



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

---

FILOSOFIA DE SPINOZA



# Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 8 - NÚMERO 16 - DEZEMBRO - 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 INFORMAÇÃO 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 16 - DEZEMBRO - 2014  
FORTALEZA, CEARÁ**

# Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 8 - NÚMERO 16 - DEZEMBRO - 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

## **EDITORIAÇÃO/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 16 - DEZEMBRO - 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**

*Jerffesson 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 16 - DEZEMBRO - 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 CHAÚ - PROFESSORA DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VOLUME 8 - NÚMERO 16 - DEZEMBRO - 2014

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e-ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

**EDITORIAL**

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, p. 9

**SPINOZA AND THE PARADOX OF POLITICAL FREEDOM**

ANDRÉ SANTOS CAMPOS, p. 11

**A LIBERDADE EM SPINOZA**

ANTONIO BAPTISTA GONÇALVES, p. 25

**O FENÔMENO DO NADA EM SPINOZA**

GIONATAN CARLOS PACHECO, p. 39

**O FILÓSOFO URIEL DA COSTA**

HOMERO SANTIAGO, p. 43

**ESPINOSA E O ASNO DE BURIDAN**

LUIZ CARLOS MONTANS BRAGA, p. 67

**DESPERTANDO DO SONHO:**

**A REFUTAÇÃO EXPERIMENTAL DO IMPÉRIO DA MENTE SOBRE O CORPO**

LUÍS CÉSAR GUIMARÃES OLIVA, p. 77

**A CINTILAÇÃO DE ESPINOSA**

ROMAIN ROLLAND

(TRADUÇÃO E NOTAS DE ADRIANA BARIN DE AZEVEDO E GUILHERME IVO), p. 87

**RESUMOS DOS ARTIGOS, p. 93**

**COMO PUBLICAR, p. 97**



# EDITORIAL

*Ex quibus apparet, quantum sapiens polleat,  
potiorque sit ignaro, qui sola libidine agitur.<sup>1</sup>*

**BENEDICTUS DE SPINOZA**

Neste segundo número do ano de 2014 de nossa **REVISTA CONATUS - FILOSOFIA DE SPINOZA** estamos publicando seis artigos e uma tradução de textos inéditos em português. Dos artigos, um veio do Rio Grande do Sul, um de Portugal e quatro de São Paulo. A tradução também veio de São Paulo. Como de costume, os artigos e as traduções foram dispostos em ordem alfabética pelo primeiro nome do autor.

Iniciamos nosso número com o artigo de **ANDRÉ SANTOS CAMPOS**, que nos apresenta a solução de Spinoza para o problema da incompatibilidade da noção de liberdade com a necessidade de obediência a outro no campo político.

No segundo artigo, **ANTONIO BAPTISTA GONÇALVES**, discute a liberdade em Spinoza, a partir da afirmativa de que “A liberdade inexiste para Baruch Spinoza”.

A seguir, no terceiro artigo, **GIONATAN CARLOS PACHECO**, nos apresenta um exercício que terá como base teórica o pensamento de Espinosa, ao passo que terá por meta uma relação deste com textos de Heidegger, como “O que é Metafísica?” e “Introdução a Metafísica” com a pretensão de realizar apontamentos acerca de um suposto fenômeno do nada no pensamento de Spinoza.

No quarto artigo, **HOMERO SANTIAGO**, descreve a vida de **URIEL DA COSTA** e toda a sua trajetória de conflitos com os líderes da comunidade judaica de Amsterdam que termina tragicamente com o suicídio de Uriel.

No quinto artigo, **LUIZ CARLOS MONTANS BRAGA**, a partir da anedota do asno de Buridan, esboça o rol conceitual presente na narrativa pela pena de duas linhagens da tradição filosófica, a saber, a aristotélica e a cartesiana, mostrando como Espinosa opera o desmonte das teses da tradição, propondo outras relações para os conceitos de vontade, desejo e conhecimento.

No último artigo, **LUÍS CÉSAR GUIMARÃES OLIVA**, examina o famoso escólio da proposição 2 da parte 3 da *Ética* de Espinosa, no qual o autor refuta a suposta evidência experimental do poder absoluto da alma sobre o corpo, desmentindo a ilusão do livre-arbítrio no próprio nível da experiência.

<sup>1</sup> Tradução: “Torna-se assim aparente o quanto o sábio prepondera e é mais potente que o ignorante, que age somente pela libido.” (*Ética*, Parte 5, Proposição XLII, escólio).

Encerrando este número, **ADRIANA BARIN DE AZEVEDO** e **GUILHERME IVO**, nos trazem a tradução para o português do texto de ROMAIN ROLLAND, **A CINTILAÇÃO DE ESPINOSA**, publicado somente na língua bengali, na revista asiática PRABASI em 1926.

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

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

## SPINOZA AND THE PARADOX OF POLITICAL FREEDOM

ANDRÉ SANTOS CAMPOS\*

One of the most recurrent problems in early modern political philosophy consists in the contrast between political power and individual freedom – between the pre-eminence of sovereignty and the pre-eminence of individual rights limiting sovereignty. This contrast constitutes the ‘Paradox of Sovereignty’: it basically consists in stating that limited power is actually more powerful than unlimited power (Krasner, 1999: 3; and Holmes, 1995: 131). The contrast is between sovereignty, insofar as it is synonymous with absolute power, or rather power to do anything that is politically possible to do; and individual freedom, insofar as it is synonymous with a certain personal sphere of action inside which political powers cannot intervene.

However, this same paradox can be formulated from the other side of the dichotomy between sovereignty and individual rights. From the perspective of individual political freedom, it can be called a ‘Paradox of Freedom’ insofar as the formation of political authority depends upon a paradigm of *obedience* to someone (whether natural or artificial), in order to maintain that

very same individual freedom. The individual, in order to fully have a right of his own, must somehow be under the right of another. The argument tends to develop in the following way: Individuals are free only if they participate in the making of a political community, which requires obedience to a sovereign; the sovereign, in turn, can only be and remain a sovereign insofar as he is obeyed; and obedience is more and more assured the freer individuals are in the making of their political community. The paradox is that freedom can only be achieved by obedience, which is usually regarded as the contrary of freedom.

Nevertheless, the ‘Paradox of Freedom’ can be overcome if obedience stops being understood as synonymous with a certain absence of freedom, and if instead the relation between obedience and freedom can somehow be turned into a politically compatible one. But the moment that obedience and freedom become compatible, the element which is a necessary condition for there to be political freedom becomes exactly the same element which is usually considered a necessary condition for there to be political serfdom: obedience. How, then, is one to discern between freedom and non-freedom, between political freedom and political serfdom, if both are to be related to the same element of obedience? If two men obey one same authority, how can the one who is free be distinguished from the one who is a slave? Can

---

\* André Santos Campos, graduado em Direito e doutorado em Filosofia, é investigador integrado do Instituto de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa (Ifilnova), onde desenvolve os seus estudos nas áreas da Filosofia Política, Filosofia do Direito, Filosofia Moderna, e Ética. É autor de *Jus sive Potentia* (CFUL, 2010); *Spinoza’s Revolutions in Natural Law* (Palgrave MacMillan, 2012); *Glosas Abertas de Filosofia do Direito. Um Tronco Comum para Juristas e Filósofos* (Quid Juris, 2013). É ainda editor de *Challenges to Participation in Democracy* (Lexington Books, 2014); *Spinoza and Law* (Ashgate, 2015); e de *Spinoza: Basic Concepts* (Imprint Academic, 2015).

they be distinguished at all? Where does political freedom stand in all this?

The following argument will try to show that Spinoza tackles this problem directly in both his political treatises, and from two different viewpoints: firstly, from the viewpoint of individual freedom; and secondly, from the viewpoint of the State. Overall, both approaches in both treatises seem to end up expressing one same theoretical vision of what political freedom is, albeit through different formulations: in the *TTP*, by using four different criteria for measuring that which can be termed ‘internal obedience’ and that which can be termed political efficacy; and in the *TP*, by using the conceptual pair *sui juris* / *alterius juris* as a combination on multiple levels rather than as an exclusive opposition.<sup>1</sup>

This paper comprises four sections. The first two sections will approach freedom as it is presented in the *TTP* – first, from the viewpoint of the individual, then from the viewpoint of the State. The last two sections will approach freedom as it is presented in the *TP* – again, from the viewpoint of the individual and then from the viewpoint of the State. Ultimately, it will be made clear how Spinoza’s solution combines a set of different criteria for assessing political freedom, both from the viewpoint of the individual citizen and of the State, thus presenting a complex scale for measuring freedom in degrees.

#### **THE TWO CRITERIA OF FREEDOM FROM THE VIEWPOINT OF THE INDIVIDUAL IN THE *TTP***

Spinoza addresses the ‘Paradox of Freedom’ in the *TTP*. In chapter XVI, after having spent several pages describing the formation of

political societies and the constitutive obedience created through the individual transferences of power, he poses this question: are we thus ‘turning subjects into slaves’ (*TTP* XVI/201)? His answer will be provided in the remaining chapters. What he seems to indicate is that obedience ‘does take away liberty in some sense’ (*TTP* XVI/201), but that does not mean that obedience necessarily implies an absence (even if only a relative absence) of freedom. The only way to make obedience and freedom not only compatible, but also to make the latter somehow dependent upon the former is by considering the existence of different kinds of obedience which will be associated with different kinds of freedom or non-freedom. In other words, obedience is necessary in order to make a free citizen and also to determine whether someone is a slave. The difference between freedom and bondage, in this sense, will then be determined by the kind of obedience.

Spinoza distinguishes between different kinds of obedience twice in the *TTP*. At the beginning of chapter XVII, he makes mere factual obedience differ from a psychological acceptance of specific commandments. The distinction is between external obedience and internal obedience: the former is the mere observance through actions or omissions of that which is commanded by whomever might be in the position of authority, and is sufficient for obedience<sup>2</sup>; the latter is an ‘internal action of the mind’ through which one ‘resolves to obey every word of another wholeheartedly’ (*TTP* XVII/209), and measures the intensity of the externally observed obedience. In other words, external obedience is sufficient for obedience; internal obedience determines the

1 Translations from the *Ethics* are from Spinoza, 1994. Translations from the *Tractatus Theologico-Politicus* [*TTP*], the *Tractatus Politicus* [*TP*] and the *Correspondence* [*Ep*] are from Spinoza, 1998. References are to Spinoza, 1925, by page number (included in most modern editions). The standard abbreviations are followed.

2 ‘It is not the reason for being obedient that makes a subject, but obedience as such’ (*TTP*, XVII/209). ‘Obedience as such’ is what one could call *external obedience*.

reasons for actions or omissions. The more an individual ‘resolves to obey every word of another wholeheartedly’ because he understands the necessity of compliance with that which is commanded, the more wholeheartedly will he obey, since the command will reveal reasons for actions or omissions that are actively accepted as such by the individual. He thus might be said to participate intellectually in the normative strength of the commandment to which he obeys.

Spinoza, however, provides another distinction between different kinds of obedience in another passage earlier in chapter XVI. When he confronts the question of whether subjects become slaves because they *obey* in order to acquire *freedom*, Spinoza presents three kinds of freedom illustrated with reference to three different kinds of obedience: that of the slave; that of the child; and that of the political subject. What distinguishes one from the other is their reasons for acting according to another’s commands. What distinguishes them is the different nature of their internal obedience. The slave obeys every word of his master only in view of what is advantageous to the master; the child obeys every word of his parents in view of what is advantageous to him, albeit only the parents know what is more advantageous to their children; and the political subject obeys every word of the sovereign in view of what is ‘useful for the community and consequently also for himself’ (*TTP XVI/201*). Moreover, Spinoza adds that

Anyone who is guided by their own pleasure in this way and cannot see or do what is good for them, is him or herself very much a slave. The only [genuinely] free person is one who lives with his entire mind guided solely by reason. (*TTP XVI/201*).

What these two passages show is that there are two main criteria for determining the political freedom of individuals whenever they

obey: the *epistemological criterion*, according to which an individual is free to the extent that he is guided by reason, and he is a slave to the extent that he is guided by passions; and the *criterion of usefulness*, according to which the individual who obeys another only to the advantage of another does not have the same freedom as that of the individual who obeys another to his own advantage, who in turn does not have the same freedom as that of the individual who obeys another to the advantage of his community and consequently of himself. Both criteria are used in order to infer the kind of internal obedience: external obedience is sufficient in order to produce a subject; but the freedom of the subject can only be determined when these two criteria measure the intensity of his internal obedience.

These two criteria for assessing political freedom from the viewpoint of the individual begin to show Spinoza’s original contribution to solving both political paradoxes – the ‘paradox of sovereignty’ and the ‘paradox of freedom’. The *epistemological criterion* is the one which establishes the conceptual framework of the very notion of freedom because it is the only one that allows the identification of freedom even when there is no obedience at all. When Spinoza claims that acting on obedience ‘does take away liberty in some sense’, he is referring here mainly to an epistemological freedom, since the human individual who is guided by reason (the wise man) knows things in their necessary, rather than contingent, connections, and therefore does not need to be compelled to follow a certain external statement of necessity. That is why Spinoza describes him as living ‘above the law’ [*supra legem*]<sup>3</sup>. In a community composed solely by wise men, there is no need for obedience since laws are nothing but imaginative constructs of what should be deemed necessary (Campos, 2012: 53-67), and

<sup>3</sup> *Ep.* 19/810, a letter dated from 1665, the year in which Spinoza supposedly began working on the *TTP*. In Jacqueline Lagrée’s words, one could say that Spinoza’s wise man is able to overcome the normative realm only through cognitive activities. Cf. Lagrée, 2004 : 192-4.

Love of God is not obedience ... Obedience ... concerns the will of someone who commands, not the necessity and truth of a thing. (*TTP* XVI, annotation 34/ 272).

The problem is that such communities composed exclusively by wise men are apolitical, and are nowhere to be found except in men's imaginations. In fact, political communities are composed mainly of men who are guided by their passions, and wise men live also in such communities. That is why the problem of obedience is relevant also to the wise man. And in this political context shared by both the man who is guided by passions alone and the man who is guided by reason, the *epistemological criterion* is insufficient in order to distinguish between different kinds of internal obedience. This is the point at which the *criterion of usefulness* is added to the *epistemological criterion* in order to produce an original theory of political freedom.

These two criteria function together in order to distinguish between several different degrees of internal obedience. This was not possible when simply measuring external obedience, since it can only be determined in an 'all-or-nothing' fashion rather than according to a scale of different kinds of obedience. Thus, a first glance at those different degrees of obedience might also be regarded, from the viewpoint of the individual, as a scale of different degrees of freedom. A provisional scale might be presented thus:

- (1) The wise man living in a community of wise men (apolitical freedom);
- (2) The subject guided by reason;
- (3) The subject guided by passions;
- (4) The child;
- (5) The slave.

Slavery, in this sense, is not necessarily a conceptual space of non-freedom (synonymous

with bondage), since the two criteria of freedom are necessarily complements rather than alternatives to one another. If the slave leads himself by reason rather than by passions, he can be considered freer (or rather, less bound) than the slave who is guided by passions. Hence, each criterion cannot function in an 'all-or-nothing' fashion, but they are always functioning together in order to produce a scale of different kinds of obedience that is also a scale of different degrees of individual freedom.

A new problem arises, though, which can be traced to Epictetus's famous dilemma: who is the freest man? The slave who guides himself by reason, or the master who is led by the passions? If the *epistemological criterion* takes precedence over the *criterion of usefulness*, then freedom is firstly epistemological and only secondarily political. The wise man guiding himself by reason would be freer whether he lived in the most oppressive of tyrannies or in the most amicable democracy. Epictetus's dilemma would be easy to solve: the rational man would always be freer than the one guided by passions, no matter to whom their actions are directly advantageous. Overall, a Socrates under arrest would always be freer than a passionate politician.

However, if this is the case, the provisional scale of obedience is completely wrong, since the slave guiding himself by reason is freer than the subject guided by the passions. But, if so, what is the status of freedom in politics? In what way can a Socrates under arrest be said to be *politically freer* than a passionate politician? There seem to be several reasons why the simple *epistemological criterion* is insufficient in a political context. Firstly, this is because reducing freedom to a measure of rationality would remove from Spinoza's philosophy any political sense of freedom, which contradicts

the *TTP*'s main point of demonstrating that an absence of freedom to philosophize threatens any State's peace and prosperity. Secondly, it is because mere rational knowledge (specifically, knowledge of what is necessary in the laws) is not sufficient in early modern philosophy for deeming someone to be free, since it is also necessary that such laws cannot be made arbitrarily and also that those who obey them can somehow relate to their process of formation (also in this sense, see James, 2012: 255-258). And thirdly, because Spinoza uses freedom to characterize not only individual subjects, but also political societies (*TTP* XX/250), which implies that political freedom must be something more than mere individual knowledge. Thus, political freedom cannot simply be synonymous with reason, but must have some politically relevant dimension that requires it to be approached also from the viewpoint of the State's relations with its subjects.

#### **THE TWO CRITERIA OF FREEDOM FROM THE VIEWPOINT OF THE STATE IN THE *TTP***

Thus, both criteria for assessing political freedom from the viewpoint of the individual no longer seem sufficient to explain political freedom from the viewpoint of the State. Otherwise, what has been stated so far would not be sufficient to explain the *TTP*'s main thesis, which is included in its long title: that freedom of philosophizing can preserve the State's peace and stability, and that it is not possible to overrule it without endangering the State's peace and stability. Consequently, political freedom in the *TTP* can be fully grasped only when the two viewpoints are joined together cumulatively.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Spinoza seems to follow here Machiavelli's lead, according to which it is possible to be a free man as opposed to a slave only in a free political experience: see Machiavelli, 1996: 129-130.

From the viewpoint of the State, there will also be two criteria for assessing freedom which mirror in the politically institutional realm the two criteria applied originally to individuals. With regard to epistemology, States cannot simply be called to *know* things rationally or by intuitive science<sup>5</sup>, but they can be imputed with ideas and intelligible statements just as if they were *thinking*: these ideas are *political decisions* enacted in normative form. This is where the first criterion of freedom from the viewpoint of the State will develop: in *efficacious decision-making*.

In the *TTP*, Spinoza says clearly that freedom of thought and speech is something most advantageous to the sovereign. But this entails two points: first, that freedom of thought and speech cannot be confused with licentiousness, that is, with an absolute ability to think of everything and of expressing any opinion whatsoever, since seditious opinions to the public peace are to remain inadmissible (*TTP* XX/253-4); and secondly, that when one speaks of individual freedom for assessing a State, one is not really talking about whether sovereigns have a right (or the authority) to compel subjects to follow certain opinions or not, but rather if doing so can be beneficial or damaging to the sovereign (*TTP* XX/251). In Spinoza's own words, 'we have moved on from arguing about right, and are now discussing what is beneficial' (*TTP* XX/251). What concerns Spinoza is that absence of individual freedom is damaging in the long-run for the sovereign, since tyranny intensifies the gap between ruler and subjects, which in turn furthers the subjects' resistance to commands, which in turn weakens the sovereign, which in turn produces social tensions and conflicts that are damaging to peace

<sup>5</sup> In the opposite sense, see Lucchese, 2003; and Blom, 2007.

and political stability. The free State – the one which promotes individual freedom because that is beneficial to its power – is the one that stands in the middle of two contrary political regimes, namely absolute anarchy and absolute tyranny: it is the moderate government.

How can a State become moderate? Spinoza provides the answer in chapter XVII, following the Hebrew State's example. Moderation is achieved by limiting the power attributed to Hebrew leaders and by 'curbing the boundless licentiousness of princes' (*TTP XVII/220*). The idea lying behind this example is that unlimited power is worse and less powerful than limited power. Political power is more stable and prosperous the more it eliminates those conditions that allow arbitrariness of political decisions and the more it accepts the rule of law. Legal certainty is then a condition for a free State. The free State is the one with a moderate government in which there is predictability in decision-making. The exact opposite of a moderate State is one in which people live their whole lives in a 'continual practice of obedience', where no one can desire what is forbidden but only what is prescribed, to the point that slavery is mistaken with freedom (*TTP XVII/224*). In the moderate State, on the other hand, subjects desire only what is prescribed because what is prescribed is only what they desire in the first place. The sovereign has no arbitrariness in the moderate State, since he is limited to prescribing only what subjects are expecting him to prescribe – that is what makes his decisions efficacious. This means that a moderate government, no matter the political regime in question, is always freer than an immoderate State such as a tyranny, for instance.

Hence, political freedom will be found mostly in those States in which there is a more

willing obedience to political decisions. However, Spinoza claims in addition that 'there is nothing that people find less tolerable than to be ruled by their equals and serve them' (*TTP V/73*), which means there is always a gap between rulers and subjects and an asymmetry between ruling and obeying except when citizens believe they are following their own volitions when obeying the laws. The more transcendent-like the relation between the State and its subject is, the more men will believe that they are conforming to another's will instead of their own, which will entail that they will obey laws much less willingly. In other words, political efficacy depends mostly upon the personal generalized belief that subjects participate to some extent in the making of political decisions. This is the criterion of usefulness as it is reproduced in freedom from the viewpoint of the State, thus constituting a fourth criterion of political freedom: *political regimes with majoritarian participations*.

Spinoza proposes to equate political efficacy with individual freedom. His first step is to make the imaginary ontological gap between rulers and subjects fade away by making each individual believe that when he obeys political decisions he is obeying no one but his own will. The most effective political decisions are those laws that become mandatory because individuals are willing to obey them and accept them *qua* obligatory – that is, those in which the law-making process is somehow politically immanent. And that can only be achieved when the subjects who will obey the laws are exactly the same individuals who constitute the law-making process in the first place. In other words, the more democratic-like the State, the more efficacious it will be, since each individual subject will more actively believe to obey the laws

because it is advantageous for the public good and consequently also for himself. Nevertheless, much like what had occurred with the two criteria of political freedom from the viewpoint of the individual, the epistemological-like one will take precedence over the other. Consequently, moderation takes precedence over the specific kind of political regime when measuring a free State. For example, a moderate monarchy will still be freer than a democratic licentiousness.

#### **FREEDOM FROM THE VIEWPOINT OF THE INDIVIDUAL IN THE *TP***

From the viewpoint of the political individual, freedom in the *TP* appears mainly when the pair *sui juris/ alterius juris* is used to describe both consensual and conflictive relations between individuals. Like many other concepts proliferating in modern political theory, this pair is derived from Roman private law and imported into the public realm, in which *sui juris* is synonymous with independence and autonomy, and *alterius juris* is synonymous with dependence and heteronomy. Politically, they establish the difference between acting as one wills and being subject to the power of another; between being a citizen and a slave (Skinner, 1998: 40-42; Steinberg, 2008).

However, Spinoza's uses this pair differently. In the *TP* he says:

every man is *sui juris* to the extent that he can repel all force, take whatever vengeance he pleases for injury done to him, and, in general, live as he chooses to live. (*TP* II/9).

Overall, neither criterion of *sui juris* can actually discard a certain level of dependence and heteronomy – no one is strong enough to repel all force moved against him; vengeance is a sign of bondage to the passion of hate rather than freedom; and no one lives without imitating

someone else's affects at some point. How, then, can *sui juris* be distinguished from *alterius juris*? How can it be a lawful expression of human freedom? Spinoza develops this idea further on:

the mind is fully *sui juris* only to the extent that it can use reason aright. Indeed, since human power should be assessed by strength of mind rather than robustness of body, it follows that those in whom reason is most powerful and who are most guided thereby are most fully *sui juris*. So I call a man altogether free insofar as he is guided by reason, because it is to that extent that he is determined to action by causes that can be adequately understood solely through his own nature, even though he is necessarily determined to action by these causes. (*TP* II/11).

Spinoza says here explicitly that the mind is far more important than the body. There is no autonomy of the attribute of thought with regard to the attribute of extension, but rather a dislocation of the viewpoint from which the formation of relations is assessed. In *E2*, individuals are defined inside a context of physicalism. However, to be *sui juris* in the *TP* appears from the perspective of thought: it is primarily an *epistemological* concept for evaluating human power and only secondarily a physical concept determining what bodies can and cannot do. The mind, rather the body, is the subject for *sui juris*: the mind's understanding determines whether or not it is *sui juris*. Consequently, those three prior criteria for *sui juris* are overcome by a new more powerful criterion, which is not really opposed to the former but rather absorbs and overrules them: the one connecting *sui juris* to the guidance of reason.

Spinoza distinguishes between different degrees of understanding – imagination, reason, and intuitive science. If *sui juris* is connected to a certain kind of understanding, it must also

be expressed through different degrees. That is probably why Spinoza says those that are ‘most fully’ *sui juris* are those that are ‘most guided’ by reason. If some men are more guided by adequate ideas than others, there will also be some men that are more *sui juris* than others. It is in this point of contact between *sui juris* and rational guidance that Spinoza posits individual political freedom: an individual is free if guided by reason. *Sui juris* is synonymous with freedom only when both express adequate kinds of understanding.

How, then, is one guided by reason? By being ‘determined to action by causes that can be adequately understood solely through his own nature, even though he is necessarily determined to action by these causes’ (TP II/11). This is the description of *sui juris* as a degree for measuring human power and as a legal qualification of freedom. Actually, it is also entirely coincident with Spinoza’s conception of virtue (E4d8) and of adequate causality (E3d1). An adequate cause is that ‘whose effect can be clearly and distinctly perceived through it’ (E3d1) – it is causality regarded from the viewpoint of the understanding. In the context of natural power, the measure by which virtue, freedom, and *sui juris* can be assessed correlates with this connection between higher levels of causality and higher levels of adequate understanding. The difference between activity and passivity cannot be reduced to a difference between causing and being caused, but includes mostly the difference between adequate understanding of causality and inadequate understanding of causality.

However, an active individual is not someone who is causal whilst perceiving his own causality with exclusive self-reference. Otherwise, he would be an isolated monad, which contradicts Spinoza’s definition of the individual in the *Ethics* (E2p13def). Even the most active

of men requires the presence of an ‘other’. The active individual, who can be considered *sui juris* in this sense, is not a completely autonomous or independent individual even when he causes adequately. He is rather a ‘becoming-causal’ perceiving the true nature of that causality of which he is a part. The adequate cause does not exclude the presence of an ‘other’, but rather is the cause in which the presence of an ‘other’ can be perceived as a necessary inherence to the cause’s very nature. Consequently, virtue, freedom, action, and *sui juris* necessarily imply relations between different individuals. What they qualify is not an independent self-reference in causality, but rather the connection in human individuals between being causal and understanding their own causality’s immanence. The individual is virtuous, free, or *sui juris*, to the extent that he understands himself as an active participant in the causality that makes him an effect.

Just as there are degrees of knowledge in causality, there are also degrees of being individual *sui juris*. Thus, even the imagination (despite its inadequacy) can participate in being *sui juris*. The imagination, even if accidentally, can indeed produce some levels of human cooperation that allow individuals to ‘repel external force’ or ‘to avenge an injury’. Just as the imagination can produce some effects in the realm of politics that are similar to those that would have been produced by reason (*reasonable* effects instead of *rational* effects<sup>6</sup>), the pair *sui juris* / *alterius juris* will also include degrees in which inadequacy can be somewhat productively similar to adequacy. Since Spinoza says there are four criteria for determining whether or not an individual is *alterius juris* (TP II/10) – two of them describing physical compulsion, and

6 On the distinction between the reasonable and the rational, see Garver, 2010.

the remaining two describing bondage by fear and by hope – those common elements that fear and hope can produce, if reasonable albeit not rational, can also constitute a minimum degree of being *sui juris*.

