Spinoza contra sua judeidade; segundo, que o *Tratado Político* e o *Compêndio da Gramática de Língua Hebraica* expressariam um movimento de reconciliação com sua condição judaica.

**Palavras-chave:** essência - judeidade – segurança – beatitude – infantilidade.

## Abstract

This article refutes the Geneviève Brykman's thesis that attributes a Jewish essence (Jewishness) to Benedictus de Spinoza. According to this thesis, it would be possible to understand the whole philosophy of Spinoza in light of their Jewishness. In this paper, I present and refute the two lines of argument of Brykman: first, that Theological-Political Treatise and Ethics would show only the perpetual internal struggle of Spinoza against his Jewishness; second, that Political Treatise and Hebrew Language Grammar would express a reconciliation movement with his Jewishness.

**Keywords:** essence - Jewishness – Safety - bliss – childishness.



## O INÍCIO DA RUPTURA ENTRE ESPINOSA E DESCARTES

JUAREZ LOPES RODRIGUES

### Resumo

Este artigo é uma análise do momento de ruptura entre Espinosa e Descartes sobre o conceito de vontade. A vontade ou livre-arbítrio em Descartes envolve a afirmação de graus de liberdade, a liberdade de indiferença e “a melhor liberdade”. Analisaremos as primeiras obras publicadas de Espinosa, os *Princípios da Filosofia Cartesiana* e os *Pensamentos Metafísicos*, para precisar este momento de ruptura. Nessas primeiras obras, Espinosa tem o objetivo apenas de expor a filosofia cartesiana sem entrar em polêmica com o cartesianismo vigente, porém isso não o impede de acrescentar afirmações que não constavam nas obras de Descartes. Por isso verificaremos se Espinosa acrescenta ou omite afirmações em relação ao conceito de vontade cartesiano. Chegaremos à conclusão de que a ruptura ocorre apenas nos *Pensamento Metafísicos*, e diferentemente do que pensávamos, ela se dá através do conceito de mente. Mais precisamente, serão pelas opções distintas em relação à ordem de investigação geométrica, a analítica em Descartes e a sintética em Espinosa, que o conceito de mente inverterá as consequências de ambas as filosofias em relação ao conceito de liberdade.

**Palavras-chave:** Vontade. Livre-arbítrio. Liberdade. Ruptura. Espinosa.

### Abstract

This article is an analysis of the moment of rupture between Spinoza and Descartes on the concept of will. The will or free will in Descartes involves the assertion of degrees of freedom, the freedom of indifference and “the best freedom”. We analyze Spinoza's first published works, *Principles of Cartesian Philosophy* and *Metaphysical Thoughts*, to point out this moment of rupture.

In these early works, Spinoza aims to expose only the Cartesian philosophy without entering into controversy with prevailing cartesianism, but this does not prevent him of adding statements not contained in the Descartes's works. So, we will verify whether Spinoza adds or omits statements connected to the cartesian concept of will. We will reach the conclusion that the rupture occurs only in *Metaphysical Thoughts*, and differently than we had thought, it happens through the concept of mind. More precisely, it will be through the different options regarding the order of geometric research, the analytical one in Descartes and the synthetic one in Spinoza, that the concept of mind will reverse the consequences of both philosophies on the concept of freedom.

**Keywords:** Will. Free will. Freedom. Rupture. Spinoza.



**O PREJUÍZO DA AUTORIDADE RELIGIOSA PARA A CONSTITUIÇÃO DA VIDA POLÍTICA**

ROCHELLE CYSNE F. D'ABREU

**Resumo**

A filosofia de Espinosa representou importante contraponto à filosofia moderna, ainda que o filósofo holandês tenha acompanhado todo o debate filosófico e científico de seu tempo. Em face dos problemas religiosos e políticos do século XVII, e diante das saídas encontradas pela República Holandesa para os problemas de política internacional e de inclusão dos outros, Espinosa se apresenta como importante alternativa de produção de um novo discurso filosófico, emancipado da teologia.