The relation between being *sui juris* and *alterius juris* is not one of ‘this-or-that’, but rather one of degrees. In the *TTP*’s terminology, one could say that *alterius juris* refers to internal rather than external obedience. And some degrees of *alterius juris* – especially those involving politically productive passions of hope – do seem to be also a minimum degree of *sui juris*. These degrees are measured by Spinoza’s three kinds of knowledge: the more passionate men are the most bound; the more rational men are the freest. Thus, a man bound by fear is more *alterius juris* than a man bound by hope, and a man bound by hope is less *sui juris* than a man guided by reason. The pair *sui juris/ alterius juris* is not an exclusive opposition, but rather a progressive scale for measuring how powerful an individual is.<sup>7</sup>

To be under the natural right of another does not imply a sacrifice of one’s natural right. On the contrary, since there is no politics without obedience, in order for an individual to have a right of his own he will have to be under another’s natural right at some point. Since *sui juris* seems to entail always some level of heteronomy (*alterius juris*), it cannot be interpreted in the sense of Kantian autonomy or independence.<sup>8</sup> But because heteronomy seems to have different degrees, the notion of *sui juris* divides heteronomy into different degrees in

accordance to the way the latter is perceived. Hence, an individual is *sui juris* if he has a right of his own. The more powerful he is, the more *sui juris* he will be. And the more adequate understanding he has in perceiving his own causality, the freer he is.

#### **FREEDOM FROM THE VIEWPOINT OF THE STATE IN THE *TP***

If an individual’s degree of *sui juris* functions mostly as a measure for the connection between that individual’s causality and higher levels of understanding, in what sense can politics matter to it at all? If an individual is free and *sui juris* simply by obeying the law because he understands that it is in his interests to do so, then his freedom is firstly epistemological and only secondarily political. The wise man described in part V of the *Ethics* would be *sui juris* whether he lived in the most oppressive of tyrannies or in the most amicable democracy. Epictetus’s dilemma about whether the freest man is the wise slave or the ignorant master would thus be solved by Spinoza in favour of the former – a Socrates under arrest would always be more *sui juris* than a passionate politician.

Spinoza presents *sui juris* not only from the perspective of an epistemological criterion, but also from a politically oriented criterion of usefulness applicable also to States. In fact, Spinoza uses the pair *sui juris / alterius juris* in the *TP* in reference not just to individuals but also to political societies (*TP* III/12-13). Thus, *sui juris* cannot simply be synonymous with adequate causality, but must have some politically relevant dimension that requires freedom to be approached also from the viewpoint of the State’s relations with its citizens.

States cannot simply be said to understand things through the imagination, reason or

<sup>7</sup> See the clear accounts on different types of individual political freedom (the free man, the hopeful citizen-subject, the fearful citizen-subject, and the slave) in Steinberg, 2009.

<sup>8</sup> In this sense, see Uyl, 2003; and, for the opposite view, Kisner, 2011. *Sui juris* is commonly translated as ‘being one’s own master’.

intuitive science, since rigorously speaking they have no singular minds of their own. Still, Spinoza insists (in the *TP*, at least) that ‘they are guided as if by one mind’ [*una veluti mente ducuntur*]. This means that even though they have no minds of their own, what they actually make and achieve is somewhat similar (and comparable) to what human minds do. Political societies can thus be evaluated by different degrees mirroring the human mind’s different levels of understanding.

This does not imply that political societies can be measured by the levels of understanding by which their rulers know and guide their own personal minds. Much like Machiavelli, Spinoza believes that rulers’ philosophical and scientific wisdom is irrelevant to producing a successful political society, which is why he is so hostile to Plato’s ideal of a philosopher-king (*TP I/1*). In fact, political decisions are not to be evaluated according to their truthfulness or falsity but rather according to their efficacy, which is the ‘truth’ of the political thing. And efficacy is political power’s ability to conserve its own dynamic condition by being the most obeyed that it can possibly be, i.e. politically productive.

Instead, what is liable to being compared to human ways of understanding is the connection between the image of a unified political will and the social efficacy of decisions imputed to such an image. In this case, the more these political decisions are effective – that is, followed and believed to have originated in a sort of political will – the more power the State will have, which in turn requires a further empowerment of the individuals composing the multitude, which in turn strengthens that imagined political will by making its decisions more effective, and so on. There is more efficacy the more this political cycle promotes inclusion and consensus rather

than exclusion and conflict, that is, the more it expresses a practical realm of commonality in which individuals become more empowered. Consequently, insofar as political decisions convey a greater or lesser production of the common, they are more or less in accordance with reason – since reason for Spinoza is the mind’s production of common ideas (*E2P40S*) –, even if those who hold office in the State’s institutions were not guided by adequate ideas at all. This is basically the primary sense of a political *sui juris* from the viewpoint of the State: political efficacy of institutional decisions in the production and reinforcement of the common.

Even though distinct from the epistemological sense of *sui juris*, qualifying a State as *sui juris* implies certain characteristics similar to those individual ways of understanding – namely the fact that it can be expressed in different degrees and that its practical results can be ratified by reason. Just as the epistemological criterion of *sui juris* in individuals is greater to the extent that it is more adequate and rational, also the epistemological-like criterion of *sui juris* in States is greater to the extent that it is more reasonable.

States, unlike individuals, can to some extent maintain themselves with closed borders and with no external contacts at all. The fact that a State has its frontiers closed and no diplomatic or commercial relations whatsoever with other communities does not entail that it must immediately cease to exist or that it cannot be conceived at all (*TP III/12*), unlike what happens to individuals. Different generations can follow one another in a closed society, even without the need for societal external regeneration. However, if state *sui juris* designates political decisions’ efficacy in the multitude’s productive itinerary, a State will be more *sui juris* the more political

commonality it is able to help produce. The State that is more *sui juris* will be not the one that is more self-sufficient and self-regenerative (since such States will always function internationally by exclusion, and are always then threatened by the spectre of coming up against all other remaining States) but rather the one which agrees more effectively with other States to abolish the threat of war and to engage in mutual relations of cooperation.

If the greatest political power occurs in peace – that is, in ‘a virtue which comes from strength of mind’, since ‘obedience is the steadfast will to carry out orders enjoined by the general decree of the commonwealth’ (*TP* V/4) –, then it can only exist in international inclusive rather than exclusive relations, since ‘the right to make war belongs to each separate commonwealth, whereas the right to peace belongs not to a single commonwealth but to at least two’ (*TP* III/13). It is true that the more a State engages in international cooperative relations, the less it has the power to declare war unilaterally. Because it must ‘adapt itself to the common will of the allies’ (*TP* III/16), it might appear more *alterius juris* than actually *sui juris*. Thus, a State can be considered *sui juris* when it is self-sufficient and self-regenerative; however, a State’s constituent power is incremented in conditions of international peace, which can only really be achieved when other sovereign powers are taken into account, i.e. when the State is *alterius juris* to some extent. Just like an individual *sui juris*, there also seems to be a compatibility between degrees of *alterius juris* and degrees of *sui juris* in States, especially since two States are more powerful if they ‘choose to afford each other mutual help’ (*TP* III/12). The State which is more *sui juris* is not the one completely self-dependent, but rather the one

which *decides* to depend on others to some extent in order to grow even more powerful.

This extends to any type of political regime. It is not necessary for a State to adopt a specific regime in order to be *sui juris* according to the criterion of efficacy. On the contrary, *sui juris* can qualify monarchies, aristocracies and democracies alike. What the *TP* actually seems to intend is to provide the specific conditions available to these different political structures of power that allow them to become the most *sui juris* they can possibly be. For instance, a monarchy can be an effective organization of empowerment if it renews hope continuously in its citizens, thus augmenting their constant will to obey institutional decrees; or it can be a deficient way to empower individuals if it oppresses them by repeatedly inducing fear, in which case it is rather called a tyranny (which is much less *sui juris* and has a shorter lifespan than a constitutional monarchy). Much like in the *TTP*, moderate government is the key for the political conditions of freedom.

Spinoza mentions the three classic kinds of political regimes – monarchy, aristocracy, and democracy – and claims that they are the only ones available in history (*TP* I/3), despite the fact that he had spent several pages in the *TTP* describing theocracy. Spinoza believes that being *sui juris* operates in degrees even inside the broader types of political regimes, and sometimes those degrees of *sui juris* in States assume a specific terminology. A monarchical regime can, for instance, be a Hobbesian monarchy, a Hebrew theocracy, or a Spinozist constitutional monarchy. Each will represent a different degree of a monarchical state *sui juris*. What the *TP* strives to project is the most powerful structure of state *sui juris* available to the three broader types of political regimes.

It is true that the highest degrees of *sui juris* will be found in those communities in which affective interplay induces a more willing obedience to political decisions (*TP V/4*). And since ‘there is nothing that people find less tolerable than to be ruled by their equals and serve them’ (*TTP V/73*), there is always an asymmetry between ruling and obeying except when citizens believe they are following their own will when obeying the laws. The more transcendent-like the relation between the State and its citizens, the more men will believe that they are conforming to another’s will instead of their own, which entails that they will obey laws much less willingly. In other words, political efficacy depends mostly on the generalized belief that citizens participate to some extent in the making of political decisions.

Like in the *TTP*, Spinoza proposes to equate political efficacy with citizens’ empowerment. The first step is to convert the primary politically constituent affects of fear into stronger and more enduring affects of hope; that is, to make each individual citizen less *alterius juris*. The second step is to remove the image of an ontological gap between rulers and subjects by making each citizen believe that when he obeys political decisions he is obeying his own will. Efficacy depends upon the multitude’s constituent force – the less powerful the multitude, the less effective the institutional political decisions. Hence, the most effective political institutions are those which depend on the multitude’s growing empowerment. For Spinoza, democracy is then the most effective and powerful political regime.

If it is true that each type of political regime has several degrees of being *sui juris*, it must also be true that the three classic types of political regimes constitute between themselves different degrees of state *sui juris*. Insofar as the process

for political decision-making is shared by all the individuals constituting a State’s multitude, efficacy becomes more certain and political commonality more probable. In principle, then, democracies will tend to express a higher degree of *sui juris* than monarchies. However, since each type of political regime is also capable of different degrees of *sui juris*, the distinction between monarchy, aristocracy and democracy is not that clear-cut. It is possible to have a representative democracy in which participation in its actual decision-making process is very restricted and moved only by mutual fear (a democratic state *alterius juris*), and a constitutional monarchy in which participation is more willing and moved mostly by hope (a monarchical state *sui juris*); in such a case, the monarchy will be more *sui juris* than the democracy. But generally, if both have the same intensity of internal affective support, a democracy is capable of achieving more political efficacy than a monarchy, which is why it will be more *sui juris*. Just like in the *TTP*, from the viewpoint of the State, political freedom is subject to two criteria – *efficacious decision-making* and *political regimes with majoritarian participations* –, in which the former takes precedence over the latter.

#### CONCLUDING REMARKS

It is not a coincidence that Spinoza divides political regimes into a classical triptych just as he had divided the different kinds of understanding in the *Ethics* into a triptych. Both end up representing progressive levels of being *sui juris*, whether at the level of the individual or at that of the State. And despite the fact that both triptychs can to some extent be independent of one another – since a wise man can be somewhat *sui juris* in a State which is *alterius juris* –, Spinoza’s concept of *sui juris* seems to depend

upon a combination of both. Thus, individual *sui juris* cannot simply disregard entirely the social conditions in which understanding can become more adequate. So, even from the viewpoint of individual freedom, *sui juris* is not just divided into three epistemological degrees, but into several more, since these degrees must be inserted into a given political context, which in turn is also divided into degrees (political regimes) that are also divided into degrees (more or less efficacious political regimes) – just like in the *TTP*'s treatment of political freedom.

Hence, the wise slave and the ignorant master in Epictetus's dilemma are both simultaneously *sui juris* and *alterius juris*, albeit in different degrees and from different viewpoints. From the viewpoint of being *sui juris*, there is something positive in both, either in the wise slave's knowledgeable intimacy (rationality) or in the ignorant master's public participation (reasonableness).

No man is ever as *sui juris* as he can be, just as no State is ever as *sui juris* as it can be. The complex scale of freedom that combines four different criteria to two different viewpoints is merely an auxiliary tool for measuring individual freedom, starting at the bottom with the passionate man who only knows through the imagination in the most oppressive of tyrannies and culminating in the wisest man who knows through intuitive science in the most open of democracies. This is exactly what Spinoza claims in the *TTP* when he talks about different types of obedience and in the *TP* when he mentions the conceptual pair *sui juris* / *alterius juris*: both texts present a scale for measuring political freedom with the purpose of overcoming the modern paradox between freedom and obedience. The only major difference is that the *TTP* provides an explanation of the criterion of usefulness applied

to the viewpoint of individual freedom not to be found so explicitly in the *TP*, whereas the *TP* provides a much more developed explanation of political freedom from the viewpoint of the State not to be found so explicitly in the *TTP*. Ultimately, however, both treatises are complete and autonomous texts with regard to the subject of political freedom, and they both seem to express one same theoretical vision of what political freedom is.



**REFERENCES**

BLOM, Hans W. *Spinoza on Res Publica, Republics and Monarchies.* In BLOM, Hans W., LAURSEN, John Christian and SIMONUTTI, Luisa Simonutti (eds.). **Monarchisms in the Age of Enlightenment.** Toronto: University of Toronto Press, 2007. P. 19-44.

CAMPOS, Andre Santos. **Spinoza's Revolutions in Natural Law.** Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2012.

GARVER, Eugene. Why Can't We All Just Get Along: The Reasonable vs. the Rational According to Spinoza. **Political Theory** 38, p. 838-858, 2010.

HOLMES, Stephen. **Passions & Constraint. On the Theory of Liberal Democracy.** Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

JAMES, Susan. **Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics.** Oxford: Oxford University Press, 2012.

KISNER, Matthew. **Spinoza on Human Freedom.** New York: Cambridge University Press, 2011.

KRASNER, Stephen D. **Sovereignty. Organized Hypocrisy.** Princeton: Princeton University Press, 1999.

LAGRÉE, Jacqueline. **Spinoza et le débat religieux.** Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2004.

LUCCHESI, Filippo del Lucchese. *Democrazia, multitude e terzo genere di conoscenza.* In LUCCHESI, F. and MORFINO, Vittorio (eds.). **Sulla scienza intuitiva in Spinoza.** Milan: Edizioni Ghibli, 2003. P. 95-127.

MACHIAVELLI. **Discourses on Livy.** trans. Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

SKINNER, Quentin. **Liberty Before Liberalism.** Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SPINOZA. **A Spinoza Reader. The Ethics and Other Works.** Ed. and trans. Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press, 1994.

SPINOZA. **Complete Works.** Trans. Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett, 1998.

SPINOZA. **Spinoza Opera.** Ed. Carl Gebhardt, 4 volumes. Heidelberg: 1925.

STEINBERG, Justin. Spinoza on being *sui juris* and the republican conception of liberty. **History of European Ideas** 34, p. 239-249, 2008.

STEINBERG, Justin. Spinoza on Civil Liberation. **Journal of the History of Philosophy** 47, p. 35-58, 2009.

UYL, Douglas Den. Autonomous Autonomy: Spinoza on Autonomy, Perfectionism, and Politics. **Social Philosophy and Polity** 20, p. 30-69, 2003.



# A LIBERDADE EM SPINOZA

ANTONIO BAPTISTA GONÇALVES \*

## INTRODUÇÃO

**O** artigo em tela tem por objetivo desenvolver o conceito de liberdade a partir e de acordo com os ensinamentos de Spinoza. Assim poderíamos fazer o desenvolvimento da maneira tradicional, ou seja, com a visão racionalista da qual Spinoza faz parte.

No entanto, não nos parece ser esse o caminho que desejamos percorrer. De tal sorte, portanto, iremos inicialmente apresentar quem foi Spinoza, os problemas que enfrentou em especial com os religiosos.

Depois, avançaremos apresentando ainda que em breves linhas sua relação com Descartes e as ideias cartesianas nas quais se inspira para desenvolver sua própria visão do Universo de acordo com os racionalistas. Assim, avançará no modelo apresentado por Descartes, contudo, ainda não trará uma solução definitiva para a proposta dos racionalistas: matematizar o Universo.

Os problemas decorrentes da teoria de Spinoza serão enfrentados por Leibniz a quem

Spinoza trocava correspondência. Todavia, sem compreender qual a realidade enfrentada por Baruch de Spinoza e quais as novas ideias trazidas por Descartes naquela época ocasionará uma considerável dificuldade àquele que desejar compreender a negação da liberdade em Spinoza.

E, para um auxílio da problemática, traremos, também, o conceito de liberdade. Posteriormente traremos a visão de Spinoza acerca da liberdade, porém, antes de iniciarmos nosso estudo cremos ser salutar apresentar o pensador objeto de nosso estudo, Baruch Spinoza<sup>1</sup>.

## 1.0 SPINOZA

Baruch de Spinoza (1632-1677) nasceu<sup>2</sup>, viveu e morreu na Holanda, onde sua família, que era judia e procedente de Portugal, havia se refugiado da Inquisição. Educado na fé

---

1 De acordo com a tradução de seu nome podemos verificar a existência de Bento de Spinoza, Benedictus de Spinoza, Baruch de Espinosa, a fim de não criar uma grande variação em termos de sua nomenclatura, em nosso texto adotaremos de forma uniforme a designação ao pensador como Spinoza. Bento, é traduzido para o latim por "Benedictus" e para o hebraico por "Baruch".

2 No dia 24 de novembro de 1632, em Amsterdam, nasceu Baruch (ou Bento em português, ou Benedictus em latim). Nasceu marcado pelo conflito de suas origens: judeu, porque recebido na comunidade de Abraão e por receber educação rabínica; português (e com o catolicismo implícito nesse fato), porque seus pais eram emigrantes portugueses, o português sua língua materna; holandês, porque nasceu em Amsterdam, morreu em Haia e porque participou da vida política e cultural dos Países-Baixos. SPINOZA, Benedictus de. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência**. Traduções de Marilena de Souza Chauí et al. 3 ed. São Paulo: Aril Cultural, 1983, p. 7 e 8.

---

\* Advogado, Membro da Associação Brasileira dos Constitucionalistas, Pós-Doutor em Ciência da Religião pela PUC/SP, Pós-Doutor em Ciências Jurídicas pela Universidade de La Matanza. Doutor e Mestre em Filosofia do Direito pela PUC/SP, Especialista em Direitos Fundamentais pela Universidade de Coimbra, Especialista em *International Criminal Law: Terrorism's New Wars and ICL's Responses* pelo Istituto Superiore Internazionale di Scienze Criminali, Especialista em Direito Penal Econômico Europeu pela Universidade de Coimbra, Pós-Graduado em Direito Penal – Teoria dos delitos pela Universidade de Salamanca, Pós-Graduado em Direito Penal Econômico pela Fundação Getúlio Vargas – FGV, Bacharel em Direito pela Universidade Presbiteriana Mackenzie.

judaica, acabou sendo excomungado por causa das opiniões heréticas, consideradas na época, que adquiriu com o estudo da obra de Descartes (1596-1649), o fundador da filosofia moderna, que, apesar de ser francês, também viveu a maior parte de sua vida criativa na Holanda. Graças a Descartes, aos cartesianos e à liberdade intelectual que prevaleceu na República Holandesa nos anos que se seguiram à bem-sucedida revolta contra a Espanha, a Holanda do século XVII foi, durante algumas preciosas décadas, um centro de vida intelectual e a primeira sede do iluminismo<sup>3</sup>.

Spinoza não foi exatamente muito adorado ao longo de sua vida<sup>4</sup>, muito em virtude de suas ideias um tanto quanto revolucionárias para a época. O que ocasionou apenas e tão somente a publicação em vida de uma única obra anonimamente, em 1670, o Tratado teológico-político. Obra esta, que dentre outras coisas, faz uma exegese crítico-histórica da Bíblia, no sentido de demonstrar os argumentos advindos da tradição dos judeus, povo, que, desde a Diáspora, luta por um Estado judeu. Spinoza demonstra que o Estado judeu antigo foi fundado sob leis advindas da imaginação de seus profetas e que deu uma resposta histórica, e não universal.

Spinoza não conseguiu se destacar economicamente através de sua produção literária e, portanto, para garantir sua sobrevivência trabalhou com lapidação de instrumentos de ótica. Dentre seus problemas e conflitos podemos salientar as desavenças com a comunidade judaica, mas também foi odiado por católicos e protestantes.

3 SCRUTON, Roger. **Espinoza**. Tradução Angélica Elisabeth Könke. São Paulo: UNESP, 2000, p. 5.

4 Segundo Scruton, foi excomungado da Igreja Católica, perseguido por judeus, e passou maior parte de sua vida recluso, em estudos abrangentes, assim como os filósofos de sua época, perpassando de filosofia à matemática e ciências físicas.

Paolo Cristofolini<sup>5</sup> acerca da vida de Spinoza:

Bento de Spinoza (Baruch em hebraico, Benedictus em suas obras latinas) nasceu em Amsterdam em 1632, numa família de judeus de origem portuguesa. Banido da comunidade judaica em 1656 por um *herem* (decreto de exclusão) que o condenava pela impiedade de suas ideias e de seu comportamento, ele viveu desde então de maneira modesta, misturando a lapidação de instrumentos de ótica e a atividade especulativa de pesquisa da verdade<sup>6</sup>.

Sobre seu conflito com a comunidade judaica destacamos a carta de sua expulsão, datada de 6 de agosto de 1656 um anátema lido na Sinagoga de Amsterdam contra Spinoza:

Os Senhores do conselho espiritual fazem saber a vós que, estando há muito cientes dos ímpios sentimentos e palavras de Baruch Spinoza, empenharam-se, em várias ocasiões e mediante promessas, em afastá-lo de sua conduta perniciosa. Todavia, como nada puderam conseguir com ele e, antes, pelo contrário, tendo a cada dia uma experiência maior dos erros pavorosos que ele manifestava em palavras e atos, e de suas vergonhosas afirmações – em prova do que tiveram testemunhas fidedignas, que na presença dele prestaram seu depoimento e o fizeram compreender tudo isso –, resolveram, na presença dos rabinos e com sua concordância,

5 In PRADEAU, Jean-François (org.). **História da Filosofia**. Tradução de James Bastos Arêas e Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 233.

6 Spinoza levou, portanto, uma existência discreta, sem por isso se isolar do mundo: ele teve, de fato, como correspondentes os filósofos Tschirnhaus (1651-1708) e Leibniz (1646-1716), assim como célebres eruditos, principalmente Robert Boyle (1627-1691) e o secretário da Royal Society de Londres, Henri Oldenburg (1618-1677). Ele consagrou os últimos anos de sua vida à redação e ao término de sua obra-prima filosófica, a *Ética*, assim como ao *Tratado político*, cuja redação foi interrompida por sua morte, em 1677. In PRADEAU, Jean-François (org.). **História da Filosofia**. Tradução de James Bastos Arêas e Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 233.

proferir esta sentença de excomunhão contra o referido Spinoza e expulsá-lo do povo de Israel nos termos do seguinte anátema: conforme o julgamento dos anjos e dos santos, nós com plena aprovação do tribunal espiritual e com o consentimento de todas as sagradas comunidades, na presença dos santos Livros, com os seiscentos e treze preceitos nele contidos, banimos, expulsamos, condenamos e maldizemos Baruch Spinoza, com a maldição que Josué lançou sobre Jericó, com a maldição que Elias proferiu contra as crianças, e com todas as maldições que estão escritas no Livro da Lei. Maldito seja ele de dia e maldito seja de noite. Maldito seja ele ao dormir e maldito seja ao levantar. Maldito seja ele ao sair e maldito seja ele ao entrar. Que o Altíssimo jamais o perdoe. Que o Altíssimo faça arderem sobre esse homem Sua ira e Seu desfavor, e que lance sobre ele todas as maldições escritas no Livro da Lei. Que seu nome seja destruído sob os céus e que, para sua desgraça, ele seja separado de todas as tribos de Israel, com tudo o que é amaldiçoado no Livro da Lei. Mas vós, que sois fiéis ao Senhor vosso Deus, nós vos saudamos nesse dia. Certificai-vos de que nenhum de vós lhe conceda nenhum favor; que nenhum de vós permaneça sob o mesmo teto que ele; que ninguém fique a uma distância de menos de quatro côvados dele, e que ninguém leia nada que ele tenha escrito ou transcrito<sup>7</sup>.

Spinoza despertou a fúria dos religiosos por, dentre outras coisas, destacar negativamente a Bíblia<sup>8</sup> e também, como vimos por afrontar a

comunidade judaica<sup>9</sup>, aqui traremos um trecho das afirmações de Spinoza:

Na Escritura, efectivamente, narram-se muitas coisas como reais, e assim eram consideradas, muito embora não passassem de visões e coisas imaginárias. Diz-se, por exemplo, que Deus (o Ser supremo) desceu do céu (Êxodo, cap. XIX, e Deut. Cap. V, 19) e que o monte Sinai fumegava porque Deus tinha descido sobre ele circundado de fogo, ou que Elias subiu ao céu num carro de fogo puxado por cavalos igualmente de fogo, tudo coisas que certamente não passaram de imagens adaptadas às opiniões daqueles que no-las contaram tal como elas lhe

---

poeticamente ou relatadas segundo opiniões e preconceitos do autor. Podemos estar absolutamente certos de que todo acontecimento verdadeiramente descrito nas escrituras forçosamente se verificou, como tudo mais, segundo as Leis Naturais; e se há, ali, algo escrito que se possa provar em termos estabelecidos e que contradiz a ordem da natureza ou dela se deriva, devemos acreditar que foi introduzido subrepticamente nos escritos sagrados por mãos irreligiosas; pois o que quer que seja contrário à natureza é contrário à razão, e o que quer que seja contrário à razão é absurdo". SPINOZA, **Tratado Teológico-político**. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

9 Apenas um dos exemplos que resultaram da não admiração de Spinoza por parte dos religiosos: Os judeus gozavam, na República Holandesa, de liberdade religiosa, que lhes era negada em outras partes do mundo cristão; mas essa liberdade podia ser-lhes retirada se não cumprissem o acordo que possibilitava a permanência deles. Em função disso, Saul Monteiro convoca Espinosa e lhe pede que abandone suas críticas referentes aos ensinamentos da sinagoga, mas este se mostra convencido de que a razão está do seu lado e não retrocede. Então, os chefes da sinagoga oferecem a Espinosa uma pensão anual de mil gulden para que se cale. Mas isso era impossível para um genuíno filósofo, e Espinosa responde com um opúsculo: "Apologia para justificar a ruptura com a sinagoga". O herem foi a resposta oficial dos chefes da comunidade judaica, o qual fora proferido em 27 de julho de 1656. Com esse ato, Espinosa era banido da sinagoga. A sentença assinada por Saul Morteira assim dizia: "Excomungamos, expulsamos, execramos e maldizemos Baruch de Espinosa, ninguém deve dirigir-lhe a palavra ou prestar-lhe qualquer serviço ou ler seus escritos ou chegar a quatro côvados de distância dele". Morteira comparece perante as autoridades de Amsterdã, notifica as das acusações e do "herem" e pede a expulsão de Espinosa da cidade. REZENDE, Wander Ferreira. **A liberdade em Espinoza**. Tese de Mestrado em Filosofia. Rio Grande do Norte: Universidade do Rio Grande do Norte, 2006, p. 15 e 16.

7 FISCHER, Kuno et al. **Estudos sobre Spinoza**. Tradução Eliana Aguiar, Estela dos Santos Abreu, Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 34.

8 "Quando, portanto, a Bíblia diz que a terra é árida por causa dos pecados dos homens ou que os cegos se curam pela fé, não lhe devemos dar mais atenção do que quando diz que Deus se enfurece com os pecados dos homens, que está triste, que se arrepende do bem que prometeu ou fez, ou que, vendo um sinal, se lembra de algo que havia prometido; essas expressões e outras semelhantes são lançadas

apareceram, isto é, como realidades. Quem quer que saiba alguma coisa que mais do que vulgo sabe que Deus não tem direita nem esquerda, que não se move nem permanece imóvel, que não está num determinado lugar, mas que é absolutamente infinito e contém em si todas as perfeições<sup>10</sup>.

Ainda acerca das críticas de Spinoza sobre a Bíblia, Paolo Cristofolini:

O *Tratado teológico-político* é uma das obras que marcaram a grande virada moderna da crítica. Desse ponto de vista, depois de ter longamente demonstrado que os textos transmitidos pela Bíblia são truncados, falsificados, alterados e incoerentes, Spinoza conclui disso também que a lei divina universal ensinada pela Escritura não nos chegou sem corrupção<sup>11</sup>.

Spinoza cultivou vários problemas com os religiosos, como vimos, e no que tange à liberdade apresentaremos o cerne dessas desavenças. No entanto, inicialmente podemos destacar que a visão de Deus e do homem dada pelos religiosos contrastava com o modelo desenvolvido pelos racionalistas, dentre os quais Spinoza faz parte<sup>12</sup>, assim, é consequência Spinoza negar muito dos ensinamentos religiosos, em especial a parte relativa aos milagres e acontecimentos não explicáveis cientificamente que aparecem na Bíblia.

E ao negar a veracidade destes Spinoza ratifica sua posição como racionalista, mas, evidentemente, ganha uma antipatia generalizada dos religiosos.

## 2.0 INFLUÊNCIA DE DESCARTES NA OBRA DE SPINOZA

Descartes, apesar de francês de nascimento, viveu boa parte de sua vida na Holanda e foi contemporâneo de Spinoza. Por ter vivido naquele País é natural que o cartesianismo tenha causado mais repercussão por lá, mas a teoria se dissemina na França:

É na Holanda, jovem república cuja liberdade a torna centro de convergência da intelectualidade da época e que serve de residência a Descartes por boa parte de sua vida, que o cartesianismo mais rumor provoca. Aí, diversamente da França terra natal do filósofo, onde a doutrina dissemina-se à margem das universidades e escolas, sendo discutida nas casas de nobres interessados nos rumos dos novos tempos e mais ou menos acolhida por algumas ordens religiosas, o cartesianismo logo seguiu as vias da institucionalização<sup>13</sup>.

Como demonstrado no começo desse artigo Spinoza mantinha comunicação com Leibniz. E com Descartes no mesmo local de sua moradia Spinoza manteve contato estreito com os ideais do cartesianismo<sup>14</sup> e, nessa esteira, em 1663 lança em Amsterdam uma exposição do que entende ser o sistema cartesiano com o título: Partes I e II dos Princípios da Filosofia de René Descartes demonstradas à maneira geométrica<sup>15</sup>.

13 SANTIAGO, Homero. **Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos Princípios da Filosofia Cartesiana**. São Paulo: FAPESP, 2004, p. 9.

14 À época, o cartesianismo estava na ordem do dia, não faltavam explicações, cursos, refutações, sobretudo na Holanda, e se os PPC de fato mereciam algum destaque, quer dizer, mereciam serem lidos, isso justifica-se por sua dupla novidade, que depois de algumas explicações podemos reduzir a duas palavras: *geometrização e fidelidade*, expor geometricamente o cartesianismo, manter-se a ele fiel, sem dar azo à polêmica. SANTIAGO, Homero. **Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos Princípios da Filosofia Cartesiana**. São Paulo: FAPESP, 2004, p. 13.

15 A obra nasceu de aulas a um jovem universitário comensal de Espinosa a quem este prometera e cumprira o ensino da física cartesiana, o que se deu maiormente por uma explicação da segunda parte dos Princípios. Por insistência de amigos, o filósofo preparou uma parte inicial com a exposição da metafísica de Descartes e

10 SPINOSA, Baruch de. **Tratado Teológico-Político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Imprensa Nacional, p. 201.

11 In PRADEAU, Jean-François (org.). **História da Filosofia**. Tradução de James Bastos Arêas e Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 237.

12 De acordo com André Martins em sua obra Spinoza & Nietzsche, Spinoza insurge para renunciar à ideia de um Deus-Rei transcendente que perpetua até então na ontologia tradicional, trata-se de desmistificar o que acredita ser um pensamento de ficção ignorante.

Importante localizar temporalmente e espacialmente os expoentes do racionalismo para poder compreender como que a teoria racionalista evoluiu e quais os motivos que causaram tantas reações. Descartes foi importante pela introdução e inserção de uma nova visão de mundo, na qual a matemática era determinante, o que resultou em uma geometrização do Universo.

No entanto, o cartesianismo possui problemas não saneáveis por Descartes que serão observados pelos demais racionalistas como Spinoza e depois por Leibniz que, evidentemente, são influenciados pelo cartesianismo, contudo, desviam o caminho para outra direção diferente de Descartes.

Sobre a influência do cartesianismo em Spinoza, Hadi Rizk:

O aparecimento da física matemática de Galileu e as vivas discussões levantadas, em meados do século, pela interpretação que Descartes lhes dá. Pode-se lembrar principalmente os temas do método e das ideias claras e distintas, do mecanismo e da metafísica necessária para fundamentar a ordem do saber bem como o significado da realidade humana como união substancial do espírito e do corpo. O *cogito*, Deus e a liberdade<sup>16</sup>.

Spinoza pode ser considerado um racionalista e teve muita influência de Descartes em seu pensamento. Contudo, Descartes representa o início do racionalismo, mas não é o projeto bem acabado e definido do racionalismo, assim, este se modifica e aperfeiçoa com a visão e contribuição, dentre outros, de Spinoza e de Leibniz.

---

entregou a Luís Meyer o cargo da edição e redação de um prefácio; ficando então o livro composto por duas partes completas, o início da terceira incompleta, e o apêndice sobre temas escolásticos. Seu objetivo primeiro, anunciado pelo título e sobre o que insiste o prefácio, é a exposição dos princípios da filosofia segundo a maneira geométrica. SANTIAGO, Homero. **Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos Princípios da Filosofia Cartesiana.** São Paulo: FAPESP, 2004, p. 11. 16 RIZK, Hadi. **Compreender Spinoza.** Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 12.

De tal sorte, como veremos, a visão de liberdade, bem como de essência não é igual na obra de Descartes e na de Spinoza. É notória a influência do primeiro sobre o segundo, porém, Spinoza avança em questões não tratadas por Descartes.

### 3.0 O QUE É LIBERDADE

Para avançarmos na análise proposta a fim de saber qual é a liberdade em Spinoza, importante será determinar, primeiramente o que vem a ser liberdade, em seu sentido mais abrangente e relacionado com o indivíduo e o convívio em sociedade.

Liberdade. Do latim *libertas*, de *liber* (livre), indicando genericamente a *condição de livre* ou *estado de livre*<sup>17</sup>, significa, no conceito jurídico, a faculdade ou o poder outorgado à pessoa para que possa agir segundo sua própria determinação, respeitadas, no entanto, as regras legais instituídas.

---

17 Historicamente, a concepção de que os seres humanos são livres e, por conseguinte, responsáveis pelos seus atos voluntários, surgiu durante o chamado período axial. Antes dele, prevalecia a convicção de que as forças sobrenaturais decidiam, em última instância, o destino da vida humana. A divindade estaria na origem de nossas boas ou más ações. A criação da filosofia ética na Grécia, como lembrado, partiu do postulado fundamental da liberdade de cada indivíduo e, em consequência, da irrecusável responsabilidade de cada qual na condução de sua vida. No plano político, contudo, como também foi assinalado, gregos e romanos consideravam que a liberdade dizia respeito, unicamente, à vida coletiva: ela existia para o povo em seu conjunto, diante de outros povos, não para os indivíduos em relação à *pólis*. Sob esse aspecto, portanto, ela se apresentava como o direito de participação ativa na vida política. Para os modernos, ao contrário, a liberdade foi redescoberta e afirmada, no século XVIII, como um *status* de independência do indivíduo, defesa da vida íntima ou particular contra a indevida interferência dos poderes constituídos, sejam eles políticos ou religiosos. Logo em seguida, porém, já na primeira metade do século XIX no Ocidente, a destruição, pelo capitalismo industrial, das antigas estruturas sociais, engendrando a nova servidão da classe operária, fez ver a importância de defender a liberdade coletiva da classe da classe trabalhadora, frente ao poder econômico irrefreado dos empresários. COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno.** 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 538.

A liberdade, pois, exprime a faculdade de se fazer ou não fazer o que se quer, de pensar como se entende, de ir e vir a qualquer atividade, tudo conforme a livre determinação da pessoa, quando não haja regra proibitiva para a prática do ato ou não se institua princípio restritivo ao exercício da atividade<sup>18</sup>.

Em geral, a liberdade é associada a um indivíduo:

1. Grau de independência legítimo que um cidadão, um povo ou uma nação elege como valor supremo, como ideal (a justiça em termos absolutos é contrária à 1). 2. Conjunto de direitos reconhecidos ao indivíduo, considerado isoladamente ou em grupo, em face da autoridade política e perante o Estado; poder que tem o cidadão de exercer a sua vontade dentro dos limites que lhe faculta a lei<sup>19</sup>.

Nessa esteira temos o conceito de Marilena Chauí:

*Liberdade* significa que todo cidadão tem o direito de expor em público seus interesses e suas opiniões, vê-los debatidos pelos demais e aprovados ou rejeitados pela maioria, devendo acatar a decisão tomada publicamente<sup>20</sup>.

Philip Petit também relaciona a liberdade com o indivíduo:

A teoria da liberdade, como controle racional, pode ser ampliada à pessoa livre. O que ela diz nessa área é que a pessoa será livre quando, e só quando, ela relaciona-se com outras pessoas, de uma maneira tal que ela retenha o controle racional sobre suas ações. A pessoa que está no comando racional de suas ações, e mais ninguém, tem controle sobre o próprio comportamento e é exatamente isso que significa ser uma pessoa livre.

É inteiramente plausível dizer que a liberdade de uma pessoa em relação a outras

envolve, nada mais, nada menos, a retenção de um certo tipo de controle básico<sup>21</sup>.

Predicar liberdade de um agente, em particular, de alguma coisa que o agente fez, é sugerir que ao menos três diferentes tipos de coisas acontecem (O'Leary-Hawthorne, Petit, 1996). A primeira é que o agente pode ser diretamente responsabilizado por aquilo que fez, mas se a ação foi livre, então não tem como pensar em responsabilizar o agente pela resposta que ele deveria ter dado. A segunda é que a ação escolhida livremente é uma ação que o agente pode possuir, pensando: isto aqui carrega a minha assinatura, isto sou *eu*. E a terceira é que a escolha do agente não foi totalmente determinada por uma certa gama de antecedentes, não foi totalmente determinada, por exemplo, por uma sugestão hipnótica ou um complexo inconsciente de condicionamento infantil.

Qualquer descrição do conceito de liberdade deve levar em conta essas conotações de responsabilidade, posse e subdeterminação e perguntar qual delas, se existir alguma, é a maior determinante básica da forma que aplicamos o conceito<sup>22</sup>.

Amartya Sen e a importância da liberdade:

A valorização da liberdade tem sido um campo de batalha há séculos, de fato, milênios, e ela tem partidários e entusiastas, bem como críticos e severos detratores. (...) A liberdade é valiosa por pelo menos duas razões diferentes. Em primeiro lugar, mais liberdade nos dá mais oportunidade de buscar nossos objetivos – tudo aquilo que valorizamos. Ela ajuda, por exemplo, em nossa aptidão para decidir viver como gostaríamos e para promover os fins que quisermos fazer avançar. Esse aspecto da liberdade está relacionado com nossa destreza para realizar o que valorizamos, não importando qual é o processo através do qual essa realização acontece. Em segundo lugar, podemos atribuir importância ao próprio processo de escolha. Podemos, por exemplo, ter certeza de que não estamos sendo forçados a algo por causa de restrições impostas por outros<sup>23</sup>.

Por fim, Fábio Konder Comparato:

A verdadeira liberdade não é uma situação de isolamento, mas, bem ao contrário, o inter-

18 SILVA, De Plácido e. **Vocabulário Jurídico**. Atualizadores Nagib Slaibi Filho e Priscila Pereira Vasques Gomes. 29 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2012, p. 843.

19 **DICIONÁRIO HOUISS DA LÍNGUA PORTUGUESA**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009, p. 1752.

20 CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. 13 ed. São Paulo: Ática, 2006, p. 405.

21 PETIT, Philip. **Teoria da Liberdade**. Trad. Renato Sérgio Pupo Maciel. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p. 61 e 62.

22 PETIT, Philip. **Teoria da Liberdade**. Trad. Renato Sérgio Pupo Maciel. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p. 9 e 10.

23 SEN, Amartya. **A ideia de Justiça**. Trad. Denise Bottman e Ricardo Dinelli Mendes. São Paulo: Companhia das letras, 2011, p. 261 a 263.

relacionamento de pessoas ou povos, que se reconhecem reciprocamente dependentes, em situação de igualdade de direitos e de deveres<sup>24</sup>.

De posse do que vem a ser liberdade e qual a sua importância para o indivíduo e para a sociedade, agora, podemos apresentar como Spinoza relaciona a liberdade com o indivíduo.

#### 4.0 A LIBERDADE EM SPINOZA

Não há liberdade em Spinoza e, para entender o que motiva tal afirmação, necessário será apresentar a noção de alma, corpo e substância, para os racionalistas, em especial Descartes e Spinoza. E, ao fazê-lo já traremos as diferenças de segundo para com a visão do primeiro e, posteriormente o racionalismo.

##### CONCEITO DE DESCARTES<sup>25</sup>:

Subordinação à vontade (se sobrepõe a razão) de Deus;

O que define o juízo<sup>26</sup> é a vontade<sup>27</sup>;

24 COMPARATO, Fábio Konder. **Ética – Direito, moral e religião no mundo moderno**. 2 ed. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p. 537.

25 Que essência do corpo, segundo Descartes, é a extensão, todo mundo “sabe”; que isso possibilita a aplicação da geometria à física e, mais ainda, conduz à formulação de uma física estritamente geométrica. PORTA, Mario Ariel González. **A filosofia a partir de seus problemas**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 62.

26 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. DESCARTES, René. **Princípios de Filosofia**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002, p. 53.

27 “Que haja liberdade em nossa vontade, e que, a nosso arbítrio, possamos assentir ou não assentir a muitas coisas é a tal ponto manifesto que deve ser enumerado entre as mais primeiras e comuns noções que nos são inatas. E isso ficou patente no mais alto grau um pouco antes, quando empenhando-nos em duvidar de todas as coisas, chegamos ao ponto de fingir que algum poderosíssimo autor de nossa origem se esforçava por nos enganar de todas as maneiras. Apesar disso, experimentávamos, com efeito, existir em nós essa liberdade (...) que podíamos nos abster de crer naquelas coisas que não eram inteiramente certas e averiguadas. Nem pode existir coisa alguma mais conhecida por si e mais bem

O que é verdadeiro ou falso (inclusive em razões matemáticas da vontade de Deus (se Deus quisesse que  $2+2=5$ , por exemplo, então assim seria). Para Descartes o método da filosofia deve seguir o método matemático, isto é, assumir o sistema axiomático, conceito este levado muito a sério por Spinoza, contudo não é aplicável no que tange à adoração ao divino.

##### CONCEITO DE SPINOZA:

Alma e corpo: duas substâncias que podem existir independentemente uma da outra, mas a existência delas depende de Deus que seria a prioridade para Spinoza (única substância é Deus<sup>28</sup>). E para alma e corpo, em Spinoza, são atributos da única substância absoluta, isto é, Deus e possui além de alma e corpo uma infinidade de atributos que não conhecemos. Com isso, a vinculação da relação alma e corpo em Descartes se resolve (o que era extenso não era pensante e vice-versa).

Para Spinoza todo ser que não é Deus depende Dele para ser criado e subsistir<sup>29</sup>. Spinoza é um racionalista, todavia, não concorda com o dualismo de Descartes<sup>30</sup>. A noção de alma como

discernida do que as coisas que naquele momento pareciam não ser duvidosas”. DESCARTES, René. **Princípios de Filosofia**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002, p. 57.

28 Deus é um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 13.

29 Se Deus é Substância, Essência e Potência de tudo ao redor, incluindo de si mesmo, nada pode existir sem ele, livre de sua influência, pois na hipótese de sua ausência não se teria substância e como é impossível algo existir sem ela, nada pode existir além da natureza divina. SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

30 Para Descartes existem duas substâncias: a alma e o corpo e foi ele que definiu uma diferenciação entre corpo e alma. Um corpo, a matéria (redução forma o conceito moderno de matéria) não é mais algo que ocupa um lugar no espaço, o corpo se esgota em suas propriedades geométricas (largura, altura, profundidade). Assim, o corpo é objeto da física enquanto redução dos valores geométricos. Já alma de um é numericamente diferente de outra já para os corpos a diferença se processa de acordo

pensamento é uma visão tipicamente cartesiana, o que não significa que a alma e seu estudo não tenham tido outra visão anteriormente, como fora, por exemplo, em Aristóteles.

O racionalismo pós Descartes descarta o dualismo cartesiano, assim, se busca uma explicação mais satisfatória da relação entre corpo e alma. O problema surge em dar conta da individualidade da alma e, inclusive, a individualidade de Deus (não no sentido cristão ou judaico). Afinal, se Ele está presente em tudo, logo não pode ser uma pessoa e fazer parte do Universo, ou melhor, como criou o mesmo não pode, ao mesmo tempo, estar dentro e fora do próprio Universo. O corpo, propriamente dito em Deus, é o Universo.

Não há, em Spinoza, uma distinção entre Deus e o todo, porque Deus está em tudo<sup>31</sup> (onipresente); Deus está em todas as coisas<sup>32</sup> e, com isso, uma crítica de localizar Deus no pensamento como um ente vinculado ao ser humano e demais conceitos religiosos entre Deus e o homem.

---

com a variação das propriedades geométricas (o modo como o corpo aparece).

31 Spinoza retoma certos termos clássicos da ontologia e da metafísica (Deus, substância, atributos, modos), não lhes atribui necessariamente um sentido tradicional. Por exemplo, Spinoza segue Descartes (mas não Aristóteles) no que se refere à noção de substância. Em compensação, seu Deus não é em nada cartesiano; não é o Criador transcendente, mas a própria natureza; é o famoso *Deus sive natura*: Deus, ou seja, (é a mesma coisa) a natureza. HUISMAN, Denis. **Dicionário de Obras Filosóficas**. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 211.

32 Se é verdade que toda coisa tem o ser em Deus – “Deus não é somente causa eficiente da existência das coisas, mas também da essência delas” (Ética I, prop. 25) – Deus, no entanto, não tem nem a mesma essência nem a mesma existência que as coisas. A potência de Deus é eterna, pois Deus é um ser incriado, cuja existência provém só de sua essência, ao passo que a existência das coisas naturais não decorre somente de sua essência, que, como já dissemos, não basta para fazer as coisas existirem. Assim a eternidade de Deus significa que seu ser escapa do tempo, da mudança, de tudo o que acontece a uma razão de outras coisas que não dela mesma. RIZK, Hadi. **Compreender Spinoza**. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 21.

Assim, o conceito de liberdade teve uma nova interpretação com os racionalistas, em especial com Spinoza. Sobre o tema Jordino Marques:

Não podemos nunca deixar de ver a liberdade no século XVII como um tema sempre recorrente de diferentes matizes e tonalidades como em Leibniz, Espinosa e em Descartes. O século XVII traz em seu bojo a reflexão sobre a liberdade como consequência do novo modelo de explicação que o racionalismo impôs à reflexão<sup>33</sup>.

Ainda sobre a questão da liberdade Nicola Abbagnano:

Negar que o homem como tal é livre e afirmar que ele é livre enquanto manifestação da autodeterminação cósmica ou divina são a mesma coisa. Tudo fica muito claro na formulação de Espinoza: “diz-se que é livre o que existe só pela necessidade de sua natureza e é determinado a agir por si só, enquanto é necessário ou coagido aquilo que é induzido a existir e a agir por uma outra coisa, segundo uma razão exata e determinada”. Nesse sentido só Deus é livre<sup>34</sup>, pois só Ele age com base nas leis de sua natureza e sem ser obrigado por ninguém, ao passo que o homem, como qualquer outra coisa, é determinado pela necessidade divina da natureza divina e pode julgar-se livre somente por ignorar as causas de suas volições e de seus desejos<sup>35</sup>.

De tal sorte que se o que existe é Deus, este é a única substância<sup>36</sup>, então tudo é

---

33 MARQUES, Jordino. **A liberdade no tratado das paixões de Descartes**. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 269-284, jan.-dez. 2002, p. 269.

34 Para a visão de Espinoza existe uma e somente uma substância, e que esta única substância é Deus, isto é, é um modo de Deus e, como tal, é dependente Dele. SCRUTON, Roger. **Espinoza**. Tradução Angélica Elisabeth Könke. São Paulo: UNESP, 2000, p. 15.

35 ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução Alfredo Bosi. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 702.

36 Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância. Como Deus é um ente absolutamente infinito, do qual nenhum atributo que exprima a essência de uma substância pode ser negado, e como ele existe necessariamente, se existisse alguma substância além de Deus, ela deveria ser explicada por algum atributo de Deus e existiriam, assim, duas

derivado Dele, mas e como fica a liberdade? Deus possui liberdade absoluta, mas o mesmo não se processa para o ser humano<sup>37</sup>. Nesse esteio como fica a liberdade em relação ao indivíduo e o materialismo? Essa é a crítica a Spinoza, visto que este nega a existência da liberdade ao indivíduo<sup>38</sup>.

Nas palavras de Spinoza:

Os homens enganam-se quando julgam livres, e esta opinião consiste apenas em que eles têm consciência de suas ações e são ignorantes das causas pelos quais são determinadas. O que constitui, portanto, a ideia da sua liberdade é que eles não conhecem nenhuma causa das suas ações. Com efeito, quando dizem que as ações humanas dependem da vontade, dizem meras palavras das quais não tem nenhuma idéia. Efetivamente, todos ignoram o que seja à vontade e como é que ela move o corpo. Aqueles que se vangloriam do contrário e inventam uma sede e habitáculos para a alma provocam mais riso ou então náusea<sup>39</sup>.

substâncias de mesmo atributo, o que é absurdo. Portanto, não pode existir e, conseqüentemente, tampouco pode ser concebida nenhuma substância além de Deus. Pois, se pudesse ser concebida, ela deveria necessariamente ser concebida como existente. Mas isso é absurdo. Logo, além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância. SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 29 a 31.

37 Todos os prejuízos (...) dependem de um só, a saber: os homens supõem comumente que todas as coisas da Natureza agem, como eles mesmos, em consideração de um fim, e até chegam a ter por certo que o próprio Deus dirige todas as coisas para um determinado fim, pois dizem que Deus fez todas as coisas em consideração do homem, e que criou o homem para que lhes prestasse culto. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência**. Traduções de Marilena de Souza Chauí et al. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

38 O homem é livre na exata medida em que tem o poder para existir e agir segundo as leis da natureza humana (...), a liberdade não se confunde com a contingência. E, porque a liberdade é uma virtude ou perfeição, tudo quanto no homem decorre da impotência não pode ser imputado à liberdade. Assim, quando consideramos um homem como livre, não podemos dizer que o é porque pode deixar de pensar ou porque possa preferir um mal a um bem (...). Portanto aquele que existe e age por uma necessidade de sua própria natureza, age livremente (...). A liberdade não tira a necessidade de agir, mas a põe. SPINOZA, **Tratado Teológico-político**. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, II, p. 7 e 11.

39 SPINOZA, B. **Pensamentos Metafísicos. Tratado da Correção do Intelecto. Ética. Tratado Político**.

A Ética de Spinoza constitui a mais completa aplicação dessa nova teoria da verdade. O autor procura mostrar de que modo Deus se produz a si mesmo, às coisas e ao homem, demonstrando que esse modo de autoprodução é o próprio modo de produção do real. Com isso, Spinoza elimina a principal ideia sustentáculo da teologia e da filosofia cristãs: a ideia de criação, isto é, de um Deus preexistente que tira o mundo do nada. A expressão Deus ou Natureza, encontrada a todo passo da Ética tem vários significados: 1) o ato pelo qual Deus se produz é o ato pelo qual produz as coisas; 2) Deus é a causa de si mesmo e das coisas como causa *imanente* e não transcendente; 3) a produção divina não visa a fim algum, é o seu próprio fim, ou seja, entre ato de produção e o produto não há distância a separá-los, são uma só coisa<sup>40</sup>.

E como que Spinoza justifica a ausência de liberdade?

Para Spinoza, o homem não é uma substância, mas sim um modo de substância e, portanto, os diferentes indivíduos nada mais são do que diferentes modos da substância. Assim, o racionalismo (que tem por escopo uma explicação racional do Universo) entra em conflito com a liberdade (porque tudo tem uma razão de ser, a totalidade do real responde a totalidade das proposições em um universo completamente racional).

Nas palavras de Spinoza:

As coisas particulares não são mais que afecções dos atributos de Deus, ou, por outras palavras, modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e

**Correspondências**. Traduções de Marilena de Souza Chauí et al. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 166. 40 SPINOZA, Benedictus de. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência**. Traduções de Marilena de Souza Chauí et al. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 14.

determinada”. Sendo assim, a ação humana não poderá ser considerada livre, mas determinada pela natureza da Substância<sup>41</sup>.

Por conseguinte, podemos deduzir que o livre-arbítrio não é racionalizável, o que notadamente se transforma em um entrave às ideias de Spinoza. Ademais para que a racionalização do Universo seja possível só resta a Spinoza conceituar a negação da liberdade.

É chamada livre uma coisa que existe tão-somente pela necessidade de sua natureza e é determinada a agir somente por si mesma. Mas é chamada de necessária, ou mesmo de coagida, uma coisa que é determinada por outra a existir e a produzir um efeito de maneira certa e determinada<sup>42</sup>.

Esse modelo já soa estranho nos dias correntes, imagine sob a ótica de hoje na época de Spinoza. Todavia, se transportarmos esse pensamento a um exercício meramente ideológico, este pode encontrar seu lugar, senão vejamos. Em 19 de junho de 2014 foi lançado um filme de ficção científica chamado *Transcendente*<sup>43</sup>, no qual a discussão central gira em torno da criação de uma mente coletiva, a

partir da transferência da consciência do cientista para uma máquina. Logo, se questiona: Pode uma máquina ter autoconsciência? Quais as consequências de se transportar uma mente (uma das mais inteligentes do mundo, diga-se) para o universo *online* onde o acesso é livre a todos os computadores (dados pessoais, bancários, etc.) do mundo? O que fazer com esse poder? Essa onipresença poderia resultar em uma nova forma de um Deus? E, por fim, poderia Will Caster ser o mesmo Will Caster, sem corpo, habitando aquele computador?

Nesse diapasão é possível imaginar uma consciência coletiva gerindo a vida humana e todos serem parte de um ente maior, na qual sua liberdade é limitada e restringida, para não dizer controlada por essa inteligência. Claro que se trata de uma ficção científica, porém, o modelo é perfeitamente plausível para viabilizar e resolver questões atinentes à liberdade e ao livre-arbítrio de acordo com a visão de Spinoza.

Agora vejamos, se tal ideia já nos parece um tanto quanto futurista em pleno século XXI, imagine para a realidade da época de Spinoza? O que não diminui em nada este pensamento, ainda que duvidemos de sua aplicabilidade prática.

Nesse esteio, como Spinoza não tinha ferramentas para afirmar ou tampouco defender uma consciência coletiva, no que tange à liberdade esta somente é absoluta, definida na Parte 1, Definição 7, para e em Deus<sup>44</sup>. Por fim e

41 ESPINOSA, B. **Pensamentos Metafísicos. Tratado da Correção do Intelecto. Ética. Tratado Político. Correspondências**. Traduções de Marilena de Souza Chauí et al. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 102.