**Palavras chaves:** religião, teologia, filosofia, política, hermenêutica bíblica, judaísmo, teocracia, cristianismo.

**Abstract**

Spinoza's philosophy represented an important counterpoint to the modern philosophy, although the Dutch philosopher followed all the philosophical and scientific debate of his time. In the face of the religious and political problems of the seventeenth century and the solutions to the problems of international politics and inclusion adopted by the Dutch Republic, Spinoza presents himself as an important alternative for the production of a new philosophical discourse, emancipated from theology.

**Keywords:** religion, theology, philosophy, politics, biblical hermeneutics, Judaism, theocracy, christianity.



## **RESUMO DE TRADUÇÃO**

### **O DESEJO E A PRUDÊNCIA DOS CORPOS EM SPINOZA: DA METAFÍSICA À HISTÓRIA**

*TRADUÇÃO DE ANTONIO CODINA E REVISÃO TÉCNICA DE ALEX LEITE*

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.

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.





# COMO PUBLICAR

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

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

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

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

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

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



PERIODICIDADE E PRAZOS PARA SUBMISSÃO DE TEXTOS

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

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

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



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

Os textos devem ser enviados à revista **Conatus** exclusivamente pelos e-mails seguintes: (**revistaconatus@terra.com.br** ou **conatus@uece.br**), em anexo no formato .doc, .TXT ou .RTF (**MAS NÃO .PDF**). As submissões serão enviadas pelo Editor, após análise prévia pela COMISSÃO EDITORIAL, aos membros do CONSELHO EDITORIAL, que irão ler, podendo recomendar a sua publicação, com correções ou não, ou a sua rejeição.

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



**FORMATAÇÃO DO TEXTO A SER SUBMETIDO**

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

1. Solicitamos aos autores/tradutores adequarem seus textos às novas regras da ortografia para a língua portuguesa.
2. Os textos devem estar digitados no formato A4, em espaço 1,5, fonte **CHARTER BT (PREFERENCIALMENTE)**, Times new-roman ou Garamond, tamanho **12** para o corpo do texto, **11** para as citações de mais de três linhas (**DEVEM ESTAR SEM ASPAS**) e **10** para as notas de rodapé (**UTILIZAR OS RECURSOS DO PRÓPRIO WORD**). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em **1,25 cm**. Na dúvida quanto aos espaços, margens, citações, etc., porventura empregados, deve-se consultar as normas da ABNT pertinentes.
3. Os artigos não devem exceder as 20 páginas e devem incluir na primeira página um RESUMO INDICATIVO (NBR 6028 - ABNT), com no máximo 300 caracteres com espaço e cinco PALAVRAS-CHAVE, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto, no idioma do texto. Além disso, deve-se incluir um ABSTRACT e KEYWORDS com as mesmas formatações.
4. Deve-se incluir uma pequena apresentação do autor e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.

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

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

### 6.1 Livro

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

### 6.2 Artigos em periódicos

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

### 6.3 Livros Organizados ou Coletâneas

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

### 6.4 Capítulo de livros sem autor específico

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

### 6.5 Capítulos de livro com autor específico

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

### 6.6 Textos consultados na Internet

COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza: por Colerus**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>>. Acesso em: 14 jul. 2016.

### 6.7 Prefácio e outras partes com autor específico

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



ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA ARGENTUM NOSTRUM  
EM ANTIQUE NO 14, CASLON OPEN FACE, DAVYS  
DINGBATS 1, CHARTER BT, PCORNAMENTS E SIGNS  
MT, IMPRESSA EM PAPEL RECICLADO 75 g/m<sup>2</sup> da  
RIPASA ® PARA O GT BENEDICTUS DE SPINOZA EM  
JULHO DE 2016.

**Tiragem:**  
**300 Exemplares**