42 SCRUTON, Roger. **Spinoza**. Tradução Angélica Elisabeth Könke. São Paulo: UNESP, 2000, p. 11.

43 O doutor Will Caster (Johnny Depp) é o mais famoso pesquisador sobre inteligência artificial da atualidade. No momento ele está trabalhando na construção de uma máquina consciente que conjuga informações sobre todo tipo de conteúdo com a grande variedade de emoções humanas. O fato de se envolver sempre em projetos controversos fez com que Caster ganhasse notoriedade, mas ao mesmo tempo o tornou o inimigo número 1 dos extremistas que são contra o avanço da tecnologia - e por isso mesmo tentam detê-lo a todo custo. Só que um dia, após uma tentativa de assassinato, Caster convence sua esposa Evelyn (Rebecca Hall) e seu melhor amigo Max Waters (Paul Bettany) a testar seu novo invento nele mesmo. Só que a grande questão não é se eles podem fazer isto, mas se eles devem dar este passo.

44 Colocamos o supremo conhecimento entre os atributos de Deus e acrescentamos que tira toda a sua perfeição de si mesmo e não de outra coisa. Se se disse, então, que há vários deuses ou vários entes sumamente perfeitos, todos deverão ser necessariamente supremamente cognoscentes. Para isto não é suficiente que cada um conheça somente a si mesmo, pois, se cada um deve conhecer tudo, então é preciso que conheça a si mesmo e aos outros, e neste caso decorreria que uma perfeição de cada um, a saber, o intelecto, seria em parte dele e em parte de outro. E, assim, nenhum poderá ser supremamente perfeito, isto é, como acabamos de observar, um ente que tira toda a sua perfeição de si mesmo e não de um outro. E, no entanto, já demonstramos que Deus é um ser

não nos alongaremos no tema, ainda existe outra ideia de liberdade, esta mais relativa, sugerida pela teoria do *conatus*. Embora somente Deus exista pela necessidade de sua própria natureza e tudo o mais dependa dele como sendo a causa que tudo abrange, os modos finitos podem conter, em maior ou menor grau, as causas de sua atividade e persistência *em si mesmos*<sup>45</sup>.

O racionalismo, então, questiona os milagres religiosos, porque estes entram em conflito com as leis da natureza. E, com isso, as próprias revelações bíblicas também são colocadas em xeque.

### CONCLUSÃO

Spinoza nega a liberdade individual. O artigo inteiro se resume a esta simples frase. Contudo, para compreender os motivos e a justificação de Spinoza se poderia percorrer o caminho tradicional, qual seja, apresentar a teoria racionalista e localizar as ideias de Spinoza nesta teoria, ou, seguir a nossa metodologia, qual seja, primeiro apresentar quem foi Spinoza, qual a sua relação com os religiosos e, em especial, com o movimento que se desenvolveu inclusive na Holanda, em decorrência de seu principal expoente: Descartes ter vivido naquele País na mesma época de Spinoza.

No entanto, além de Descartes, Spinoza tem uma influência clara da física de Euclides. Assim, ao associar a visão racionalista é possível compreender os motivos que levaram Spinoza

---

perfeito no mais alto grau e que ele existe. Podemos, concluir que ele é o único Deus existente, pois, se existissem vários, isto implicaria que um ente perfeito no mais alto grau tem uma imperfeição, o que é absurdo. Eis aí o que se refere à unidade de Deus. SPINOZA, Benedictus de. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência**. Traduções de Marilena de Souza Chauí et al. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 19.

45 SCRUTON, Roger. **Espinoza**. Tradução Angélica Elisabeth Könke. São Paulo: UNESP, 2000, p. 30.

a desconsiderar a liberdade do indivíduo. Pois, se considerasse a presença do livre arbítrio e a liberdade individual, Spinoza não conseguiria justificar sua visão de Universo de acordo e em consonância com a visão matemática defendida pelos racionalistas.

Assim, apresentamos a ligação de Spinoza com os ideais cartesianos para localizar a teoria que se desenvolveria a seguir. Do contrário, se torna deveras complexo compreender como que as ideias de Spinoza surgiram. Novamente se faz necessária uma adequação ao cenário vivido pelo pensador.

No contexto e sob a ótica contemporânea é compreensível afirmar que Spinoza não tinha razão e que o livre arbítrio e a liberdade individual existem, porém, não o será possível se analisado a partir da ótica da realidade vivida na época por Descartes, Leibniz e Spinoza.

Com isso a apresentação de corpo, alma e substância são essenciais a fim de formar a visão de mundo que os racionalistas pretendem com a matematização do Universo. Descartes é o início do racionalismo, contudo, este não culmina com este e sua conclusão somente se dará com Wolff (objetivação da razão).

Leibniz cuidará dos problemas apontados e trazidos por Spinoza e se ocupará em conciliar a visão cristã do Universo com o projeto racionalista de matematização deste. Neste pensador se introduziria o conceito de monada para a forma e individualidade da substância.

Leibniz trocava correspondência com Spinoza e acompanhou os problemas advindos do cartesianismo. A questão da substância ocupa o cerne do debate destes pensadores e cada qual irá se ocupar de justificar seu modelo no que tange a corpo e alma a fim de racionalizar e matematizar o universo.

No entanto, não é escopo deste trabalho avançar no racionalismo e, tampouco, na solução dos problemas causados pela negação da liberdade em Spinoza. Mas sim, localizar o pensador na sua realidade espaço-temporal e apresentar os motivos que culminaram com esta problematização. Então, para o modelo de Spinoza fazer sentido necessário será, de fato, negar a existência da liberdade.

Não sabemos se Spinoza tinha consciência da importância dos racionalistas e cremos que não, porém, é de se destacar a coragem deste pensador em enfrentar severas resistências a sua negação da liberdade e, em especial, em afrontar os religiosos e sua visão de mundo, o que lhe trouxe como consequência não se sustentar por sua própria produção literária e ser obrigado a trabalhar para conseguir subsistir.

E importante notar a importância do racionalismo, em especial, Descartes para o conceito e visão que temos hoje do ser, da substância, de Deus e do próprio Universo. Com o racionalismo se inaugura o que conhecemos por filosofia moderna e, para a época representou um avanço sem precedentes em termos de conhecimento do Universo e do próprio ser.



#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução Alfredo Bosi. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. 13 ed. São Paulo: Ática, 2006.

COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

DESCARTES, René. **Princípios de Filosofia**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

FISCHER, Kuno et al. **Estudos sobre Spinoza**. Tradução Eliana Aguiar, Estela dos Santos Abreu, Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

HUISMAN, Denis. **Dicionário de Obras Filosóficas**. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MARQUES, Jordino. **A liberdade no tratado das paixões de Descartes**. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 269-284, jan.-dez. 2002.

PETIT, Philip. **Teoria da Liberdade**. Trad. Renato Sérgio Pupo Maciel. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

PORTA, Mario Ariel González. **A filosofia a partir de seus problemas**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2004.

PRADEAU, Jean-François (org.). **História da Filosofia**. Tradução de James Bastos Arêas e Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2011.

REZENDE, Wander Ferreira. **A liberdade em Espinoza**. Tese de Mestrado em Filosofia. Rio Grande do Norte: Universidade do Rio Grande do Norte, 2006.

RIZK, Hadi. **Compreender Spinoza**. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2006.

SANTIAGO, Homero. **Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos Princípios da Filosofia Cartesiana**. São Paulo: FAPESP, 2004.

SCRUTON, Roger. **Espinoza**. Tradução Angélica Elisabeth Könke. São Paulo: UNESP, 2000.

SEN, Amartya. **A ideia de Justiça**. Trad. Denise Bottman e Ricardo Dinelli Mendes. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

SILVA, De Plácido e. **Vocabulário Jurídico**. Atualizadores Nagib Slaibi Filho e Priscila Pereira Vasques Gomes. 29 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

\_\_\_\_\_. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência**. Traduções de Marilena de Souza Chauí et al. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SPINOZA, **Tratado Teológico-político**. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.





## O FENÔMENO DO NADA EM SPINOZA

GIONATAN CARLOS PACHECO\*

Primeiramente é preciso deixar claro que na ontologia spinosana não há lugar para o *nada*. Isto é, em nenhum momento Spinoza dedicava tinta para escrever sobre o nada. Muito antes ele estava habituado a falar da totalidade da substância e de sua infinitude. Spinoza é o filósofo do infinito<sup>1</sup> e da eternidade.

Assim como Heidegger, Spinoza não está interessado em um conceito que se defina como “a plena negação da totalidade do ente”. O nada, seja lá o que ele for, não é derivado da negação. A negação, antes de tudo, é uma operação mental, ou ainda, um ente de razão em vocabulário spinosiano.

Não estamos, pois, falando de algum bastardo da negação, estamos falando de algo muito mais originário. O homem é imanente a Natureza. Ele não a apreende em sua totalidade, mas apreende algo, de certa maneira. Ao falarmos sobre as condições dessa maneira de apreender a Natureza sob uma certa relação, segundo Kant, estamos diante de um exercício transcendental, por outro lado, para uma ciência que é uma prática que somente se ocupa com o ente e mais nada, esse exercício seria, em última instância, uma ocupação com nada.

Optemos, então, por nos distanciar de uma concepção um tanto cientificista deste exercício e nos esforcemos por entender como Spinoza e Heidegger concebiam este *fenômeno do nada*. De imediato, abandonemos a impossibilidade formal da questão do nada, pois tal impossibilidade – é importante ter isso claro – é originada de um conceito implícito de nada baseado na negação.

Assim como para Heidegger “nós nunca podemos [a]preender a totalidade do ente em si e absolutamente” (p. 38), Spinoza admite que a substância seja infinita e nosso poder de ser afetado (tal poder pode ser chamado de potência), por outro lado, seja um poder finito. Além disso, esta substância infinita pode ser expressa por infinitos atributos dos quais, porém, temos acesso a apenas dois, a saber, a extensão e o pensamento, de sorte que nós mesmos somos seres extensos (enquanto corpo) e pensantes (enquanto mente).

Admito que a leitura que esta sendo feita destes filósofos pode apresentar-se um pouco superficial visto que nem mesmo pode ser levada às suas últimas consequências neste trabalho. Além disso, não quero afirmar que o pensamento de Heidegger, de fato, é harmoniosamente compatível com o de Spinoza. Longe disso, muito antes resolvi usar este espaço para registrar alguns apontamentos úteis em uma reflexão acerca dos dois pensadores.

A partir de uma leitura um pouco audaciosa proporei um conceito de “fenômeno

---

\* Aluno do Bacharelado em Filosofia da *Universidade Federal de Santa Maria* e bolsista de iniciação científica do CNPq vinculado ao “Projeto de pesquisa o Passado e a Memória”, sob orientação de César Schirmer dos Santos. Sua pesquisa atual foca no seguinte tema: tempo, duração e a eternidade em Espinosa, assim como a influência deste filósofo no, assim chamado, Iluminismo Radical.  
1 Ver Carta nº 12, também chamada *Carta sobre o infinito*.

do nada” no pensamento de Spinoza. Esta tarefa pode, *prima facie*, apresentar-se como um contra senso, pois para Spinoza não há sequer possíveis, oxalá houver não-existentes. Isto quer dizer que para Spinoza tudo o que é possível existe. Como aponta Deleuze: não pode haver essências como meras possibilidades lógicas, pois “se fossem possibilidades lógicas, não seriam nada” (DELEUZE; p. 223). Numa livre expressão: tais possibilidades lógicas seriam elementos nadificantes que surgem do (e em) nosso intelecto. A própria noção de decomposição é originada de nossa incompletude, isto é, do fato de mesmo nós pertencendo a uma substância infinita e eterna, nos somos partes finitas desta substância que possuem um certo poder de ser afetado, ou seja, não concebemos as coisas “do ponto de vista da natureza inteira”, pois deste ponto de vista:

[...] não se pode dizer que haja ao mesmo tempo composição e decomposição [...]. Não há mais que composições de relações. É, com efeito, do ponto de vista de nosso entendimento que nós dizemos que esta ou aquela relação se compõe, em detrimento de tal outra relação que deve se decompor para que as duas outras se componham. Mas é porque nós isolamos uma parte da natureza. (Idem, p. 130).

Esta é a resposta de Spinoza, segundo Deleuze, para a dicotomia entre Ser de Parmênides e o devir de Heráclito. Com efeito, *só há o ser*, o não-ser é produto de nossa enganosa forma de intuir o próprio ser, desde modo é também através da razão que nos afastamos da ilusão das percepções do múltiplo, e vemos tudo como uno, imutável, eterno (isto é, atemporal). Em suma, como certa vez afirmou Schopenhauer: “o verdadeiramente novo e totalmente original é extremamente raro em todos os ramos do pensamento e do saber” (2003, apud Spinoza, p. 358, 2014).

A esta altura é útil fazermos uma menção de um ponto que, a meu ver, é irreconciliável entre Heidegger e Spinoza, a saber, o conceito de tempo. Para Spinoza o tempo não existe, tal como a medida e até mesmo o número. Estes são entes de razão que o entendimento cria para sua conveniência, por outras palavras, são ficções úteis. Contudo, alguém ainda poderia afirmar que uma operação semelhante acontece no pensamento de Heidegger, pois o tempo enquanto um ente de razão pode ser tomado como estrutura das experiências possíveis. Além disso, não é difícil de acharmos outras aproximações do conceito spinosiano de tempo e o tempo heideggeriano. Por exemplo, ao passo que para Spinoza o tempo “não pressupõe somente alguma coisa criada, mas, sobretudo, homens pensantes” (Espinosa, *Pensamentos Metafísicos*, p. 31), por sua vez, segundo Heidegger “não podemos dizer, houve um tempo em que o homem não era. Em todo tempo o homem era, é e será, porque o tempo só se temporaliza, enquanto o homem é” (Heidegger, *Introdução a Metafísica*, p. 110). Porém, esta pressuposição dos homens perante o tempo é muito distinta nestes dois pensadores, pois enquanto para Spinoza é o resultado de um isolamento de uma parte da duração pelo entendimento, para Heidegger o “temporalizar” é “entendido como existência Histórica do homem” (ibidem, p. 111).

De todo modo, o que me interessa neste ponto é a nossa inadvertida construção de um fenômeno do nada no pensamento spinosano que não tenha por fundamento a negação. Diremos, então, que nosso entendimento em sua incompletude, ao isolar uma parte da natureza, ou ainda, ao se ver como uma parte isolada dela, baseia-se em um nada previamente dado. Este nada surge a partir de nossa forma de sermos afetados e também da origem a negação, sempre enquanto ente de razão.

Em sua obra “Introdução a Metafísica”, Heidegger acusa a tradução do termo grego *physis* pelo termo latino *natura* de distorcer o seu conteúdo originário, pois originariamente *physis* “evoca o que sai ou brota de dentro de si mesmo” (Ibidem, p. 44). Ora, se atentarmos para a imanência da metafísica de Spinoza e o seu célebre conceito de *causa sui* (causa de si), curiosamente notamos uma correção feita por este filósofo holandês sobre aquilo que filósofo alemão atentara.

Um dos conceitos mais característicos da obra de Heidegger é o conceito de *ser-aí*. Tal conceito envolve noções como a de *existência* e *situação* que entrelaçam-se e nos apontam para condições como ser mortal, incompleto e sempre em busca de um si mesmo, assim como para a nossa situação que nos faz pertencer a uma determinada comunidade e, em última instância, a um destino em particular. Por outro lado, um dos conceitos mais peculiares da obra de Spinoza é o conceito de *conatus*. O *conatus* envolve noções como esforço para perseverar no ser - uma espécie de vontade de potência (anterior a Nietzsche) – noções tais como de essência atual do modo (ente). Como somos seres que organizam suas afecções de uma forma um tanto peculiar, somos levados a ambicionarmos preservação e expansão de nosso ser, conseqüentemente expansão da essência. Spinoza concebe sua *Ética* como ontologia somente depois do conceito de *conatus* estar muito bem colocado entre as noções principais que regem a ontologia metafísica (isto é, não-prática) de Spinoza, a saber: finitude, relação e limite. Porém, não temos a ambição de comentar cada uma destas noções, pois tal empresa provavelmente nos tomaria um espaço bem mais longo do que aquele que limita este artigo. O que quero atentar, com efeito, ainda que abusando

dos parágrafos longos, é o seguinte fato: “O esforço pelo qual cada coisa tende a perseverar no seu ser não envolve tempo finito, mas um tempo indefinido” seguindo a proposição VIII do terceiro livro da *Ética* (E III P8). Ao mesmo tempo, “o *Dasein* não tem um fim aonde chega e simplesmente cessa, mas existe finitamente” (SZ, p. 329, apud NUNES). Ou seja, estou aqui aproximando alguns resultados semelhante que, entretanto, possuem enraizamento teórico distinto.



**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 4º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza**. Fortaleza: Ed. UECE, 2010.

ESPINOSA, B. **Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras**. Trad. por Joaquim de Carvalho (et al.). São Paulo: Abril, 1983. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Pensamentos Metafísicos**. Trad. E notas por Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril, 1983. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, M. **Introdução a metafísica**. Apresentação e trad. de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Brasília: Ed. UnB, 1978.

SPINOZA, B. **Obra completa II: correspondência completa e vida/ org.:** J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; trad. e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. 1. ed, São Paulo: Perspectiva, 2014.

NUNES, B. **Heidegger & Ser e tempo**. 3º ed. Rio de Janeiro: Zahar: 2010.



# O FILÓSOFO URIEL DA COSTA

HOMERO SANTIAGO\*

## I

É IMPOSSÍVEL TIRAR AOS HOMENS A  
LIBERDADE DE DIZEREM AQUILO QUE PENSAM.

ESPINOSA, **TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO.**

O português Uriel da Costa é das figuras mais interessantes do século XVII. Batizado Gabriel da Costa, Uriel foi o nome adotado quando da conversão ao judaísmo; nascido no Porto, entre os anos 1580-1585,<sup>1</sup> numa família de ascendência judaica, abandonou o reino lusitano acompanhado da mãe e dos irmãos no terceiro lustro do século.<sup>2</sup> Resolvido a regressar à fé dos antepassados, ele alcançou Amsterdã, alojou-se na comunidade judaica local e foi circuncidado. Até o ano de 1640, quando se suicida, envolver-se-á num bom número de polêmicas; será declarado herege pelas comunidades judaicas de Veneza e Hamburgo,<sup>3</sup>

\* Professor do Departamento de Filosofia da USP.

1 É o período indicado por Carolina Michaëlis de Vasconcellos, *Uriel da Costa. Notas relativas à sua vida e à sua obra*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1923, p. 22. 83 ou 84 são os anos propostos por I.S. Révah; cf. p. 154, nota 1, de Jean-Pierre Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris, Berg International, 1983.

2 A data é assinalada na cronologia preparada pelos *Cahiers Spinoza*, n. 3: "Spinoza et les juifs d'Amsterdam. Marranes et post-Marranes", Paris, 1979-1980. I.S. Révah, em "La religion d'Uriel da Costa, marrane de Porto (d'après des documents inédits)", *Révue de l'histoire des religions*, v. 161, n. 1, Paris, 1962, p. 49, confrontando documentos familiares, afirma que a fuga ocorreu, "sem dúvida, em 1614".

3 Tais condenações são mencionadas no herem (ver próxima nota) de 1623. Osier adverte que isso não implica, necessariamente, a presença de Uriel em tais cidades, cf. p. 190, nota 4, Osier, ob. cit.

duas vezes heremizado,<sup>4</sup> flagelado com 39

4 O "Herem" ou "Cherem" é a maior censura que o integrante de uma comunidade judaica pode sofrer; daí amiúde ser traduzido por "excomunhão". De nossa parte, em vez de tentar traduções, resolvemos adotar a forma "herem" (bem como o verbo "heremizar") como uma palavra portuguesa. É assim que o termo aparece nos documentos da comunidade de Amsterdã redigidos em português, e nos parece razoável respeitar os usos que lusófonos fizeram, ainda que em circunstâncias peculiares, de sua língua. Indo ao que mais importa, o herem era uma condenação em que fatores religiosos e políticos (referentes à vida comunitária) misturavam-se decretando não exatamente o abandono da religião judaica, mas pondo o condenado na condição de "apartado da Nação". "Não há absolutamente diferença entre um decreto de excomunhão imposto pelos administradores da comunidade (os *parnassim*) e o imposto pelos rabis. Não se pode fazer a distinção entre as armas religiosa e secular"; Yosef Kaplan, "The social functions of the herem in the Portuguese Jewish community of Amsterdam em the seventeenth century" em *Dutch Jewish History. Proceedings of the Symposium on the History of the Jews em the Netherlands*, Jerusalém, Tel-Aviv University / Hebrew University of Jerusalem / The Institute for Research on Dutch Jewry, 1984, p. 125. Esta posição é contradita por Henry Méchoulan, que apresenta o herem como sentença exclusivamente decidida pelo poder secular, o *Mahamad*; cf. "O herem em Amsterdã e a 'excomunhão' de Espinosa", *Conatus*, n. 14, Fortaleza, dezembro de 2013. A discussão sobre a esfera responsável pelo herem ganha relevância quando levamos em conta que a sentença servia não somente para questões religiosas como para desavenças políticas, transformando-se assim numa valiosa arma de disputa, uma sanção disciplinar cuja aplicação algumas vezes revelou-se despótica. O primeiro artigo do regulamento da comunidade *Talmud Tora* (nascida da unificação das três sinagogas de Amsterdã em 1639), o qual podemos dizer o fundamento legal da aplicação da pena a Uriel da Costa em 40, enuncia: "O Mahamad tem auctoridade absoluta e incontestável, ninguém pode ir contra as suas determinações sob pena de herem" (o *Ascemoth ou regulamento de Talmud Tora* vem como anexo em Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del spinozismo*, Madri, Hiperión, 1987). Méchoulan, "O herem em Amsterdã e a 'excomunhão' de Espinosa", art. cit., p. 139, explica que "o herem tornou-se um castigo que se vai graduar: [...] o primeiro grau desse castigo era a *nerifa* ou advertência; em seguida vinha o

chibatadas e humilhado pela comunidade. A trajetória de Uriel da Costa, desse modo, liga-se a alguns dos temas mais interessantes de seu século: a história da portentosa comunidade judaica amsterdamesa, a aventura da República das Províncias Unidas, nascedouro do mundo moderno e terra de relativa liberdade num tempo invariavelmente intolerante, e, enfim, o marranismo, fenômeno religioso ocasionado pelas Inquisições espanhola e portuguesa, e seu entorno (expulsões, conversões, forçadas, proibições de toda natureza, tortura, prisões); está o portuense inteiramente inserto no problema religioso de sua época e suas obras conectam-se diretamente às questões da liberdade de pensamento, da Reforma e Contra-Reforma, da religião natural. Afora isso, Uriel da Costa guarda, outrossim, um brilho próprio; se bem sopesarmos o lugar-comum, não será de todo mal dizê-lo um produto do tempo, mesmo atípico: “a aventura de Uriel da Costa constitui a mais notável das exceções à lei geral”.<sup>5</sup> Nele tendências inovadoras do século e tribulações religiosas do passado, sempre envolvendo grandes massas humanas, matizaram-se numa personalidade singular, no mais das vezes atormentada, combinação da firmeza do estrepitoso à instabilidade do fraco; o arraigar-se de um pensamento corajoso levou-o à morte.

---

castigo corporal ou *nardafa*; a exclusão da comunidade, chamada *petiha*; e, por fim, a exclusão definitiva: *niduy*. Quando esta última sanção combinava-se com as prescrições particulares e maldições, tratava-se então do *herem* elevado a seu mais alto grau: *schamatta*” (idem, p. 118). O herem que atingiu Uriel da Costa em 1633 seria deste último tipo (o mesmo que atinge Espinosa 24 anos mais tarde); já o primeiro herem, o de 1623, seria uma sentença mais branda. Por fim, assinalemos a discordância de Kaplan, “The social functions of the herem in the Portuguese Jewish community of Amsterdam in the seventeenth century”, art. cit., p. 139: “nos graus de excomunhão que chegaram a nós, nenhuma distinção é feita entre *nidui*, *herem* e *shamta*”.

<sup>5</sup> Révah, “La religion d’Uriel da Costa”, art. cit., p. 16.

Numa época em que a religião e sua estrutura institucional forneciam uma identidade e mesmo uma personalidade ao indivíduo, Uriel não acalentou nenhum dos três grandes monoteísmos do mundo seiscentista, menos por deliberação que por desvios plasmados no fundo de um ânimo inquieto.<sup>6</sup> Realmente, não foi em balde a menção, em seu *Exemplar humanæ vitæ*, do vitupério atroz, quiçá retrato de sua condição: “ele não tem religião nenhuma; não é judeu, não é cristão, não é maometano”;<sup>7</sup> assim o acusavam aqueles aos quais ele chamou de fariseus. Sobre as desavenças religiosas, pairava o ódio comum dirigido a todo renegado que desobrigasse da adesão a um credo, qualquer que fosse; Uriel por isso figurou entre os contemporâneos como monstro terrível e paradigmático<sup>8</sup> – na esteira de Pierre Bayle, por exemplo, poderíamos colocá-lo sob um pesado estigma: ou a crença ou o pensamento, um destrói forçosamente o outro.<sup>9</sup>

Pouco antes do suicídio, de sob a pena de Uriel da Costa saiu o belíssimo libelo que é o *Exemplar humanæ vitæ*. De tintura autobiográfica e polemista, obra que tocou profundamente não poucos de seus leitores, o *Exemplar* ganhou a luz pelas mãos do pastor reformado Philippe van Limborch, como apêndice ao *De Veritate religionis*

---

<sup>6</sup> Sobre o tema da identidade religiosa, vejam-se as pp. 180-183 de Yirmiyahu Yovel, *Espinosa e outros hereges*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993, v. I. Consoante tal autor, ness mesma situação persistiu Espinosa ao longo de toda a sua vida.

<sup>7</sup> *Exemplar humanæ vitæ*, p. 59. Citamos pela tradução de Epifânio da S. Dias de 1901, *Espelho da vida humana*, reeditada em edição bilíngue em Uriel da Costa, *Três escritos*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura-Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1963. Tomamos a liberdade de, sem alterar substancialmente a tradução, optar por algumas variantes vocabulares mais correntes no português brasileiro. É imprescindível também a consulta à tradução anotada de J.-P. Osier, ob. cit.

<sup>8</sup> Vale notar que *exemplar* traduz, no latim escolástico, o grego *paradeigma*; daí as traduções: exemplo, modelo, espelho.

<sup>9</sup> Cf. infra, parte II.

*Christianæ amica collatio cul erudito judæo*, de 1687, portanto quase meio século após a redação e o suicídio de seu autor. Num livro polêmico, em que responde “amistosamente” ao judeu Oróbio de Castro, como indica o título da obra, Limborch crê estar bem servindo à cristandade ao alvejar, num só tiro, dois inimigos.

Seguramente, diversos são os adversários dispersos por todo o universo que se opõem à sua verdade [a de Cristo]; em nossa pátria eles são principalmente de dois tipos: os judeus e os ateus ou deístas [...] Preservar a verdade da religião cristã dos ataques dos dois partidos é o primeiro dever de um cristão.<sup>10</sup>

Tal sorte editorial, à qual se acresce a redação latina, gerou dúvidas acerca da autenticidade do *Exemplar* ou da interpolação de trechos apócrifos na obra, principalmente pelo uso que dele fará o proselitismo cristão.<sup>11</sup> Evidentemente, temos em conta as incertezas; porém, como foge ao nosso intento discuti-las, haja vista a espinhosidade e largura da tarefa, simplesmente tomamos o texto como sendo de Uriel, o que parece fazer a maior parte dos comentadores.<sup>12</sup> Segundo Limborch, “o texto [...] compreende duas partes: na primeira o autor relata a história trágica de sua vida – nada aí parece pedir observações de nossa parte; a segunda compreende um ataque vivíssimo contra os judeus, em que se lastimava por ter sido gravemente ferido por eles e submetido

a tratamentos indignos. Ora, ele mistura neste ataque argumentos opostos a toda revelação divina, reduzindo de maneira odiosa para alguns toda religião a um erro forjado por fraude humana.”<sup>13</sup> Deste amálgama sobreveio a força do texto; não é má fórmula que o define como “uma luta pelo reconhecimento”.<sup>14</sup>

Uriel da Costa que é um daqueles personagens aos quais não calhariam mal uns versos de Dante:

Per me si va nell'eterno dolore,  
Per me si va tra la perduta gente.

A gente de Uriel: sem dúvida, *perduta gente*. Metido na condição paradoxal do *intermezzo* trágico-religioso está o marrano ou cristão-novo:<sup>15</sup> nem judeu, nem cristão; judeu

13 Limborch, loc. cit., p. 171.

14 Trata-se do título do terceiro capítulo de *D'Uriel da Costa à Spinoza*, ob. cit.

15 Marrano, cristão-novo, judeu, judaizante e criptojudeu são designações que se confundem e em cada autor parecem assumir um matiz próprio. A fim de evitar ambiguidades, estabeleçamos as seguintes distinções: *cristão-novo* – todos os descendentes dos judeus convertidos a partir do século XV; *marrano* – cristão-novo mantenedor de uma tradição própria, consciente de pertencer a um grupo definido e que no âmbito familiar mantém algumas práticas religiosas de origem judaica, as quais eram para a Inquisição sinais de criptajudaísmo, mas que para o marrano nem sempre significavam rituais judaicos; *judeu* – aquele que retornou ao judaísmo fora de Portugal e Espanha (observa-se que, se se pode alardear uma consciência marrana dos judeus que aportavam na Holanda, *stricto sensu* não há marranos em Amsterdam, muito menos dentre os que aí nasceram e nunca viveram na península, tal como Espinosa). De modo geral, nessas especificações seguimos as propostas do professor Robert Rowland em sua conferência “A Inquisição e o problema da identidade marrana em Portugal”, proferida no Departamento de História-USP, em 26 de maio de 1995. Para uma visão ampla do problema marrano/cristão-novo/judeu no século XVII, inclusive para determinações diversas das aqui adotadas, além das obras já citadas, ver: I. S. Révah, “Les marranes”, *Revue des études Juives*, terceira série, CXVIII, tomo 1, 1959-60, pp. 3-76; Henry Méchoulan, “Quelques remarques à propos du marranisme: un concept à tout faire”, *Ethnopsychologie*, 33 (1), 1978, pp. 83-100; Jean-Pierre Osier, “Une polémique sur l'identité juive au XVIIème siècle (Faut-il lire Léon de Modène?)” em Léon de Modène, *Le bouclier et la targe*, Paris, Centre d'Études Don Isaac Abravanel, 1980; Antonio

10 Prefácio a *Urielis Acosta Exemplar humanæ vitæ*, anexo do citado *De Veritate religionis*. A apresentação e refutação de Limborch estão em Osier, ob. cit., pp. 167-184.

11 O primeiro a fazer tal uso é o pastor antissemita hamburguês Johannes Müller, em 1644, alertando contra a excessiva liberdade concedida aos judeus e sobre a existência de heterodoxos “saduceus” entre eles; cf. Albiac, ob. cit., pp. 191-192.

12 Salvo engano, I. S. Révah é o único dos estudiosos por nós consultados que é categórico ao afirmar sem delongas: “esta publicação comporta algumas passagens apócrifas, inseridas no *Exemplar* por um antissemita assaz inábil”; cf. Révah, “La religion d'Uriel da Costa”, art. cit., p. 48.

numa sociedade cristã que lhe veda o acesso aos textos sagrados de seu culto, convertido à força que, no seio da família, clandestinamente, mantém ritos mosaicos; ou ainda, crente honesto na verdade cristã, perseguido por seu sangue contaminado em razão da ascendência judaica.<sup>16</sup> Duplicidade, fuga, ambiguidade e dissimulação, tortura e fogueira, interioridade da crença, às vezes dúvida e descrença; estes serão os traços característicos das massas que, expulsas em 1492 da Espanha, convertidas à força em Portugal sob D. Manuel I,<sup>17</sup> acabarão ou nas celas inquisitoriais e nos autos-de-fé ou alcançando a segurança em alguma das poucas comunidades judaicas espalhadas pelo continente, especialmente a de Amsterdã.

Numa família de cristãos-novos, como observado, nasceu Gabriel da Costa. Do pai, Bento da Costa Brandão, ele afirma ter sido um “verdadeiro cristão observantíssimo dos preceitos da honra e grande prezador da honestidade dos

costumes.”<sup>18</sup> Educado na fé católica romana, Uriel matricular-se-á na Universidade de Coimbra em Cânones, isto é, direito eclesiástico, e por isso muitas vezes será referido como jurista, embora nunca se tenha formado. À época de estudante, despontaram-lhe já as “dúvidas” que o colocariam numa primeira crise espiritual:

Pelo que respeita à religião, padeci na minha vida cousas inacreditáveis. Fui criado, segundo o costume daquele reino, na religião católica, e sendo já rapaz feito, com grande temor da condenação eterna, desejava observar pontualmente todos os preceitos religiosos. Aplicava-me à leitura do Evangelho e de outras obras espirituais, percorria as Sumas dos confessores, e quanto mais me entregava a estes estudos, maiores dificuldades se me alevantavam. Acabei por cair em inextricáveis enleios, em ansiedades e aperturas de coração. Ia-me finando de melancolia e magoa.<sup>19</sup>

A trajetória do jovem Uriel inicia-se no ninho em que mais tarde encontrará o desfecho fatal: na *dúvida*. De início, talvez, apenas uma inquietação tênue comum à raça daqueles que os antigos chamavam mortais; o temor da morte, todavia, no jovem portuense assomase a grau incomum à maioria das pessoas. O apego ao viver choca-se com a certeza do fim e com tribulações da existência, produzindo a interrogação abrupta a respeito da vida eterna, dos castigos e recompensas *post mortem*. A certa altura de seus estudos, Gabriel assumiu a tesouraria de uma Colegiada, não obstante, as agruras da consciência intensificarem-se, “*cum uero in Christiana Religione Pontificia quietem non invenissem* (não tendo encontrado repouso na religião católica romana)”<sup>20</sup> O jovem debate-se, pergunta-se pelo acordo entre fé e razão, lê atentamente o Antigo Testamento, questiona a complexidade dos códigos e da especulação

José Saraiva, *Inquisição e cristãos-novos*, Lisboa, Imprensa Universitária/Estampa, 1985; J. Lúcio Azevedo, *História dos cristãos-novos portugueses*, Lisboa, Clássica, 1975; Joaquim Mendes dos Remédios, *Os judeus portugueses de Amsterdam*, Coimbra, F. França Amado Editor, 1911; Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism. The story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, The Littman library of Jewish Civilization, 1989; e os números especiais das revistas *XVIIe Siècle*, n. 183, abril-junho de 1994: “Israel et les nations au XVIIe siècle”; *Cahiers Spinoza*, n. 3, inverno de 1979-1980: “Spinoza et les juifs d’Amsterdam. Marranes et post-Marranes”.

<sup>16</sup> Os Estatutos de limpeza de sangue começaram a ser aplicados com valor legal na Espanha no século XV e, mais tarde, também em Portugal. Aos cristãos-novos, mesmo aos insuspeitos, era vedado o acesso a cargos e auxílios públicos, certas posições sociais, o casamento com cristãos-velhos; como ilustração, veja-se o *Exemplar*, em que Uriel relata as dificuldades em abandonar o reino português em virtude das proibições que recaiam sobre os descendentes de judeus. A certa altura, a Inquisição chegou mesmo a condenar pessoas com 1/4 ou 1/8 de sangue judeu (o professor Robert Rowland, na referida palestra, chegou a mencionar um caso de 1/32 de sangue judeu). O problema marrano ganhara então tintura de problema racial e o cristão-novo era perseguido não por seu credo – oficialmente o católico – mas por seu sangue.

<sup>17</sup> Cf. Révah, “Les marranes”, art. cit., pp. 31-32.

<sup>18</sup> *Exemplar*, p. 37.

<sup>19</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>20</sup> Idem, p. 39.

cristãos; termina por defrontar-se com passagens contraditórias do texto bíblico e opta pela simplicidade do Antigo Testamento e pela lei mosaica: “acabei por entender, acreditando em Moisés, que devia obedecer à Lei, visto que ele afirmava ter recebido tudo de Deus”.<sup>21</sup>

Não há por que discordamos de Carolina Michaëlis de Vasconcellos quando designa o *Exemplar* como “história de uma consciência”;<sup>22</sup> mesmo tendo em conta a perceptível simpatia da estudiosa para com o seu biografado e os cuidados necessários com relação a qualquer texto autobiográfico, a fórmula parece verdadeira. Ao leitor do *Exemplar humanæ vitæ* logo se afigura o vigor dos relatos de conversão, não os sistemáticos e teóricos, tais como o *Discurso do método* ou o *Tratado da emenda do intelecto*, mas aqueles que nos despertam especialmente a comoção. Junto do autor vamos e vimos, paramos e duvidamos na busca de um ponto firme e tranquilizador, ou seja, em busca da certeza íntima. Assim avaliado o texto de Uriel da Costa poderia ser posto ao lado, por exemplo, das *Confissões* de Agostinho: “nada se pode ter como certo para a conduta da vida?”, “... o desejo de saber o que devia considerar como certo”.<sup>23</sup>

Uma vez convertido à lei mosaica, Uriel, ainda Gabriel, decide abandonar o reino e consigo leva os familiares: “movido pelo amor fraterno, eu comunicara o que sobre a religião me havia parecido mais consentâneo, embora tivesse dúvidas acerca de alguns pontos e esta comunicação podendo redundar em grande mal para mim.”<sup>24</sup> Este passo do *Exemplar* merece ponderação, pois aí surge a figura de sua mãe, Branca da Costa. Embora afirme ter iniciado seus

familiares no judaísmo, pesquisas de I. S. Révah nos arquivos da Inquisição portuguesa revelaram uma tradição marrana no lado materno da família de Uriel, com vários de seus parentes tendo passado pelos cárceres inquisitoriais.<sup>25</sup> No caso, a prática judaizante não significava propriamente judaísmo, mas sim a coexistência de uma religiosidade exterior, a católica, e de uma série de ritos, interdições alimentares e atenções dispensadas ao calendário e às festas da religião, o que constituiria um “judaísmo empobrecido”.<sup>26</sup> Nos processos inquisitoriais estudados por Révah, dois acusados confessaram ter sido convertidos à fé judaica por Uriel;<sup>27</sup> por sua vez, sua irmã, Maria da Costa, que não acompanhara a família rumo a Amsterdã, declarou ter sido iniciada pela mãe, Branca. Além desses, outros nomes maculados pela acusação de criptojudaísmo entrecruzam-se na família do português, inclusive o caso trágico de Guiomar Rodrigues, tia de Branca da Costa, queimada em Coimbra, no auto-de-fé de 1568. Firmado em copiosa documentação, Révah concluiu uma arraigada tradição marrana no ramo materno de Uriel: “nesta família, sobretudo entre as mulheres, o marranismo devia perpetuar-se no estado ‘potencial’ e Gabriel da Costa terá sido o catalisador do criptojudaísmo familiar, quando a morte eliminou o obstáculo que constituía seu pai, o verdadeiro católico Bento da Costa Brandão.”<sup>28</sup>

Será que o quadro dá conta de explicar de modo plausível a conversão de Uriel, assegurando-lhe um lugar numa tendência

21 Idem, *ibidem*.

22 C. M. Vasconcellos, *ob. cit.*, p. 5.

23 *Confissões*, São Paulo, Paulus, 1984, livro VI, caps. 11 e 5, respectivamente.

24 *Exemplar*, p. 39.

25 Cf. Révah, “La religion d’Uriel da Costa”, *art. cit.*

26 Idem, p. 60.

27 São eles: Leonor de Pina, aprisionada em 1618, parente distante de Branca da Costa; o cunhado Álvaro Gomes Bravo, marido de Maria da Costa, encarcerado no mesmo ano. Cf. Révah, “La religion d’Uriel da Costa”, *art. cit.*, pp. 53-55.

28 Révah, “La religion d’Uriel da Costa”, *art. cit.*, p. 73.

generalizada?<sup>29</sup> Dois problemas aparecem e, embora nada intentemos concluir sobre eles (passo abusivo, haja vista a complexidade do tema), não seria de bom alvitre deixar de referi-los. Primeiro, se o *Exemplar*, por um lado, afirma: “meus progenitores, pessoas bem nascidas, descendiam de judeus, que em tempo haviam sido forçados neste reino a abraçar a religião cristã”;<sup>30</sup> por outro lado, Uriel é firme ao dizer que “instruiu” os familiares na lei mosaica.<sup>31</sup> O segundo problema, esse de maior envergadura, é metodológico. Em *Inquisição e cristãos-novos*, António José Saraiva bateu-se com os pesquisadores que se servem dos processos inquisitoriais para a reconstituição do mundo cristão-novo, especialmente Révah. Argumenta Saraiva a artificialidade dos testemunhos e confissões; no “labirinto infernal” que eram os processos da Inquisição havia um único meio de não ser relaxado e entregue ao braço secular, ou seja, dado às chamas: tudo confessar, o real e o forjado, a todos acusar, os cúmplices e os inocentes. A acusação de Maria da Costa contra sua mãe, por exemplo, tem lugar no dia mesmo de sua condenação à fogueira.<sup>32</sup> Verdade ou desespero? No entender de Saraiva, Uriel não foi um judaizante, tampouco conhecia algo do

judaísmo; seria tão-somente um espírito cético preocupado com o problema da salvação da alma, por isso pusera-se a estudar a Bíblia, findara por negar o cristianismo e, num judaísmo “imaginário”, buscar uma alternativa; a tradição judaica familiar seria uma fraude. Um cético *tout court*.<sup>33</sup>

A metrópole em que a família Costa Brandão aporta é uma cidade excepcional. A República das Províncias Unidas era o contraponto de uma Europa ainda dominada pelas instituições religiosas. Terra florescente, pelo comércio enriquecida, onde reorientavam-se as artes e a tolerância religiosa era instituída; situação ímpar – apesar das idas e vindas políticas – num continente em que ardiam as fogueiras inquisitoriais. A florescência intelectual fazia de Amsterdã ponto de convergência de pensadores e praça em que pululavam incontáveis seitas e grupos religiosos maiores e menores, advogando desde a negação da trindade e o fim da religião institucional até a pena de morte para descrentes. Aí se instalam, desde fins do século XVI, judeus provindos da península ibérica, e, quando da chegada de Uriel, a comunidade sefardita – dividida em três sinagogas – já demonstra grande vigor. Poder econômico, alto nível cultural, imprensa ativa, uma mundivivência própria a pessoas que se haviam dedicado com afinco às artes, ao pensamento e ao comércio e assimilado importantes tópicos da Reforma. O substrato da aventura sefardita, no entanto, é outro: o desafio é possibilitar o retorno ao judaísmo ortodoxo à massa de gente que chegava das “terras de idolatria” e invariavelmente havia esquecido a religião tradicional – quando muito mantinham aquela sorte de culto marrano, judaísmo empobrecido, de que nos fala Révah. Na notória fórmula de um erudito alemão, o marrano é “um católico sem fé e judeu sem conhecimento,

29 Révah ressalta que “a tendência a retornar a uma espécie de judaísmo era bastante comum entre os cristãos-novos do Porto”; cf. “La religion d’Uriel da Costa”, art. cit., p. 73.

30 *Exemplar*, p. 37.

31 Em seu belo estudo, afirma Albiac dando razão a Révah: “Sob o signo da inominada mãe, que [...] foi a verdadeira mantenedora do fogo judaico na família, Gabriel faz sua entrada na Lei de Moisés. Quando crê dirigir, é dirigido”; cf. Albiac, ob. cit., p. 208.

32 “Detida em 19 de setembro de 1618, ela negou durante três anos qualquer relação com o criptojudaísmo. É então condenada a ser relaxada ao braço secular, isto é, queimada. Em 26 de novembro de 1621 a sentença lhe é notificada, e como se fazia com todos os condenados à morte, prenderam-se-lhe as mãos. Na mesma hora ela pediu audiência com os inquisidores e confessou ter sido iniciada no marranismo pela sua mãe, Branca da Costa”; cf. Révah, “La religion d’Uriel da Costa”, art. cit., p. 53.

33 Saraiva, ob. cit., pp. 155-157.

se bem que judeu por vontade própria”;<sup>34</sup> a constante da vida judaica à margem do Amstel, por conseguinte, será um esforço doutrinário em que o aprendizado dos ignorantes é capitaneado pelos detentores do judaísmo tradicional: “El medio unico para saber es sujetarse a ser enseñado, es humillarse a recibir doctrina de quien puede comunicarla.”<sup>35</sup>

Regras rígidas, profusão de livros pedagógicos, rotineira tradução de textos hebraicos para as línguas ibéricas; mão forte sobre os que em Espanha e Portugal eram tidos como judeus e, em Amsterdã, não raro são tomados por católicos. Esta é a receita para fazer renascer a religião judaica, ou, se se preferir, redefinir o judaísmo, recriá-lo *ex nihilo*<sup>36</sup> Posto ser esta a regra, amiúde a ortodoxia e o despotismo doutrinário produziram seu reverso: a heterodoxia, sempre camuflada sob as designações de saduceísmo e epicurismo, dúvida e soberba doentias. Embora o personagem mais conhecido dentre os heremizados pela comunidade amsterdamesa evidentemente seja Espinosa, deve-se observar que o caso mais estrondoso foi o de Uriel, inclusive por seu desfecho. Já em 1618 Uriel é declarado herege pelas comunidades judaicas de Hamburgo e Veneza; em 1623, depois de vários entreveros, pertinaz nos questionamentos e sempre ameaçado, ele é enfim heremizado e apartado da comunidade de Amsterdã. Eis o teor do anátema:

34 Carl Gebhardt, “Le déchirement de la conscience”, extrato da introdução a *Die Schriften des Uriels da Costa* (1922), traduzido por J.-P. Osier nos *Cahiers Spinoza*, n. 3, inverno de 1979-1980, pp. 135-141.

35 Oróbio de Castro, prólogo da *Epistola invectiva*. Parte da obra foi publicada como anexo em I. S. RÉVAH, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Paris-Haia, Mouton & C<sup>o</sup>, 1959, pp. 86-129.

36 Nesses termos Yosef Kaplan resume a situação a ser enfrentada pelas autoridades comunitárias; cf. Kaplan, “A comunidade portuguesa de Amesterdão no século XVII, entre tradição e mudança” em *Portugueses em Amesterdão: 1600-1680*, Amsterdã, Amsterdams Historisch Museum/De Bataafsche Leeuw, 1988, p. 44.

Os snnores Deputados da nação fazem saber a Vsms. como tenmdo noticia que hera vindo a esta Cidade hũ home que se pôs por nome Uriel Abadot. E que trazia m.<sup>tas</sup> opinioes erradas, falsas e hereticas cõtra nossa santissima lei pellas quais já em Amburgo e Veneza foi declarado por herege e excomungado e dezejando reduzilo á verdade fizeraõ todas as dilig.<sup>as</sup> necessarias por vezes cõ toda suavidade e brandura por meo de Hahamin e Velhos de nossa nação, a q ditos snnrs. deputados se acharaõ presentes. E vendo q por pura pertinacia e arrogancia persiste em sua maldade e falsas opinioes ordenaõ cõ os Mahamadot dos ehilot. E cos de ditos hahamim apartalo como homeja enhermado, e maldito da L. del Dio, e que lhe naõ fale pessoa algũa de nenhũa qualidade, nẽ home nẽ molher, nẽ parente nẽ estranho, nẽ entre na casa onde estiver, nẽ lhe dem fauor algũ, nẽ o comuniquem cõ pena de ser comprehendido no mesmo herem e de ser apartado de nossa comunicaçaõ. E a seus Irmaõs por bons resp.<sup>tos</sup> se concedeu termo de outo dias p.<sup>a</sup> apartarem delle. Amsterdam 30 del homer 5383 [30 de Janeiro de 1623].

Samuel Abarvanel, Binhamin Israel, Abraham Curiel, Joseph Abeniacar, Rafael Jesurum, Jacob Franco.

No mesmo ano Uriel prepara uma justificação, o *Exame de tradições fariseas*, a qual, entregue ao impressor, é confiscada pelas autoridades comunitárias.<sup>37</sup> Do texto, somente os capítulos XXIII-XXV foram transcritos no *Tratado da imortalidade da alma* de Semuel da Silva, escolhido pelo rabinato para responder a Uriel e à afirmação da mortalidade da alma.<sup>38</sup>

37 Sobre alguns aspectos da censura na comunidade judaica, ver I. S. Révah, “Les écrivains Manuel de Pina et Miguel de Barrios et la censure de la communaute judeo-portugaise d’Amsterdam”, *Tesoro de los judíos sefardíes*, v. 8, 1965, pp. 74-91.

38 *Tratado/ da/ Imortalidade:/ Da alma/ composto pelo Doutor Semuel da Silva, em/ que também se mostra a ignorância de certo contra-riador de nosso tempo que entre outros muytos erros deu neste delirio de ter para si & publicar que/ a alma de homem acaba juntamen-/te com o corpo// A Amsterdam, Impresso em casa de Paulo Ravesteyn. / Anno da criação do mundo 5383.* O texto dos capítulos XXIII-XXV do *Exame* pode ser consultado em Uriel da Costa, *Três Escritos*; C. M. de Vasconcellos, *Uriel da Costa*; e na tradução francesa anotada de Osier, *D’Uriel da Costa à Spinoza*, ob. cit.

Reformulado, o volume ganha o prelo em 1624 sob o título de *Examem das Tradiçoens phariseas conferidas con a Ley escrita por Vriell Jurista Hebreo cum reposta a hum Semuel da Silva seu falso calumniador*. Por esta publicação Uriel é encarcerado pelo Magistrado holandês, mediante acusação formal das autoridades judaicas, que denunciam o livro como contrário à religião cristã; ao cabo de alguns dias ele é solto, após o pagamento de uma multa, e os exemplares do livro são apreendidos e queimados por ordem do mesmo magistrado.<sup>39</sup>

Afastado do meio comunitário, Uriel aprofundou-se na meditação e, conta, pôs-se a perguntar-se acerca da lei mosaica e de seu fundamento divino, do seu acordo com a natureza, da sacralidade das Escrituras. O leitor do *Exemplar humane vitæ* acompanha um crescendo que culmina na naquilo que para os contemporâneos do autor merecia o nome de deísmo, ateísmo, saduceísmo ou epicurismo, todos estigmas de idêntico naipe:

Assentei por fim que a Lei de Moisés não era de Deus, mas somente invenção humana, como outras sem conto que têm havido no mundo. É que muitos pontos brigavam com a lei na Natureza, e Deus, autor da Natureza, não podia estar em contradição consigo mesmo, e estar-lo-ia se propusesse aos homens praticarem atos contrários à Natureza, de que se dizia autor.<sup>40</sup>

---

Infelizmente não tivemos acesso ao texto integral de Samuel da Silva, que consta ter sido reeditado na década passada: *Tratado da Imortalidade da alma*, fixação do texto, prefácio e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Coleção Pensamento Português, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982.

39 Consoante Henry Méchoulan, “La mort comme enjeu théologique, philosophique et politique à Amsterdam au XVIIe siècle”, *XVIIe siècle*, n. 183, abril-junho de 1994, p. 344, nota 23, o texto completo do primeiro *Exame* foi redescoberto por H. P. Salomon, que o deu à impressão: Uriel da Costa, *Examination of Pharisaic Traditions*, supplemented by Semuel da Silva’s *Treatise on the Immortality of the soul*, Leiden-Nova York-Colônia, Brill, 1993. Infelizmente, não consultamos esta edição.

40 *Exemplar*, p. 45.

Não obstante, alegando a solidão e o desconhecimento da língua holandesa, Uriel reconciliou-se com a Sinagoga e retornou ao seu seio. Logo em seguida, porém, em 1633, em virtude de novas denúncias sobre sua impiedade, é mais uma vez heremizado – não possuímos o texto desse segundo anátema – e fulminado pela turba e pelo rabinato, ao menos nos dizeres de Uriel, segundo quem eles bradavam: “crucificai-o, crucificai-o”.<sup>41</sup> Este novo período de separação durou sete anos; ao fim do qual, espoliado pelos irmãos, velho, doente (conforme a letra do *Exemplar*), Uriel cedeu às pressões da autoridade comunitária (desde 1639 unificada sob o nome de *Talmud Tora*) e concordou com a reconciliação: “Cumprirei tudo quanto me impuserdes”.<sup>42</sup> Para a suspensão do herem de 33, Uriel teve de submeter-se ao ritual de retratação:

Entrei na Sinagoga, que estava cheia de homens e mulheres, e quando foi tempo, subi ao taburno de madeira que está no meio da Sinagoga para o serviço dos sermões e demais atos do culto; li em voz alta o escrito, redigido por eles, em que eu confessava que merecia morrer mil vezes pelos pecados por mim cometidos [...] e que em satisfação de tais culpas eu queria obedecer ao que me ordenassem e cumprir as penas que me impusessem, prometendo não tornar a cair de futuro em semelhantes iniquidades e malfetorias. Acabada a leitura, desci do taburno e acercou-se de mim o venerando presidente, dizendo-me ao ouvido que fosse para um outro canto da Sinagoga. Assim fiz; então o porteiro ordenou-me que me despisse. Despi-me até à cintura, ateii um lenço à cabeça, descalcei os sapatos e ergui os braços, pondo as mãos em uma espécie de coluna. Chegou-se a mim o porteiro atou-me as mãos à coluna com uma faixa. Depois veio o precentor e, pegando de um couro, deu-me trinta e nove tagantes conforme à prática tradicional – a Lei prescreve que não sejam mais de quarenta, e sendo então varões tão escrupulosos observadores das leis, guardam-se de cair em pecar por excesso.<sup>43</sup> Durante a flagelação

---

41 Idem, p. 47.

42 Idem, p. 51.

43 A lei referida provém do Deuteronomio, 25, 2-3: “Se o

cantava-se um salmo. No fim assentei-me no chão, o grão-rabino – que ridículas que são as cousas do gênero humano! – chegando-se à minha beira, levantou-me a excomunhão; destarte, já me estava aberta a porta do Céu, que antes disto, de valentemente trancada, me impedia de entrar. Depois tornei a vestir-me e fui para entrada da Sinagoga. Prostrei-me no chão, amparando-me o guarda a cabeça. Então todos quantos desciam, passavam por cima de mim. [...] Isto praticavam todos, moços e velhos [...] No fim, quando já não restava mais ninguém, ergui-me, e tendo-me limpado do pó, com a ajuda daquele que estava ao meu lado, voltei para casa.<sup>44</sup>

Nos dias seguintes ao suplício, Uriel da Costa teria redigido o *Exemplar humanæ vitæ*, autobiografia e denúncia dos algozes, e logo na sequência tirado a própria vida com um tiro.

## II

DENTRE AS DESCULPAS QUE OS INTELLECTUAIS ENCONTRARAM PARA OS CARRASCOS [...] A MAIS DEPLORÁVEL É A DESCULPA DE QUE O PENSAMENTO DA VÍTIMA, RESPONSÁVEL POR SEU ASSASSINATO, FORA UM ERRO.

ADORNO E HORKHEIMER, **DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO**.

Por vezes somos tocados pela sensação de que Uriel não encontrou leitores. Não produziu um sistema, nem se alinhou aos grandes de seu tempo, nem foi mártir de sua religião; seus escritos não foram difundidos (antes foram confiscados, queimados e serviram ao proselitismo religioso) e a pecha de renegado sem religião ainda o persegue.<sup>45</sup> Deve-se pesar o fato de que a

---

culpado merecer açoites, o juiz o fará deitar-se e mandará açoitá-lo em sua presença, com um número de açoites proporcional à sua culpa. Fa-lo-á açoitar quarenta vezes, não mais; não aconteça que, caso seja açoitado mais vezes, a ferida se torne grave e o teu irmão fique aviltado a teus olhos”. Para todas as citações bíblicas, utilizaremos a *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Paulinas, 1993.

44 *Exemplar*, pp. 51-53.

45 Para que o leitor tenha ideia do estigma que paira sobre a figura de Uriel da Costa, transcrevemos o relato de uma curiosa conversa entre Gabriel Albiac e um ancião sefardita sobre o caso Espinosa, em outubro de 1982, na biblioteca Ets Haim em Amsterdam (cf. Albiac, ob. cit., p. 187): “Recordo ter introduzido em nossa calma conversa o

intensificação dos estudos dedicados ao judaísmo amsterdamês seiscentista e ao fenômeno marrano por vezes tendeu à condenação dos que não teriam compreendido as especificidades dos problemas comunitários, fosse questionando a tradição, fosse afundado-se na heterodoxia, de tal sorte que Uriel seja retratado ora como o monstro terrível da irreligiosidade, ora insensível perturbador e polemista desmedido; certos modernos parecem ser a antístrofe daqueles que horrorizaram Uriel da Costa e refutaram-no através dos séculos. Como então ler Uriel e como resgatar-lhe o itinerário? De que modo avaliar-lhe o pensamento? Há o judaizante de Révah, cujo destino, embora excepcional, ao menos de início esteve alinhado às práticas familiares marranas; o ser aberrante pintado por Limborch, malgrado a compaixão despertada pelo trágico suicídio; o Uriel de Bayle, fruto da inexorabilidade de um caráter pervertido pelas más ideias e que, com o tempo, desembocaria no ateísmo; o do ceticismo mundano de Saraiva, plasmado pela maquinaria inquisitorial e pela mundivivência-*incroyance* de sua época; há a conversão impossível de Osier; o Uriel referido por Voltaire como sujeito que trocou a religião pela filosofia. Outros ainda, como se herdeiros de Semuel da Silva, reduziram o caso e a polêmica em torno de questões como a imortalidade da alma e a sacralidade das Escrituras a uma opção – evidentemente equivocada – pelo saduceísmo, fórmula que tudo reduz a um mero conflito

---

nome de Uriel da Costa. O rosto e o ar de meu interlocutor mudaram bruscamente. Seu charmoso castelhano (era um dos últimos a conservá-lo, explicara-me, numa sociedade agonizante após o extermínio nazista e a posterior imigração para Israel dos sobreviventes mais jovens) tornou-se duro. ‘É outro caso’, disse-me, ‘Uriel estava louco’.

– Mas o *Exemplar humanæ vitæ* – tratei só de objetar – dá uma imagem tão terrível da comunidade na primeira metade do XVII...

– O *Exemplar humanæ vitæ* – sentenciou secamente – é um apócrifo, uma invenção dos inimigos de Israel.”

interno ao judaísmo e a um confronto de seitas.<sup>46</sup> Em suma, não faltam perspectivas para todos os gostos. Sobre três delas, gostaríamos de tecer considerações.

### LIMBORCH E O EXTRAORDINÁRIO

A refutação do *Exemplar* preparada pelo protestante Philippe von Limborch é conduzida, prioritariamente, pela afirmação da superioridade da moral cristã em relação à lei natural defendida por Uriel. Segundo este, a observação dos sete mandamentos comunicados a Noé, portanto anteriores à lei mosaica e ao pacto da nação israelita com Iaweh, seria suficiente à salvação, uma vez que transmitidos à guisa de lei racional universal.<sup>47</sup> Ao proclamar a universalidade de

tais princípios e sua suficiência, o judeu Uriel da Costa (não nos esqueçamos de que, mesmo heremizado, permanece um filho de Israel) confronta-se, por um lado, com a eleição do povo hebreu, por outro, com as particularidades de cada religião; este é o campo de batalha em que se move o *Exemplar*. Destarte, Uriel participa do amplo debate iniciado no século XVI, que atravessa o XVII e atinge seu apogeu no XVIII, acerca duma religião natural; inerente a todos os homens, sobrepor-se-ia ela aos particularismos de cada religião e seria capaz de entre todas estabelecer a paz. No caso de Uriel, tais princípios se assentam numa razão nativa que determinaria o que é fundamental em qualquer religião e da qual, portanto, homem nenhum poderia afastar-se sem perder sua condição humana; nela descobriríamos uma norma de conduta

46 A título de curiosidade, vale ressaltar ainda a atoleimada fraseologia de certo proselitismo cristão hodierno: “Se nos fora permitido, à base da Psicologia Moderna recorrer aos *testes* para avaliar o comportamento moral, político e econômico desses homens [os judeus], verificaríamos, sem dúvida, que notória porção deles vive numa angústia profunda e sem serenidade de consciência. Se ainda nos fora dado realizar esses *testes*, encontraríamos, certamente, muitos deles, quer no campo religioso, quer no campo econômico, quer até nas relações político-sociais, que constituiriam a prova evidente da revivescência da mentalidade de Uriel, encarnada no espírito judaico dos nossos dias. Com efeito, a personalidade individual ou coletiva dos judeus (salvo honrosas exceções) mostra bem que neles não existe crença convicta, procedimento estável. Nesta instabilidade vive escondido o tal *demônio* que empurrou Uriel para o judaísmo e depois o não deixou renegar esse judaísmo, quando francamente reconheceu o passo em falso que tinha dado. Não terá nascido daí aquele momento de desespero que o levou ao suicídio? [...] Meditem os judeus, espalhados por todo o mundo, na essência das verdades do cristianismo, pois só elas os poderão libertar da angústia de consciência em que possam viver, proporcionar-lhes tranquilidade espiritual e uma eficaz colaboração humana para a união cristã.” Cf. J. A. Pinto Ferreira, “Uriel da Costa (pensador quinhentista e portuense): redivivo no séc. XX?”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 25, 1969, pp. 341-342.

47 Cf. *Exemplar*, p. 61: “Digo pois, que esta lei é *comum* a todos os homens e neles inatas pelo fato de serem homens. Liga a todos uns aos outros pelos laços de mútuo amor, desconhecendo divisões [...] Tudo quanto há excelente na lei de Moisés ou em qualquer outra, a lei natural encerra-o integralmente na perfeição”. A discussão em torno de um

*credo minimum* levou à busca de um núcleo de preceitos que seriam universais; o fito era desvelar o que é *essencial* à qualquer crença e o que é *indiferente* e particular a cada religião. A religião de Noé seria uma das alternativas; posição assumida por Uriel e Grotius, dentre outros. Os princípios noaquitas teriam sido comunicados a Noé depois do dilúvio e marcado a aliança entre os homens, todos eles, e Deus: “Eis que estabeleço minha aliança convosco e com os vossos descendentes depois de vós, e com todos os seres animados que estão convosco: aves, animais, todas as feras, tudo o que saiu da arca convosco, todos os animais da terra” (Gênesis, 9, 9-10). De modo geral, os preceitos reduziam-se à afirmação da existência de Deus e da providência, da necessidade de um culto, da recompensa e da punição. Esta universalidade da aliança deve ser confrontada com a particularidade da outra aliança selada no Sinai quando da entrega a Moisés das tábuas da Lei; então fala Deus à “casa de Jacó” e aos “filhos de Israel” e arremata: “vós sereis para mim um reino de sacerdotes e uma nação santa” (Êxodo 19, 3-8). A aliança é particular e assinala a eleição do povo hebreu; de sorte que, argumentam no XVII, tais leis designariam uma particularidade do povo judaico, dizem respeito não a todos os homens (obrigados com Deus apenas pela primeira aliança), mas só aos filhos de Israel (eleitos na segunda aliança). Cf. Jacqueline Lagrée, *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1991, pp. 31-33; e a última nota de Espinosa ao capítulo V do *Tratado teológico-político* (Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988, p. 188): “Os judeus pensam que Deus deu sete mandamentos a Noé, os únicos a que estariam sujeitos todas as nações, mas que teria dado muitos mais ao povo hebreu, a fim de o tornar superior aos outros em beatitude.”

universal, tanto princípio moral como princípio ordenador da vida.

Piedoso cristão, não podia Limborch admitir tais considerações, que forçosamente selariam a sorte de seu credo revelado. “É verdadeiro dizer que uma lei comum a todos os homens é inata: seus primeiros princípios aparecem com evidência própria à sua luz, são deduzidos da razão humana.”<sup>48</sup> O erro de Uriel, ajuizará Limborch, é querer como desnecessário para a salvação e, pior, como antinatural tudo o que não está englobado nessa lei inata. Com efeito, “Deus não pode ser contrário a si próprio; ora, dar-se-ia tal caso se ele ordenasse por via de revelação o que interdita a lei da natureza ou se interdita-se o que ela prescreve”.<sup>49</sup> Obviamente, o caso é outro. Como argumentar com aquele que não crê na revelação, ou quando muito crê numa revelação de sete princípios universais, jamais numa revelação particularizante, a um só povo ou um grupo de homens?

Alega Limborch que os mandamentos cristãos ajuntam-se à lei natural “a título de virtude extraordinária e verdadeiramente heroica”.<sup>50</sup> Atos permitidos pela natureza, revides ao agressor, por exemplo, são proibidos pela moral cristã, como figurado pelo lugar-comum do esbofeteado que oferece a outra face. “Sobre este ponto a religião cristã é mais perfeita que a lei de natureza, visto que tal comportamento defeituoso a lei da natureza tolera e aprova como estando de acordo com ela; aquela [a religião cristã] disse se apropria, para condenar severamente como um pecado contrário à caridade, [...] Por conseguinte, não é permitido na religião cristã vingar-se das injustiças”.<sup>51</sup> A argumentação do pastor reformado é clássica;

48 Limborch, loc. cit., p. 172.

49 Idem, ibidem.

50 Idem, p. 174.

51 Idem, ibidem.

para lembrarmos-nos de um antecedente notório, basta mencionar o *Livre-arbítrio* de Agostinho, em que se dá a distinção entre o *poder* matar o agressor e o *dever* de não matá-lo; o homicídio legal, justificado perante a lei humana, é crime perante a corte celeste.<sup>52</sup> Os termos em questão num e noutro, Limborch e Agostinho, e nisso sem restrição ao âmbito religioso, cristalizam uma moral do dever-ser contraposta ao que o homem é ou tende a ser naturalmente. A fé exige a piedade, o perdão e o amor; posto que a natureza, a vingança. Logo, “a religião que ordena o amor aos inimigos é mais perfeita que a religião da natureza”.<sup>53</sup> O cristianismo e seus mandamentos seriam um acréscimo à natureza humana, aperfeiçoando-a, processo obviamente mediado pelo código de remuneração que tem como corolário a “esperança da vida eterna”, âmago da abnegação de todo crente; refreando os impulsos naturais, “obedeceremos a Deus e obteremos por recompensa desta obediência a coroa da vida eterna.”<sup>54</sup>

Grosso modo, tal núcleo básico está presente em grande parte dos credos, e justamente contra ele se bate o *Exemplar*:

Alguém dirá que a lei de Moisés ou a lei do Evangelho contém alguma coisa mais alevantada e perfeita, e vem a ser o amarmos os nossos inimigos, preceito que não se contém na lei natural. Respondo-lhe como acima disse. Se nos apartamos da Natureza e pretendemos descobrir alguma coisa mais levantada, para logo surge a luta, perturba-se o sossego. De que serve ordenarem-se-me impossíveis que eu não tenho forças para cumprir?<sup>55</sup>

Uriel prossegue com a lembrança do passo do *Gênesis* em que, chamado à prova por

52 Cf. Agostinho, *O livre-arbítrio*, São Paulo, Paulus, 1995, pp. 36 e seg.

53 Idem, ibidem.

54 Idem, p. 175.

55 *Exemplar*, pp. 61-63.

Deus, Abraão decide-se pelo sacrifício de seu filho. “Uma lei assim quer uma cousa superior ao que pode ser efetuado por criaturas humanas, e que, se se efetuasse, seria o maior atentado contra a Natureza sendo que a Natureza tem horror a semelhantes atos”.<sup>56</sup> A altivez propugnada pela lei revelada seria em verdade o afastamento, travestido de aperfeiçoamento, da natureza humana. O mundo das religiões reveladas tal como ideado por Limborch (a terra dos heróis zelosos pelo céu, e que tal praça somente alcançam pela negação de sua própria natureza), a morte do filho pelo pai, não são “virtudes extraordinárias”, antes são a perversão de nossa natureza, bizarras dos que ostentam a sacralidade. É o ponto preciso das objeções de Uriel. O que mais pode resultar ao homem desse processo de rejeição de sua natureza que não a tristeza do espírito? Ao passo que Limborch afirma “a maldade do gênero humano”, a força de sua concupiscência”,<sup>57</sup> para concluir a precisão duma lei religiosa suprema e transcendente, a imanência do universo de Uriel, avesso aos prêmios pela virtude e crente na ação conforme à razão universal, propugna também um dever-ser, mas aquele instaurado na condição racional humana. Aos que não creem na só lei natural e afirmam a necessidade das penas eternas, o *Exemplar* responde:

Mas conceda-se que é grande a malícia humana [...] procurai então remédios de grande eficácia, que sem maior dano façam desaparecer esta doença de todos os homens em geral, e deixai-vos de papões, que só têm efeito em crianças e tolos. Se, porém, esta enfermidade é incurável no gênero humano, deixai-vos de mentiras e não prometais, à guisa de médicos charlatães, a saúde que não podeis dar. Contentai-vos com estabelecer entre vós leis justas e racionais, premiar os bons, punir devidamente os maus, livrar de violências os que padecem

violências, para que não bradem que neste mundo não se faz justiça e que não há quem salve o fraco das garras do forte. [...] Proceder de modo contrário é proceder contrariamente à natureza humana; e se muitos destes atos se praticam, é porque os homens têm inventado diversas leis opostas à Natureza, e uma pessoa irrita a outra com as suas malfeitorias. Muitos há que andam hipocritamente, fingindo-se por extremos religiosos, e iludem os incautos cobrindo-se com a capa da religião para apanharem os que podem. Semelhante gente pode bem comparar-se ao ratoneiro noturno, que insidiosamente acomete quem está adormecido e não espera por tal.<sup>58</sup>

Nesse caminho racional aposta Uriel; nele a fé na razão e na justiça terrena substituem o fideísmo judaico-cristão, a justiça terrena toma o lugar dos castigos *post mortem*, a universalidade e a autodeterminação desfazem as dissensões e põem a humanidade em seu devido lugar, lugar consoante à sua dignidade.

#### BYALE E A FILOSOFIA PERIGOSA

Grande referência do pensamento de sua época, o *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, publicado em 1696, trazia um curioso artigo *Acosta*; todo calcado no texto do *Exemplar humanæ vitæ*, que ganhara o prelo 9 anos antes, o texto de Bayle merece nossa atenção, tanto pelas suas considerações quanto por esse prócere da *Republique des Lettres* ser das figuras mais influentes na opinião do século XVIII. Na esteira das acusações da comunidade judaica, Bayle enxergou em Uriel aquele que “não era nem judeu, nem cristão, nem maometano”,<sup>59</sup> e não pestanejou em asseverar: “eis um exemplo que favorece os que condenam a liberdade de filosofar sobre as matérias de Religião, pois

<sup>58</sup> *Exemplar*, p. 67.

<sup>59</sup> Bayle, verbete “Acosta”, *Dictionnaire historique et critique*, em anexo a *D’Uriel da Costa à Spinoza*, ob. cit., pp. 191-199.

<sup>56</sup> Idem, p. 63.

<sup>57</sup> Limborch, loc. cit., p. 178.

argumentam que tal método conduz pouco a pouco ao Ateísmo ou ao Deísmo.”<sup>60</sup>

O esquema de irreligiosidade proposto pelo artigo *Acosta* é marcado pela rigidez das categorizações e pela descrição de *etapas*, bem como pela tenacidade de suas conclusões. O movimento de Uriel seria o seguinte: 1) não aquiescência à fé católica, que não estaria de acordo com a *sua* razão; 2) entrada no judaísmo; 3) crítica das tradições judaicas, rejeição da imortalidade da alma; 4) negação da divindade da lei de Moisés; 5) adesão à religião natural, mais conforme ao divino legislador. “Se ele tivesse vivido ainda seis ou sete anos, talvez negasse a Religião natural, porque sua miserável razão ter-lhe-ia feito encontrar dificuldades na hipótese da providência e do livre-arbítrio do Ser eterno e necessário.”<sup>61</sup> Pobre Uriel, atormentado e sem assento em lugar nenhum! De credo em credo; adesão e rejeição perfilam-se num itinerário atravessado por certo elemento que, embora não expressamente designado por Bayle, estaria no cerne da trajetória do autor do *Exemplar*: a *dúvida*. Descrevendo a situação do português aos 22 anos, Bayle acerta a mão: “eis o estado em que ele se encontrou: ele duvidou (*il douta*).”<sup>62</sup> A *dúvida* seria o elemento propulsor e promotor dos elos entre uma e outra fase. Uma observação de Jean-Pierre Osier sobre a prodigalidade da adjetivação possessiva de Bayle ao se referir a Uriel é sintomática: “sua razão (*sa raison*)”, “suas luzes (*ses lumières*)”;<sup>63</sup> o recurso a tal caracterização de entendimento e razão como absolutamente individuais serve ao confronto, destrói a argumentação do *Exemplar*, que intenta justamente alicerçar-se numa razão universal. À particularização, pois, cabe a demonstração da

excepcionalidade do caso de Uriel, atribuindo-o a uma inteligência perturbada, individualista e embriagada pela dúvida pertinaz.

Deixemos Bayle por um instante e façamos um pequeno excursão.

Ao longo da leitura dos vários textos disponíveis que de uma forma ou outra ligam-se à comunidade judaica de Amsterdã, o que mais nos impressiona é a cristalização de dois campos opostos. O primeiro, formado pelas idéias de soberba, dúvida, futilidade, saber idólatra, contaminação; o segundo, por certeza, disposição para aprender, obediência, esperança. Da oposição entre esses grupos, porém, é a dúvida que sobressai; explicitamente, e aliás com frequência espantosa, ou camuflada sob outras expressões: nos “ataques frívolos”, nas várias formulações dos herens, etc.

Num trecho do terceiro discurso de sua *Epistola invectiva*, Oróbio de Castro esboça um quadro classificatório interessantíssimo. Ele, um dos principais intelectuais da comunidade, divide “en tres clases los sequaces de la impiedad, opugnadores de la virtud, amigos de su propio entender”:

Los primeros y de peor calidad son los infandos Atheistas que osaron negar la Sagrada Escritura, aunque mas se excusen con confessar la Primera Causa; Los segundos son Isrraelitas, creen en Dios, assienten al Sagrado Texto, y abominan la explicacion que el mesmo Dios, con summa providencia, concedió a la Ley; [...] resta la tercera en que se constituyen los que son verdadeiros observantes de la Ley de Moseh, que creen no solo lo Escrito, sino tambien la Sagrada Tradicion o Ley Mental que recibieron y observaron nuestros mayores, mas descaecen miserablemente en la observancia de los sagrados preceptos, juzgando la mayor imperfeccion por excusable, teniendo las persuaciones precaucionam de la prevaricacion por inutiles. Y passa a mas la confianza propia, que osan calumniar los medios que para este fin inventó la piedad y la sabiduria de nuestros Doctores, no solo como

60 Bayle, loc. cit., p. 194.

61 Idem, p. 198.

62 Idem, p. 192.

63 Cf. Osier, ob. cit., p. 20.

superfluos, mas por contrarios a lo escrito en la Ley; y creen que se deroga el divino precepto de no quitar ni añadir a sus decretos con la providencia de los llamados bien propiamente “Vallados”, pareciendoles que se multiplican las ordenanzas y se acrecientan los estatutos contra la voluntad de Dios, haciendo obligatorio en el fuero interior lo que nació de la disposicion humana.<sup>64</sup>

A escala gradativa de Oróbio refere-se a um só elemento, sentimento pernicioso: a dúvida. Esta determina a gradação e a mobilidade entre os três estágios. Um grupo de ateus convictos, um segundo crente em Deus e na Sagrada Escritura mas que nega a lei oral, um último grupo de crentes que consideram Deus, as Escritura, a lei oral, mas que pouco a pouco começam a questionar esta última. Neste grupo já está alojada a perigosa semente da descrença, sempre alimentada pelos desmandos ocasionais dos Doutores da Lei, os rabinos e, com mais propriedade no dizer, dos que detinham o poder na comunidade amsterdamesa, os *parnassim* do *Mahamad*. E o mais curioso nessa gradação é a possibilidade daquilo que o texto denomina “infelice viagem”, ou seja, o salto do ínfimo questionar à mais alta certeza ateia, sempre carregando no bojo a semente da dúvida.

Ora, o *il douta* do artigo de Bayle n<sup>o</sup>ao deixa de ser idêntico ao *philosopho medico que dudava*, fórmula com que Oróbio refere-se ao herético Juan de Prado. Alguns anos separam as formulações e, sobretudo, a incrível distância entre um intelectual judeu guardião da ortodoxia e o avatar da Europa culta, às vezes tido por iluminista *avant la lettre*, contribuinte do pensamento do XVIII.<sup>65</sup> *Sa raison/ses lumières/*

*amigo de su propio entender...* dúvida. Decerto Uriel duvidava, e a dúvida acompanhou-o por todo o itinerário; o problema é a junção entre dúvida e fidelidade a si mesmo, soberba, individualismo continuamente levada a cabo. Esta armação é que precisa ser desmontada.

Outro passo da argumentação de Bayle também pode ser compreendido a partir do mesmo Oróbio de Castro. Onde situar a dúvida? Se o judeu ajuntava filosofia e dúvida, Bayle, por seu turno, não faz diferente: “Quem quer que seja, não há ninguém que, servindo-se da razão, não tenha necessidade da assistência de Deus, pois, sem isso, ela é um guia que se desencaminha: e se pode comparar a Filosofia à poeira corrosiva [...] a Filosofia refuta de início os erros, mas, se se não a detém aí, ela ataca as verdades.”<sup>66</sup>

Como a maioria dos adversários de Uriel da Costa, Pierre Bayle é presa dum fideísmo atroz: a filosofia termina onde encontra verdades incontestes; insistir na investigação é incorrer na monstruosidade; deter-se é filosofar. O caso de Uriel seria só um produto desse processo destrutivo, ou, como Oróbio dizia, “infelice viagem”. À filosofia o limite é a fé, uma *regula fidei*, e por isso mesmo, diz o artigo *Acosta*, estamos perante um trajeto que dá motivo suficiente para aventar-se o controle da atividade filosofante. Seu espírito irrequieto e imbuído de dúvida já negara Cristo e Moisés, humanizara o texto bíblico; deixemo-lo por sua própria conta e o estrago será maior. Bayle apregoa, tal qual o sacerdote kantiano: “não raciocineis, mas crede”;<sup>67</sup> em praça oposta estão Uriel e o

64 Oróbio de Castro, loc. cit., pp. 126-127.

65 “Tendo consagrado sua vida ao estudo e suas forças a luta pela tolerância e pela liberdade de consciência, que ele não para de defender – o que faz ver nele já um homem do século XVIII”; Françoise Charles-Daubert e Pierre-François Moreau, “Biographie de Pierre Bayle” em Pierre Bayle, *Écrits sur Spinoza*, Paris, Berg International, 1983.

66 Bayle, loc. cit., p. 198. O leitor deve notar a semelhança deste trecho de Bayle com fragmento 259 dos *Pensamentos* de Pascal (São Paulo, Nova Cultural, 1998): “há os que não podem deixar, assim, de pensar e pensar tanto mais quanto lho proibem. Esses desfazem-se das falsas religiões, e até da verdadeira, se não encontram razões sólidas”.

67 Immanuel Kant, “Resposta à pergunta: que é esclarecimento” em Kant, *Textos seletos*, Petrópolis, Vozes, 1985, p. 104.

*Exemplar*: “tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento”.<sup>68</sup>

### OSIER E O RESSO DA COMUNIDADE

O primeiro capítulo do estudo de Jean-Pierre Osier esforça-se, desde a abertura, em contrapor-se ao esquema de Pierre Bayle, o qual vai dar lugar a outro, o da “impossível conversão” ou “conversão única”. Vejamos:

Em Uriel a desilusão e a conversão fazem-se também, por assim dizer, instantaneamente: não descobre ele, tão logo circuncidado, mais exatamente “alguns dias depois”, que o judaísmo amsterdamês não responde ao que esperava? A questão que se coloca, infinitamente mais admirável, ainda que desprovida do elemento maravilhoso, parece antes ser esta: à ideia de uma sucessão de conversões não será preciso substituir *uma conversão única* que comandaria todas as outras, as quais não seriam senão manifestação confirmada daquela? [...] Não se pode considerar, com efeito, que tudo se passa como se Uriel confrontasse uma sorte de escolha fundamental, feita de uma vez por todas e correspondendo a certos valores éticos bastante simples (sobretudo o amor ao próximo) com diversas realidades produzidas pelas instituições religiosas, no caso a Igreja romana e a Sinagoga?<sup>69</sup>

Recém-chegado a Amsterdã, de fato, ao que tudo indica logo Uriel desencantou-se com a comunidade judaica. Na letra do *Exemplar*, “ao cabo de alguns dias tinha-me a experiência mostrado que os costumes e ordenações (*mores et ordinationes*) dos judeus estavam longe de casar-se com os preceitos de Moisés. Ora se cumpria observar a Lei com pureza, segundo ela própria requer, mal andaram os chamados Doutores dos judeus com tantas invenções que de todo o ponto destoam da Lei. Assim que não pude acabar comigo que me contivesse, antes entendi que faria coisa do agrado de Deus, se defendesse a Lei com isenção.”<sup>70</sup>

68 Kant, art. cit., p. 100.

69 Osier, ob. cit., p. 22.

70 *Exemplar*, p. 41.

Da desilusão imediata teria provindo o germe que gradativamente plasmou o *Exame das tradições phariseas*, no qual a lei escrita, interpretada *ipsis litteris*, é confrontada à realidade comunitária e à lei oral, isto é, a tradição interpretativa dos primeiros textos sagrados, que no judaísmo determinam a vida social e religiosa. O que Osier denomina em 1983, ano da edição de *D’Uriel da Costa à Spinoza*, conversão única é o mesmo que três anos antes, em 1980, chamara de “judaísmo individualista”;<sup>71</sup> em passagens de seu livro as palavras *honor* e *hidalgua* ganham especial relevo e Uriel é dito homem “de identidade e fidelidade a si mesmo”.<sup>72</sup> Talvez esse apego exagerado ao próprio eu demonstre que, na verdade, Uriel pouco se importava com a comunidade e seus problemas maiores (os quais certamente não podem ser diminuídos); igualmente, desconheceria ele as funções da lei oral e da tradição interpretativa, encarregada de fazer com que a “cada opinião nova, em função das circunstâncias, o sentido do versículo recomece”.<sup>73</sup> A lei oral é a maneira de manter viva e adaptável à história um núcleo básico de textos sagrados, relidos a cada geração; Uriel não sabia disso e intentara a cristalização dum judaísmo mosaico em pleno XVII; de modo tal que as acusações de saduceísmo, provindas do rabinato, traduziriam “de maneira hostil um desconhecimento, por Uriel, de uma das especificidades da tradição judaica tanto como uma certa simplicidade, quase simplista, em matéria de hermenêutica.”<sup>74</sup>

71 Cf. Osier, “Um aspect du judaïsme individualiste d’Uriel da Costa”, *Cahiers Spinoza*, n. 3, inverno de 1979-1980, pp. 101-110.

72 Osier, ob. cit., p. 24.

73 Idem, p. 49.

74 Idem, p. 54. Para uma introdução aos problemas da lei oral, ver Maurice Ruben Hayoun, *La littérature rabbinique*, Paris, PUF 1990.

Tais considerações são ponderáveis. No entanto, aceitando-as sem mais corremos o risco de tão-somente fazer repercutir as acusações da comunidade e, pior, calar os textos de Uriel. Lançar a pecha de judeu individualista, *hidalgo*, desenraizar uma “fidelidade a si mesmo” é não ir muito além da letra dos documentos comunitários que a todo contendor qualificavam de pertinaz “amigo de su propio entender”, atribuindo descontentamentos e polêmicas à falta de humildade, à soberba e ao orgulho. É necessário observar que de soberbo para *hidalgo*, de “amigo de su propio entender” a individualista, fica à impressão de que os argumentos somente assumiram uma forma diversa, quiçá científica. A pertinácia denunciada pelo herem cedeu lugar ao “ato irreduzível de uma liberdade afetada.”<sup>75</sup>

Porventura até fosse verdade dizer do português que não dos maiores conhecedores da tradição judaica; entretanto, tal desconhecimento não pode implicar em plena justificação da lei oral, combatida por ele, nem em irrelevar o espírito de suas críticas. Todo pelo contrário, convém acentuar o *mores et ordinationes* que Uriel diz terem-no espantado e a isso acrescentar a constatação do *Exemplar*, já mencionada: “muitos há que andam hipocritamente, fingindo-se por extremo religiosos, e iludem os incautos.” Ele apercebe-se da função cumprida pela lei oral como instrumento de dominação: em certo momento histórico dela se apossara um grupo e por ela institucionalizara a vida da comunidade; no caso amsterdamês, esse grupo pode ser identificado ao círculo do *Mahamad*. O sistema de *reeducação* é um exemplo disso e a *Epistola invectiva* de Oróbio de Castro é um dos muitos documentos que se pode referir como fruto desse processo que na subserviência punha a maior parte dos que, fugindo da Inquisição,

75 Idem, p. 23.

aportavam em Amsterdã em busca de abrigo. O cárcere inquisitorial ou a pedagogia do rabinato: a última escolha, obviamente, era a mais comum.

Ademais, é preciso dizer que Uriel não estava “na situação desconfortável de quem está contra todos”,<sup>76</sup> nem seu entrevero com o rabinato podem ser qualificados de “mal-entendido”.<sup>77</sup> Não estava só porque no próprio meio judaico já houvera problemas de divisão interna; em 1618, por exemplo, a criação da terceira sinagoga de Amsterdã resultara de um conflito em torno das tradições alimentares e, na década de 30, outra controvérsia dividira a comunidade opondo partidários e adversários da tese da eternidade dos castigos, colocando na ordem do dia a discussão sobre o uso dos textos cabalísticos.<sup>78</sup> Do mesmo modo, Uriel também não estava só porque seus temas estão no seio da discussão sobre a religião natural e os abusos da religião revelada, os mesmos que terão enorme ressonância no XVIII francês.

Em certos momentos o polemista Uriel serve-se de esquemas cristãos para demonstrar suas teses, como apregoa Osier? “Este recurso [acusar de farisaica a comunidade que ele imaginara judaica] é de fato um retorno a um esquema cristão. Não que [...] Uriel volte a ser o apologista do cristianismo, mas ele retorna por sua conta à riquíssima panóplia das acusações sustentadas pelos Pais e Doutores da Igreja no que concerne à falsificação ou manipulação dos textos pelos fariseus”.<sup>79</sup> Tal despraçamento – incapacidade de discernimento? – não seria

76 Idem, p. 54.

77 Idem, p. 55.

78 Cf. M. Kayserling, “Un conflit dans la communauté hispano-portugaise d’Amsterdam – ses conséquences”, *Revue des études Juives*, n. 43, 1901, pp. 275-276; Alexander Altmann, “Eternity of punishment: a theological controversy within the Amsterdam rabbinate in the thirties of the seventeenth century”, *American Academy for Jewish Research Proceedings*, Nova York, XL, 1972-1973, pp. 1-88.

79 Osier, ob. cit., p. 54.

todavia motivo para absolvermos os chefes comunitários que condenaram Uriel da Costa. A confusa mistura de elementos cristãos e judaicos não era rara e encontramos-la abundantemente, por exemplo, num texto como *La certeza del camino*, do ortodoxo Abraham Pereyra, em que páginas inteiras de tratadistas cristãos espanhóis –antisemitas inclusive – são utilizados exaustivamente, e até mesmo as formas de tratamento judaicas dão lugar às da Bíblia cristã.<sup>80</sup> Gerações de marranos promoveram o sincretismo, mas este não era atacado quando, como no caso de Pereyra, servia aos interesses do *Mahamad* e à pedagogia do terror-esperança por ele levada a cabo. No fundo, em meio a esquemas cristãos e judaicos, a verdadeira questão parece ser a do poder e da obediência, jamais o aventado “fetichismo da lei escrita”.<sup>81</sup>

Move Uriel, ao menos no *Exame das tradições phariseas*, o abrupto confronto entre a lei escrita e a realidade do judaísmo amsterdamês. O texto é preservado, bem como sua verdade revelada, e condenados os maus intérpretes que dele se apropriaram; de algum modo, pois, Osier está correto ao afirmar que o “fideísmo guarda então todos os seus direitos”.<sup>82</sup> Entretanto, no *Exemplar humanæ vitæ* o texto bíblico surge nada mais que obra de mãos humanas – e por isso mesmo o fundamento moral é posto na razão e nos simplíssimos sete preceitos noaquitas, universais e livres das particularidades de cada seita. Assim, afirmar que o portuense “ignora a filosofia ou a recusa em razão de sua permanência no interior de uma esfera de crença jamais confrontada com seu outro, o conhecimento científico”,<sup>83</sup> é um

80 Cf. Henry Méchoulan, *Hispanidad y Judaísmo en tiempos de Espinoza*, edición de *La certeza del camino* de Abraham Pereyra, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1987.

81 Osier, ob. cit., p. 55.

82 Idem, p. 43.

83 Idem, p. 89.

tanto estranho, tanto mais se dessa maneira ele é inteiramente desqualificado como pensador. Aqui, ao contrário do que encontramos em Bayle, é por contentar-se com uma crença que se torna impossível a Uriel o filosofar.<sup>84</sup>

## URIEL E A FILOSOFIA

Seria Uriel da Costa um filósofo? É tarefa difícil descobrir nele uma “filosofia moral”, como quer Carolina M. Vasconcellos; seus textos não são atravessados pelas fórmulas da filosofia escolástica ou as do grande racionalismo seiscentista. Se confinarmos a filosofia a tais formatos, Uriel não é filósofo; falta-lhe a cientificidade, recusada por Osier, e também a profundidade especulativa. Uriel não é pensador de sistemas metafísicos nem pesquisador da filosofia da natureza; mesmo sua interpretação bíblica seria pobre se comparada àquela lograda pelo *Tratado teológico-político* de Espinosa. Talvez questione o leitor: então, por que filósofo? Não tratamos, quando muito, de um personagem de puro interesse histórico? Ora, para negarmos o *status* filosófico ao pensamento de Uriel, teríamos de bem definir o que é designado pelo adjetivo; somente assim poderíamos com certeza nomear o filósofo e o não-filósofo e ir além da mera atribuição tradicional. Na ausência de definições tão estritas, não nos parece abusivo designar Uriel como filósofo e sua filosofia como portadora dum antifideísmo corajoso. Se no *Exame* o português parecer ter mantido a fé inquebrantável na verdade bíblica, por ela guiando a argumentação, no *Exemplar* a razão universal ganhou lugar e o pensamento desfez os laços que o prendiam à autoridade transcendente e à ilusão.

Por que ler os textos de um judeu português suicida? Ainda mais, por que o nomear filósofo? Talvez possamos justificar nosso ponto de vista

84 Idem, *ibidem*.

apelando ao belo estudo de Jacqueline Lagrée. Em *La raison ardente*, a estudiosa propõe-se a estudar homens cultivados que não formaram sistemas filosóficos mas discutiram questões vivas de sua época. Fossem ou não científicos ou filosóficos seus textos, no XVII homens escreveram sobre coisas que interessavam a outros homens; eram médicos, políticos, etc., mas foi como filósofos que intervieram nas questões mais relevantes de sua época e, uns mais, outros menos, influíram na opinião pública do tempo lançando as bases de sustentação do século vindouro.

Mais de um século antes do evento que se chamou o pensamento das Luzes, podemos constatar a entrada em cena dos laicos no campo teológico-filosófico. Isto corresponde sem dúvida a um efeito da Reforma protestante, mas a extravasa largamente; além do que responde a uma lição do humanismo do Renascimento, que difundiu amplamente os grandes textos da cultura antiga para oferecer a cada um as chaves de uma reflexão pessoal e não dispensou ninguém do cuidado filosófico consigo, do cuidado de pensar, e, mais particularmente, de pensar sua vida. Esta última exigência é eminentemente uma exigência filosófica, é aquela também que permite ao homem viver verdadeiramente, cumprir sua natureza de homem, como se sabe desde Sócrates ou Aristóteles.<sup>785</sup>

Dentre esses homens pomos Uriel. Nesse sentido específico, ele é um filósofo e merece, como tal, ser lido.

#### **PÓS-ESCRITO**

Este artigo foi originalmente publicado em 1996 na revista *Dissenso*, organizada por um grupo de estudantes de filosofia da USP. Naquela oportunidade, trazia em rodapé a seguinte apresentação:

Este texto é parte de uma pesquisa mais ampla acerca da comunidade judaica de Amsterdã e seus aspectos políticos, religiosos e culturais; as notas de trabalho ganharam a forma de

artigo porque aos poucos franquearam seus limites originais e já não mais cabiam num rodapé. O leitor não deve perder de vista tais observações, de modo que seja compreensivo com as lacunas (inicialmente os temas aqui tratados pressupunham a descrição do universo judaico amsterdamês do XVII) e mesmo as digressões (tenha-se em conta que não intentam mais que sanar aquelas primeiras deficiências). Toda a primeira parte do texto cabe na última categoria, a das digressões, meramente documental mas imprescindível para a maioria dos leitores, desconhecedores do judaísmo seiscentista e, principalmente, da figura de Uriel da Costa; segue, pois, esta parte, a título de apresentação sumária; por isso mesmo dei-me a liberdade de citar abundantemente.

A referida investigação foi levada a cabo entre os anos de 1994 e 1996, na maior parte do tempo no âmbito do programa de iniciação científica do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP e com o apoio de uma bolsa do CNPq. Como sói ocorrer em tais circunstâncias, a partir das leituras muito foi produzido para consumo interno (apontamentos, fichamentos, relatórios, etc.) e com os anos ganharam o seu devido lugar em gavetas; uma ou outra coisa, porém, foi aos poucos ganhando uma forma mais elaborada, transformando-se verdadeiramente em textos (ou com vistas à publicação ou para serem apresentados sob a forma de seminários e comunicações). É este último grupo de trabalhos que, a certa altura, pareceu-nos valer a pena oferecê-lo em parte aos leitores, já que à exceção do artigo sobre Uriel todo o restante permaneceu inédito. A distância temporal faz que aqueles textos revelem, com desagradável frequência, a sua condição de materiais de estudo; ainda assim, pensamos que possam ser de alguma utilidade, por abordar assuntos que não são tão correntes nos estudos espinosanos brasileiros e nem que seja apenas pelas citações de documentos, pelos resumos de teses, pelas hipóteses aqui e ali ventiladas. Ao leitor caberá decidir. A nós

85 Jacqueline Lagrée, ob. cit., pp. 11-12.

resta apenas pedir sua benevolência por certos trejeitos juvenis que não quisemos amputar dos textos (e nem teríamos paciência para tal); igualmente, para o fato de que, de modo geral, eles preservam seu formato primeiro e quase nunca houve correções ou atualização bibliográfica, as exceções ficando por conta da necessária revisão e do uso de algumas traduções à época inexistentes.

O plano de publicação envolve cinco trabalhos:

- 1)** A tradução de um artigo de Henri Méchoulan, aparecida no último número da revista *Conatus*. Ainda que as teses desse estudioso não sejam consensuais, o estudo interessa pela análise ampla dos meandros do instrumento legal particular, o herem, que se abateu sobre o jovem Espinosa;
- 2)** O texto sobre Uriel da Costa e o *Exemplar humanæ vitæ* ora apresentado e com relação ao qual insistimos que o leitor reporte-se às linhas que virão mais abaixo;
- 3)** Uma apresentação sumária da formação e funcionamento da Inquisição moderna, especialmente a ibérica, inicialmente esboçada como um livrinho paradidático;
- 4)** Uma análise do problema da ruptura espinosana com a comunidade judaica, a partir sobretudo dos clássicos trabalhos de I. S. Révah e buscando pôr em xeque a imagem, difundida a partir de Y. Yovel, de um “marrana da razão”;
- 5)** Por fim, um texto que aparentemente foge ao núcleo inicial de preocupações, mas que se justifica aqui incluir-se na medida em que aborda desdobramentos da imagem de Espinosa cujos fundamentos (se é que precisa existir fundamentos para uma imagem) formam-se a partir do herem de 1657 e por isso nos interessaram. Tendo em conta as imagens de ateu de sistema e ateu virtuoso, devidas sobretudo a Pierre Bayle, trata-se de algumas considerações acerca das proximidades e distâncias entre

Espinosa e Diderot (e por extensão alguns outros nomes das ditas Luzes).

Estes três últimos itens aparecerão em edições sucessivas da revista *Conatus*.



Ao cogitar publicar textos tão antigos prontamente afastamos a tentação de atualizá-los ou corrigi-los, como dito há pouco. Não obstante, no caso específico deste trabalho sobre Uriel da Costa, ser-nos-ia impossível calar inteiramente os ganhos que a interpretação dacostiana conheceu nas duas últimas décadas. Com efeito, são de primeira ordem e mudam substancialmente o objeto principal de nosso estudo, ou seja, o *Exemplar humanæ vitæ*, na medida em que vêm corroborar a antiga desconfiança de que o texto do opúsculo não é da própria lavra de Uriel.

O título chave para tal ponderação é o importantíssimo estudo de Omero Proietti sobre o *Exemplar* publicado em 2005.<sup>86</sup> Com a erudição e rigor habituais nos seus trabalhos, o italiano nos fornece um amplo balanço da problemática que cerca o *Exemplar*: apresentação do problema, investigação da trajetória de Uriel, avaliação de seus escritos e da história editorial deles, importantes ponderações acerca das conexões entre Uriel e Espinosa. O dado que permite ao autor inovar decisivamente na discussão foi a descoberta, ao início da década de 90, de um texto de Uriel até então perdido, o *Exame das tradições phariseas* – “talvez a obra mais censurada da história humana”.<sup>87</sup> O texto perdera-se já na primeira metade do século XVII e dele não se conheciam senão os três capítulos incluídos no *Tratado da immortalidade da alma* de Semuel da Silva publicado em 1623. Só em 1990 o erudito H. P. Salomon anunciou ter encontrado

<sup>86</sup> Omero Proietti, *Uriel da Costa e l'“Exemplar humanæ vitæ”*, Macerata, Quodlibet, 2005.

<sup>87</sup> Idem, p. 38.

na Biblioteca real de Copenhague um exemplar do *Exame*, e três anos depois o deu a lume em: *Examination of Pharisaic traditions / Exame das tradições phariseas*, facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen, supplemented by Samuel da Silva's *Treatise of the Immortality of the Soul*, translation, notes and introduction by H.P. Salomon and I. S. D. Sassoon, Leiden, Brill, 1993. Nós mesmos, quando da aparição deste artigo, trazíamos ao leitor essa informação, alertando porém não termos podido consultar a referida edição (ver aqui a nota 39). O caso é que, a partir da redescoberta de uma obra de Uriel cuja autoria é indiscutível, conforme argumenta Proietti, toda uma reviravolta faz-se inevitável. É o que ele realiza em seu livro. Tomando o *Exame das tradições phariseas* como ponto arquimédico, põe-se a reavaliar todo o cópulus dacostiano e especialmente a questão da autenticidade do *Exemplar*; é ainda o que lhe permite retomar com novas armas o nexu Uriel-Espinosa e avançar afirmações e hipóteses de grande valor para a interpretação espinosana. Tendo em mãos o *Exame* completo, por exemplo, pode afirmar que “Espinosa conhecia o caso Uriel da Costa, e que a sua batalha foi também uma valorização da ‘herança’ dacostiana”.<sup>88</sup> De fato, sob muitos aspectos, o *Exame* revela um autor que com uma presteza que não se imaginava sabe servir-se de Flávio Josefo e trabalhar com rigor histórico e filológico, ao mesmo tempo em que enfrenta teses polêmicas e empenha-se em refutar o livro de Daniel, opondo-se assim a toda forma de messianismo. Em suma, um autor bem mais profundo e radical que o pretensu narrador *Exemplar*; ao contrário, note-se bem, do que sugeria parte esmagadora da bibliografia sobre que nos apoiamos ao redigir nosso artigo.

Bem, não é nosso propósito elaborar aqui

<sup>88</sup> Idem, p. 24.

uma resenha completa do estudo de Omero Proietti. Desejamos apenas, por honestidade intelectual, admitir que a nosso ver essa obra vem enfim confirmar a inautenticidade do *Exemplar*. É até possível que Uriel tenha em algum momento redigido um texto de intenções semelhantes, mas seguro é que não o conhecemos e que o que conhecemos (texto de que Proietti oferece uma acuradíssima edição crítica) não provém das mãos de Uriel, ao menos não tal qual. A conclusão funda-se numa série de argumentos mobilizados. Um primeiro refere-se em geral à própria existência de um original latino. Uriel sempre escrevera em português, por que num momento de extrema intensidade (à beira do suicídio ou desejoso de vingança) iria buscar outra língua? Ademais, por que tal latim apresenta torneios tão semelhantes aos do pastor Philippe van Limborch, quem primeiro o deu à luz? Outras razões ainda, bem mais fortes, concernem diretamente ao conteúdo do opúsculo e, resumidamente, são as seguintes:

**1.** Entre 1640 e 1643 circula um texto que se declara a “verdadeira” autobiografia de Gabriel/Uriel da Costa. Já em 1643, há duas cópias, independentes e divergentes, particularmente neste ponto: uma afirma o texto redigido quando o autor está prestes a suicidar-se; a outra nega a lei natural, invocada no próprio *Exemplar*, e clama por vingança contra seus agressores.

**2.** O autor do *Exemplar* é bem informado: conhece detalhes da vida de Uriel, utiliza o *Tratado da immortalidade da alma* de Samuel da Silva, cita o *Exame*; contudo ignora pormenores fundamentais que são hoje demonstráveis por meio de documentos, principalmente o período de residência de Uriel em Hamburgo antes de aportar em Amsterdã.

**3.** Os silêncios, lacunas, escamoteios do *Exemplar* não podem ser atribuídos à sensibilidade e à

dissimulação costumeiramente atribuídas aos marranos; o autor não está na Espanha nem em Portugal, além do que, pelo contrário, o próprio autor declara escrever numa “cidade livre”, Amsterdã.

4. O texto é composto por uma “trama de criptocitações neotestamentárias (da *Versio sixto-clementina*)”, que forçadamente tenta assimilar o personagem Uriel à figura de Cristo: perseguido, chicoteado, quase crucificado.

5. A figura do fariseu no *Exame* é tomada a Flávio Josefo e em nada coincide com o fariseu tal como pintado no *Exemplar*.

6. A finalidade do *Exemplar* não é narrar a vida de Uriel, mas conseguir que se retirem das comunidades hebraicas qualquer tipo de jurisdição penal.

Todos esses argumentos são exaustivamente tratados no capítulo III do livro de Proietti, ao lado de uma gama enorme de informações sobre todos os outros aspectos relevantes da vida de Uriel da Costa. Aqui, vale reiterar, os apresentamos apenas em forma resumida a fim de informar minimamente o leitor acerca do estatuto atual do *Exemplar humanæ vitæ*.

Explanado isso, resta dirigirmo-nos a uma questão que deve imediatamente sobrevir ao leitor: por que ainda assim republicar o nosso estudo de 1996? Não fica ele flagrantemente “ultrapassado”, uma vez que seu objeto principal é agora dado como não sendo de Uriel? Três razões nos movem a pensar que o texto ainda vale algo e, portanto, merece a republicação. Primeiramente, cumpre ter em mente algumas palavras de Proietti: o *Exemplar*, por sua história e recepção, assemelha-se a uma “narrativa das heroicas travessias do livre pensamento”.<sup>89</sup> Proveniente ou não das mãos do Uriel, é certo

que o texto assumiu ao longo do tempo uma função que não se reduzia apenas às tribulações de seu pretense autor; é um documento que, seja de quem for, remete a um problema fundamental da história do pensamento e que merece atenta consideração. Em segundo lugar, o texto foi recebido por séculos como sendo de Uriel e todos os autores de que tratamos realmente davam o texto como tal, inclusive Jean-Pierre Osier adentrados os anos 80; quer dizer, na medida em que o que mais nos interessou foi analisar um pouco da recepção do *Exemplar*, parece-nos que tal recepção é um fato que não se transforma significativamente pela comprovação hodierna da inautenticidade do texto. Por fim, ainda que as razões anteriores não convençam, cremos que o estudo possa valer ao menos pelas informações que oferece ao leitor acerca de alguns aspectos da história da comunidade judaica de Amsterdã e sobre a vida desse personagem apaixonante que foi Uriel da Costa; quanto Proietti nos ensina sobre a consistência e a radicalidade do *Exame das tradições phariseas* não faz, ao menos para nós, senão confirmar a validade do proposto à época da redação deste estudo: o interesse de ler filosoficamente Uriel da Costa.

Dezembro de 2014.



<sup>89</sup> Idem, p. 14.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984.
- \_\_\_\_\_. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALBIAC, Gabriel. *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del spinozismo*. Madrid: Hiperión, 1987.
- ALTMANN, Alexander. “Eternality of punishment: a theological controversy within the Amsterdam rabbinate in the thirties of the seventeenth century”. *American Academy for Jewish Research Proceedings*, XL, Nova York, 1972-1973.
- AZEVEDO, João Lúcio. *História dos cristãos-novos portugueses*. Lisboa: Clássica, 1975.
- BAYLE, Pierre. *Écrits sur Spinoza*. Paris: Berg International, 1983.
- CHARLES-DAUBERT, Françoise; MOREAU, Pierre-François. “Biographie de Pierre Bayle”. In Pierre Bayle. *Écrits sur Spinoza*. Paris: Berg International, 1983.
- COSTA, Uriel da. *Três escritos*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1963.
- ESPINOSA, Bento de. *Tratado teológico-político*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1988.
- FERREIRA, J.A. Pinto. “Uriel da Costa (pensador quinhentista e portuense): redivivo no séc. XX?”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 25, Lisboa, 1969.
- GEBHARDT, Carl. “Le déchirement de la conscience”. *Cahiers Spinoza*, n. 3, Paris, inverno de 1979-1980.
- HAYOUN, Maurice Ruben. *La littérature rabbinique*. Paris: PUF, 1990.
- KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: que é esclarecimento”. In Immanuel Kant. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- KAPLAN, Yosef. “A comunidade portuguesa de Amsterdã no século XVII, entre tradição e mudança”. In *Portugueses em Amsterdão: 1600-1680*. Amsterdã: Amsterdams Historisch Museum, De Bataafsche Leeuw, 1988.
- \_\_\_\_\_. *From Christianity to Judaism. The story of Isaac Orobio de Castro*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 1989.
- \_\_\_\_\_. “The social functions of the herem in the Portuguese Jewish community of Amsterdam in the seventeenth century”. Em *Dutch Jewish History. Proceedings of the Symposium on the History of the Jews in the Netherlands*. Jerusalém: Tel-Aviv University, Hebrew University of Jerusalem, The Institute for Research on Dutch Jewry, 1984.
- KAYSERLING, M. “Un conflit dans la communauté hispano-portugaise d’Amsterdam – ses conséquences”. *Revue des études Juives*, n. 43, Paris, 1901.
- LAGRÉE, Jacqueline. *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVIIe siècle*. Paris: Vrin, 1991.
- MÉCHOULAN, Henry (org.). *Hispanidad y Judaísmo en tiempos de Espinoza*. Edición de *La Certeza del Camino* de Abraham Pereyra. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1987.
- \_\_\_\_\_. “O herem em Amsterdã e a ‘excomunhão’ de Espinosa”. *Conatus*, n. 14, Fortaleza, dezembro de 2013.
- \_\_\_\_\_. “Quelques remarques à propos du marranisme: un concept à tout faire”. *Ethnopsychologie*, n. 33 (1), Paris, 1978.
- MENDES DOS REMÉDIOS, Joaquim. *Os judeus portugueses de Amsterdam*. Coimbra: F. França Amado Editor, 1911.
- OSIER, Jean-Pierre. *D’Uriel da Costa à Spinoza*. Paris: Berg International, 1983.
- \_\_\_\_\_. “Um aspect du judaïsme individualiste d’Uriel da Costa”. *Cahiers Spinoza*, n. 3, Paris, inverno de 1979-1980.

\_\_\_\_\_. “Une polémique sur l’identité juive au XVII<sup>e</sup>me siècle (Faut-il lire Léon de Modène?)”. In Léon de Modène. *Le bouclier et la targe*. Paris: Centre d’Études Don Isaac Abravanel, 1980.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1998.

PROIETTI, Omero. *Uriel da Costa e l’“Exemplar humanæ vitæ”*. Macerata: Quodlibet, 2005.

RÉVAH, I. S. “La religion d’Uriel da Costa, marrane de Porto (d’après des documents inédits)”. *Révue d’histoire des religions*, v. 161, n. 1, Paris, 1962.

\_\_\_\_\_. “Les écrivains Manuel de Pina et Miguel de Barrios et la censure de la communauté judeo-portugaise d’Amsterdam”. *Tesoro de los judíos sefardíes*, v. 8, Jerusalém, 1965.

\_\_\_\_\_. “Les marranes”. *Revue des études Juives*, terceira série, v. CXVIII, tomo 1, Paris, 1959-1960.

\_\_\_\_\_. *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*. Paris, Haia: Mouton & C°, 1959.

SARAIVA, António José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Imprensa Universitária, Estampa, 1985.

VASCONCELLOS, Carolina Michaëlis de. *Uriel da Costa. Notas relativas à sua vida e à sua obra*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1993.

VV. AA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1993.

\_\_\_\_\_. *Cahiers Spinoza*, Paris, n. 3, inverno de 1979-1980: “Spinoza et les juifs d’Amsterdam. Marranes et post-Marranes”.

\_\_\_\_\_. *XVII<sup>e</sup> siècle*, n. 183: “Israel et les nations au XVII<sup>e</sup> siècle”, Paris, abril-junho de 1994.

YOVEL, Yirmiyahu. *Espinosa e outros hereges*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1993, 2 v.





# ESPINOSA E O ASNO DE BURIDAN

LUIZ CARLOS MONTANS BRAGA \*

## (1) O ASNO E A ASTÚCIA INÚTIL

Jean Buridan, mestre e reitor da Universidade de Paris na primeira metade do século XIV, tornou-se famoso por dar nome a um asno. A anedota acerca do asno que, posto entre dois feixes iguais de feno<sup>1</sup>, morre de fome antes de conseguir resolver qual dos dois deveria comer, aponta para algumas questões fundamentais da história da filosofia. Espinosa é um dos autores que trata dos temas presentes na anedota, e o faz, como pretendo mostrar, à revelia de influentes tradições do pensamento.

Volto ao asno e ao reitor, antes de ir à tradição e a Espinosa. Dizem os dicionários de filosofia<sup>2</sup> que a anedota não está, diretamente, nos escritos de Jean Buridan. Mas os

argumentos que a ensejam lá estão. E a tese é a seguinte<sup>3</sup>. Buridan afirma que a vontade segue, necessariamente, o juízo do intelecto. A vontade seguiria a posição do bem maior. Entretanto, quando os bens são idênticos, como no caso do feno, em igual quantidade e qualidade e à mesma distância do asno, o intelecto julga que ambos são iguais e a vontade, que seguiria o intelecto, queda-se incapaz de decidir. Ou seja, a escolha não ocorre. E o asno, por seguir o juízo da inteligência, que corretamente atesta a igualdade dos feixes de feno, paradoxalmente age de modo, por assim dizer, pouco inteligente. Por fim, o asno morre em razão de não ser capaz de decidir. O homem, porém, segundo Buridan, não morreria de fome por ser capaz de suspender o juízo do intelecto e julgar por outro bem maior, a saber, a vida<sup>4</sup>.

Eis a questão de fundo do artigo, a qual chega a Jean Buridan e se torna, a partir de seus exemplos com asnos<sup>5</sup>, famosa por sua comicidade. Procurarei mostrar como duas filosofias, uma anterior e outra posterior a Jean Buridan, tratam da questão, para, depois, mostrar como Espinosa a aborda.

---

\* Doutorando em Filosofia pela PUCSP. Bolsista CAPES. Mestre pelo Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da USP. Bacharel e licenciado em Filosofia (USP) e bacharel em Direito (PUCSP).

1 Há duas versões para a narrativa. Uma, que reproduzo acima, indica que o asno estaria entre dois feixes iguais de feno. Morre o asno por não ser capaz de decidir entre os dois feixes iguais. A outra diz que o asno estaria entre um feixe de feno e um pote de água, sedento e faminto. Entre beber água e comer, por não ser capaz de decidir, morre. A primeira versão está em: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Vários tradutores. Revisão técnica de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Bennedetti. 7ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 83. Também está em AUDI, Robert. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Second Edition. Cambridge : Cambridge University Press, 1999. A segunda versão se encontra em: JAPIASSÚ, Hilton & MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 5ª edição. São Paulo: Zahar, 2008, p. 77.

2 Ibid.. p. 77 para o dicionário de Japiassú; p. 83 para o dicionário de Abbagnano, p. 108 para o dicionário de Audi.

---

3 Sigo a versão de Abbagnano e de Robert Audi para a anedota.

4 ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**, op. cit., p. 83.

5 AUDI, Robert. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, op. cit., p. 108. Buridan teria dado vários exemplos com asnos, ainda que o da anedota não apareça em sua obra. Ficou a anedota, entretanto, a ele atribuída.

**(2) DUAS NOTAS SOBRE A TRADIÇÃO**

Tomo dois exemplos da tradição filosófica para tratar do tema, a saber, Aristóteles e Descartes. É claro que não intento, neste esboço do que aqui chamei de tradição, dar conta, em profundidade, da questão, tanto em Aristóteles quanto em Descartes. Há bibliotecas sobre o tema. O objetivo é, por contraste em face da tradição aqui exemplificada por Aristóteles e Descartes, mostrar como Espinosa aborda o tema levantado pela anedota do asno de Buridan. A questão, em suma, passa por entender como, nos três autores, se relacionam intelecto e desejo ou vontade.

O intuito do livro VI da *Ética a Nicômaco*, segundo um versado comentador, seria o de completar o estudo da virtude moral com a elucidação do conceito de prudência (*phronesis*)<sup>6</sup>. No capítulo 1, como introdução ao tema geral, Aristóteles relembra a doutrina do justo meio. Se este seria agir conforme ordena a reta regra, seria preciso iniciar o estudo pela noção de reta regra<sup>7</sup>. A reta regra determina o justo meio e é obra da prudência. A alma racional, para Aristóteles, tem duas funções. Uma que sabe sobre o contingente - parte calculadora -, a outra que sabe sobre o necessário - parte científica. Eis, neste último caso, o estado habitual do intelecto especulativo, o qual trata do necessário, do que sempre é idêntico a si mesmo. O estado habitual do intelecto prático, isto é, da alma calculadora, é o que pode conhecer o contingente. O que interessa nesta parte da obra para Aristóteles é o que faz e como faz o intelecto prático, o qual interessa à ação moral<sup>8</sup>. Trata-se da função da alma que é capaz de conhecer o contingente para melhor agir.

6 Sigo aqui, para a *Ética a Nicômaco* e a questão da *phronesis*, a interpretação de: PERINE, Marcelo. *Phronesis: um conceito inoportuno?* In: PERINE, Marcelo. **Quatro Lições sobre a Ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 17-49, p. 21.

7 Ibid. p. 23.

8 Ibid. p. 23.

Aristóteles mostra, na ação moral, três elementos dominantes<sup>9</sup>, a saber, a sensação, o intelecto e o desejo (1139 a17-18). A sensação não é causa e o intelecto, por si só, não move à ação. Na *Ética a Nicômaco*<sup>10</sup>, afirma: “Portanto a escolha ou é raciocínio desejante ou desejo raciocinativo, e a origem de uma ação dessa espécie é um homem.” (1139 b 5)<sup>11</sup>. Ou seja, tal complexidade de desejo que raciocina e raciocínio que deseja é o homem. O princípio ou causa da ação é a decisão, a qual inclui desejo de um fim e cálculo de meios para que seja alcançado<sup>12</sup>.

Mas para que a ação seja moralmente virtuosa, é preciso que os meios sejam os adequados, bem como os fins. Portanto, a doutrina aristotélica da prudência no decidir não autoriza nenhuma separação entre meios e fins na ação humana<sup>13</sup>. Compreende, como afirma um comentador, “[...] os meios-para-o-fim e o fim-para-os-meios como um todo, para que a decisão seja virtuosa, isto é, fruto de um pensamento verdadeiro e de um desejo reto.”<sup>14</sup>

A definição de *phronesis* pode ser dada como “[...] um estado habitual cognitivo, isto é, racional e, por isso, é uma virtude intelectual, que, contudo, pressupõe seja um estado desiderativo, portanto, não racional, seja um estado cognitivo não-racional, que é, justamente, a experiência.”<sup>15</sup>

9 Ibid.p. 23.

10 Uso duas edições, cotejadas entre si: ARISTOTLE. **The Nicomachean Ethics**. New York: Penguin Books, [1976] 2004. \_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Uso, ao citar, a numeração universal.

11 Na versão em inglês, acima indicada: “Hence choice is either appetitive intellect or intellectual appetition; and man is a principle of this kind”.

12 PERINE, Marcelo. *Phronesis: um conceito inoportuno?*, op. cit., p. 23.

13 Ibid. p. 24.

14 Ibid. p. 24.

15 Ibid. p. 28.

Conclui Perine que, sendo os objetos da *phronesis* os bens humanos, ou seja, aqueles que podem ser submetidos à deliberação, o *phronimos* somente pode ser um deliberador, cuja função é deliberar bem (*Ética a Nicômaco*, 1141 b 10)<sup>16</sup>. Assim, a deliberação tem um campo bem preciso, a saber, não versa sobre as coisas que não podem ser diferentes do que são (necessárias), nem sobre coisas que não sejam ordenadas a um fim que não seja um bem, o qual é objeto da ação<sup>17</sup>.

Em Aristóteles, portanto, há uma recíproca influência do desejo no intelecto e deste no desejo, ambos considerando fins e meios como um todo, para que a ação possa ser considerada moralmente boa. O homem, como diz o autor na *Ética a Nicômaco*, é esta complexidade desejo-intelecto (1139 b 5). A sabedoria prática, capaz de conhecer a melhor decisão no campo do contingente, é a *phronesis*, a qual, como visto em panorama, é a união mesma entre desejo que raciocina e intelecto que deseja.



Em Descartes, outro exemplo da tradição a ser refutada por Espinosa, tem-se o que segue acerca dos conceitos de vontade e entendimento. Afirma o autor, na quarta das *Meditações*, precisamente a que trata do tema ‘Do Verdadeiro e do Falso’, e envereda pela questão da vontade livre:

E, em seguida, olhando-me de mais perto e considerando quais são meus erros (que apenas testemunham haver imperfeição em mim), descubro que dependem do concurso de duas causas, a saber, do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, meu livre-arbítrio; isto é, de meu entendimento e conjuntamente de minha

vontade. Isto porque, só pelo entendimento, não asseguro nem nego coisa alguma, mas apenas concebo as ideias das coisas que posso assegurar ou negar. [...] Não posso tampouco me lastimar de que Deus não me tenha dado um livre-arbítrio ou uma vontade bastante ampla e perfeita, visto que, com efeito, eu a experimento tão vaga e tão extensa que ela não está encerrada em quaisquer limites. [...] Pois, por exemplo, se considero a faculdade de conceber que há em mim, acho que ela é de uma extensão muito pequena e grandemente limitada e, ao mesmo tempo, eu me represento a ideia de uma outra faculdade mais ampla e mesmo infinita; [...] Resta tão-somente a vontade, que eu sinto ser em mim tão grande, que não concebo absolutamente a ideia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa: de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus.<sup>18</sup>

O que aponta o excerto quanto às questões do intelecto e da vontade? Primeiro ponto: o entendimento, para o homem, é limitado. Não é possível conhecer tudo. E, ainda, não é a faculdade do entendimento que leva à ação. É outra, a saber, a da vontade. E esta, segundo aponta Descartes, é entendida como livre-arbítrio, a qual Descartes entende como sendo ampla e perfeita, sem qualquer limite. A vontade, no homem, por ser tão ampla, mostraria a semelhança entre o homem e Deus, segundo o autor, uma vez que em Deus a vontade e o entendimento são infinitos e ilimitados, ao passo que no homem apenas a vontade está próxima a este ilimitado, diferentemente do que ocorre com o entendimento. Outro ponto que o excerto destaca é o de que o poder de escolher não depende do intelecto, mas da vontade, entendida como livre e ilimitada. Em suma, a faculdade

16 Ibid. p. 28. Diz Aristóteles na *Ética a Nicômaco*: “A sabedoria prática [*phronesis*] [...] versa sobre coisas humanas, e coisas que podem ser objeto de deliberação [diferentemente das coisas necessárias, que são objeto de ciência, *epistémé*]; pois dizemos que essa é acima de tudo a obra do homem dotado de sabedoria prática: deliberar bem.” (1141 b 5-10).  
17 Ibid. p. 28.

18 DESCARTES. **Meditações**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção *Os Pensadores*), pp. 300-302. Descartes também trata da questão na Carta a Mesland, de 09 de fevereiro de 1645. DESCARTES. **Correspondance**: julho de 1643 - abril de 1647. Ed. Adam et Tannery. Paris: Vrin, 1989, vol. IV, p. 173-175. Tradução em KRITERION, Belo Horizonte, nº 117, jun./2008, pp. 235-242.

do intelecto é o poder de conhecer, ao passo que a faculdade da vontade é o poder de escolher. Aquela, limitada; esta, ilimitada. Por não conhecer bem, o homem pode ser levado ao erro.

Em *As Paixões da Alma*, por seu turno, a vontade é conceituada como uma das funções da alma<sup>19</sup>. E esta função, que Descartes chama de ações da alma, equivale a “[...] todas as nossas vontades [...]”<sup>20</sup>. A outra função (as paixões) define-se pelas espécies de percepções ou conhecimentos existentes em nós<sup>21</sup>. A vontade, acrescenta Descartes, é de duas espécies. Uma terminam na alma mesma, como “[...] quando queremos amar a Deus [...]”<sup>22</sup>, outras “[...] são ações que terminam em nosso corpo [...]”<sup>23</sup>. O exemplo de Descartes é o de que isso ocorre quando temos vontade de passear. Ou seja, pelo fato de termos vontade de passear, as pernas se mexem como resultado dessa vontade. Na mesma linha conceitual das *Meditações*, a vontade é entendida como “[...] de tal modo livre que nunca pode ser compelida [...]”<sup>24</sup>.

Ambos os autores focam na qualidade do entendimento e no desejo ou na vontade como mote da ação para tratar da questão da escolha. Aristóteles postula a existência do contingente, que é o campo do que é diferente de si mesmo (pois igual a si mesmo é o necessário), e propõe a virtude da prudência ou *phronesis* como sendo aquela responsável pela melhor escolha. O *phronimos* é o homem capaz de deliberar acerca dos meios mais adequados para que se alcance o fim adequado, ou seja, o bem. Para isso, há uma mútua influência entre duas instâncias da alma

que cuidam do cálculo deliberativo, a saber, o desejo e o raciocínio. Este complexo é o homem ao agir, o qual é tão mais prudente quanto mais é capaz de escolher os melhores meios para o melhor fim neste terreno do incerto que é o contingente. Descartes, no que se refere ao entendimento e à vontade, conclui que apenas o entendimento pode conhecer, e é limitado no homem, ao passo que a vontade, que leva à ação, é ilimitada. O arbítrio é, em Descartes, livre-arbítrio; o querer faz do homem imagem de Deus, que tudo pode.

### **(3) DESEJO, VONTADE E CONHECIMENTO EM ESPINOSA**

O tema da anedota do asno está presente na filosofia espinosana. Mas, em face da tradição, a solução espinosana demanda reformulações conceituais bastante amplas. Nas linhas abaixo, gostaria de lançar algumas notas sobre a posição espinosana acerca da relação entre desejo, vontade e conhecimento.

O primeiro ponto a ser compreendido em Espinosa é sua completa reformulação do pano de fundo da questão. Não casualmente seu livro acerca da conduta, a *Ética*, tem como objeto da primeira parte *Deus (De Deo)*. Tema teológico para a tradição, que Espinosa reformula de tal maneira que o Deus judaico-cristão, se a *Ética* fosse um espelho, nela não se reconheceria. Com efeito, e para ser muitíssimo sumário, Deus equivale à substância única e se identifica à natureza, potência absoluta em que tudo o que há se dá, ou melhor, tudo o que há é expressão<sup>25</sup> da potência absolutamente infinita da substância única (E I P 15 p. 31).

25 Para a questão do problema da passagem do infinito (Deus ou substância) ao finito (homem como modo finito da e na substância), ver: DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Les éditions de Minuit, 1968.

19 DESCARTES. **As Paixões da Alma**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção *Os Pensadores*), p. 143 (artigo 17).

20 Ibid. p. 143 (artigo 17).

21 Ibid. p. 143 (artigo 17).

22 Ibid. p. 143 (artigo 18).

23 Ibid. p. 143 (artigo 18).

24 Ibid. p. 155 (artigo 41).

O que tal tese implica para a questão do homem, da vontade e da conduta? Analiso partes da *Ética III* para lançar luz na questão. A substância opera por estrita necessidade (E I P 33 p. 57; E I P 33 Dem p.57). Daí que não haja, do ponto de vista da substância única, o contingente. O homem sábio ou prudente (o *phronimos*) não será, portanto, o de Aristóteles, uma vez que para o estagirita este é o que age da melhor maneira no terreno escorregadio do possível. Não havendo contingência para Espinosa - a não ser como vivência mental para cada homem<sup>26</sup> -, a conduta do homem somente pode ser determinada de uma maneira definida. Esta posição implica várias reconceitualizações no campo das teses filosóficas acerca da conduta. De fato, como mostrarei a seguir, não há livre-arbítrio em Espinosa, o que não implica que não haja outras maneiras de compreender a liberdade do homem. Esta não será, como em Descartes, livre escolha nem, como em Aristóteles, junção entre os conceitos de desejo, intelecto, meios e fins.

A parte III da *Ética* pode auxiliar a análise da questão. Em seu prefácio, Espinosa se contrapõe às tradições que analisei acima, sobretudo a cartesiana, ao afirmar que os que escreveram “[...] sobre os afetos, e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza [*communes naturae leges*], mas de coisas que estão fora dela.” (E III Pref p. 161). E complementa: “Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império num império [*imperium in imperio*].” (E III Pref

26 Para a questão, ver: CHAUI, Marilena. Sobre o medo. In: **Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Cia das Letras, 2011, pp. 133-172. Diz a autora: “Assim, embora a realidade seja constituída por uma ordem intrinsecamente necessária, nossa experiência não a percebe como tal e se realiza numa ordem imaginária em que prevalece a contingência de tudo o que é e de tudo o que acontece” p. 152.

p. 161). O pano de fundo acima indicado, a saber, o da substância única, apresentado na *Ética I*, aqui se apresenta com todas as suas implicações. De fato, a substância equivale à potência absoluta e à natureza. *Deus sive natura*. Portanto, o homem, como modificação finita *da* e *na* natureza, opera ou age de acordo com as leis inscritas nesta mesma e única substância. Por conseguinte, age e opera de acordo com as leis de sua natureza mesma, entendida como modificação *da* e *na* substância, uma vez que o homem é concebido como um modo finito da substância, uma intensidade de potência (E I P 28 p. 51; E I P 28 Dem p. 51).

De fato, contrapondo-se à tese da vontade no homem como espelhando a vontade em Deus, como ilimitada - a tese cartesiana -, Espinosa a concebe como exercício, por assim dizer, das leis da natureza humana na substância. Em suma, a vontade não é livre, é determinada. Como entender esta tese sem flertar com o determinismo? Antes de aprofundar a questão, aponto que Espinosa finda o prefácio à *Ética III* afirmando que tratará “[...] da natureza e da virtude [*viribus*, força] dos afetos [...] por meio do mesmo método pelo qual tratei [...] de Deus e da mente. E considerarei as ações e os apetites [*appetitus*] humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos.” (E III Pref p. 163). Cito o fim do prefácio uma vez que, como mostrarei a seguir, o desejo, que é um dos afetos primários, será identificado à vontade, e Espinosa procurará desvendar o mecanismo de funcionamento dos afetos por meio do mesmo método utilizado para conhecer a natureza da substância única na *Ética I*.

Fica claro, pois, pelo referido prefácio lido à luz da *Ética I*, que Espinosa apresenta novos meios para analisar a velha questão. Não mais trabalha com os conceitos, para ele equívocos,

de vontade livre<sup>27</sup>, contingência, dentro e fora da natureza, intelecto separado da vontade, etc., ou seja, conceitos da tradição filosófica em face da qual se contrapõe com reviravoltas conceituais de alta voltagem. Substância única, homem como parte da natureza, afetos como coisas naturais e ação determinada de certo e determinado modo dão o novo chão conceitual a partir do qual Espinosa reconfigurará os antigos temas.

Tomando, para continuar a análise do desmonte espinosano das teses da tradição, o veio do desejo, que é, segundo Espinosa, um dos afetos primários, ao lado da alegria e da tristeza (E III P 11 Esc pp. 177-179). Por meio desse caminho, será possível verificar tanto a reformulação dos conceitos que Espinosa utiliza para tratar da questão presente na anedota do asno de Buridan, como a apresentação de soluções ao campo da ação que se distanciam daquelas propostas pela tradição. Em vez de rir de um intelecto que, de tão astuto, queda-se inerte e leva seu portador à morte por inanição, o que Espinosa propõe com seus conceitos é uma filosofia prática<sup>28</sup>, fundada na vida como *vis* (força) e entendida como modificação da potência da substância expressa em cada homem como tomando parte nela.

O desejo deve ser analisado à luz do conceito de *conatus* (E III P 7 p. 175). De fato, Espinosa, como decorrência da tese da natureza de potência auto produtora da substância única, concebe as coisas singulares como “[...] esforço (*conatus*) pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser [...]” (E III P 7 p. 175). Ou seja, é próprio de tudo o que há na substância esforçar-se para perseverar em seu ser (*in suo esse perseverare* - E III P 7 p. 174). O homem, como coisa singular, esforça-se, é *conatus*. Mas

Espinosa, ao tratar do esforço do homem, indica que tal esforço é o mesmo que desejo, o qual seria a própria essência atual de cada homem (E III P 9 Esc p. 177). *Appetitus* e *cupiditas* (apetite e desejo) são a mesma coisa, com a diferença de que este é o apetite de que se tem consciência. E, então, Espinosa apresenta uma de suas mais surpreendentes teses, a saber, a de que “[...] não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçamos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa.” (E III P 9 Esc p. 177). Isto é, *conatus* (esforço), vontade, apetite e desejo são sinônimos para Espinosa. E, ainda, o desejo é causa do que cada homem julga ser bom. Não há um bom exterior ao homem, a ser perseguido, mas é o que o desejo julga bom que tem a natureza de bom para este mesmo desejo. O bom é o útil, o que aumenta a potência do homem, isto é, do homem como desejo. Espinosa confirma a tese da identidade entre desejo, apetite, vontade e *conatus* humano na explicação da definição de desejo. Lá, afirma não ver qualquer diferença entre apetite e desejo (dando pouca importância à questão de o homem estar consciente ou não do esforço), e diz que procurou dar ao desejo uma definição “[...] que abrangesse todos os esforços [*conatus*] da natureza humana que designamos pelos nomes de apetite [*appetitus*], vontade [*voluntatis*], desejo [*cupiditatis*] ou impulso [*impetus*].” (E III Def af 1 Explic p. 239).

Antes, na definição 1 dos afetos, ao tratar do desejo, Espinosa o definiu como “[...] a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira.” (E III Def af 1 p. 237). Logo a seguir, define a alegria como “[...] a passagem

27 A vontade livre não existe. Apenas a causa livre, entendida como Deus ou substância (E I P 32 e P 32 Dem p. 55).

28 O termo é tomado de: DELEUZE, Gilles. **Spinoza - Philosophie pratique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1981.

[*transitio*] do homem de uma perfeição menor para uma maior” e a tristeza como “[...] a passagem [*transitio*] do homem de uma perfeição maior para uma menor.” (E III Def af 2-3 p. 239). Ou seja, Espinosa está usando na *Ética III* a definição de substância como potência da qual o homem é modificação, e tal modificação é desejo. E tal desejo é transição de maior a menor e de menor a maior potência, o que configura a alegria como aumento da *vis*, da força ou da potência, e a tristeza como diminuição da *vis*, da força ou da potência de cada homem. Ou seja, a transição do desejo é o mesmo que transição da vontade, que é o mesmo que transição do apetite ou do impulso.

Como, pelo aparato conceitual acima desenhado, não pode haver no sistema espinosano conceitos com os quais a tradição operava, a saber, escolha entre possíveis, vontade livre separada do entendimento, o qual seria finito, etc., a solução espinosana para a questão do exercício do desejo passa por outros conceitos, acima indicados. Procurarei costurá-los abaixo, para mostrar, ainda que muito sumariamente, como Espinosa concebe a ação do homem na substância.

O homem é desejo, como visto. E o desejo transita entre mais e menos potência, configurando afetos de alegria e de tristeza. O mundo afetivo de cada homem é a variação ilimitada desses afetos primários, que são manifestação do esforço (*conatus*) de cada homem para manter sua situação de ser singular ou modo finito da substância - manter sua *ratio* de movimento e repouso. O homem é, portanto, uma espécie de *Janus* multifronte, com janelas pelas quais recebe influências afetivas de outros homens e do mundo. Nesse caso, o do mundo afetando o homem, o que existe são os afetos passivos, segundo Espinosa. Os afetos passivos podem aumentar a potência do homem quando

a coisa que o afeta com ele compõe. Há uma espécie de união. Trata-se do bom encontro. Por exemplo, o alimento que aumenta a potência do corpo, ou o encontro com um amigo que causa alegria. Podem, entretanto, diminuir a potência do homem. O mau encontro com o veneno que leva à dissolução do corpo, bem como o mau encontro com o tirano ou com um inimigo<sup>29</sup>. Mas há os afetos ativos, que Espinosa chama de ações. Eles ocorrem quando o homem é capaz de ser causa adequada de alguma das afecções do corpo (E III Def 3 Explic p. 163), quando é capaz, para isso, de conhecer adequadamente.

Entendo, na linha de Deleuze<sup>30</sup>, que as maneiras de conhecer que Espinosa propõe (E II P 40 Esc 2 pp. 133-135) são estruturalmente ligadas à *vis*, à força e à potência e, portanto, aos afetos. A capacidade do homem de ser causa adequada de suas ações, por meio de conhecimento do segundo e do terceiro gênero, faz que o homem possa ser uma espécie de caçador de bons encontros, isto é, aqueles que levam à composição e ao aumento de potência. É bom lembrar, nesse sentido do conceito de conhecimento para Espinosa, que mesmo o conhecimento do bom, seja por meio do raciocínio (segundo gênero), seja por meio da intuição (terceiro gênero) é, simultaneamente, um afeto de alegria. Espinosa afirma, nesse

29 Os exemplos se inspiram em: DELEUZE, Gilles. **Spinoza - Philosophie pratique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1981, pp. 33-34.

30 Ver, para este ponto: DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza** (Vincennes, 1978-1981). Seleção e Introdução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Júnior. Tradução Emanuel Angelo da Rocha Fragoso; Francisca E. B. de Castro, Hélio R. C. Júnior, Jefferson A. de Aquino. Fortaleza: ed. UECE, 2009, pp. 44-49. Os modos de conhecimento, propõe Deleuze, não são abstrações, mas maneiras de levar aos bons encontros. Há vida e *vis* (força) nos modos de conhecer que Espinosa concebe. E quanto mais o homem for capaz de conhecimento do segundo gênero e do terceiro (intuitivo), tanto mais será capaz de aumento de potência, de realidade, de bons encontros, de boas composições.

sentido, sem rodeios: “[...] essa ideia [de alegria ou de tristeza] está unida ao afeto da mesma maneira que a mente está unida ao corpo [...], isto é, ela não se distingue efetivamente do próprio afeto [...] senão conceitualmente. Logo, o conhecimento do bom e do mau nada mais é do que o próprio afeto, à medida que dele estamos conscientes.” (E IV P 8 Dem p. 277)<sup>31</sup>.

Portanto, o conhecimento está, em Espinosa, estruturalmente ligado ao desejo como variação positiva, para mais, da potência do homem. Ou seja, o conhecimento do bom é simultaneamente um afeto de alegria e um aumento da transição da potência para um grau maior.

Espinosa reformula, desse modo, toda uma tradição de pensamento. As filosofias da consciência (como a cartesiana e as daí derivadas), vistas pelas lentes espinosanas, tocam apenas em uma ponta da questão. Com efeito, o homem é, para além da consciência, apetite, potência, e a consciência do que é bom ao desejo – como conhecimento do bom –, não pode ser separada do afeto de alegria e do aumento de potência daí decorrentes.

O asno de Buridan, espinosanamente falando, não morre em razão da indecisão fundada na astúcia máxima, de efeito mínimo, de um intelecto que informa a vontade. A vida se impõe e o desejo define o que é mais útil à coisa singular. No caso do homem, seja este sábio ou ignorante, o desejo se impõe para que aquela disposição de movimento e repouso que caracteriza a coisa singular humana persevere no ser. Porém, o homem capaz de conhecer o que aumenta seu desejo, por meio do conhecimento do segundo ou do terceiro gênero, melhor compõe com seu semelhante e melhor exerce

sua natureza de intensidade de potência. Em suma, desejo, vontade, conhecimento do bom e exercício do *conatus* são conceitos que se articulam. Uma filosofia da força da vida é a proposta espinosana. Sem ilusões – como a do livre-arbítrio ou a do intelecto separado dos afetos –, as quais ainda são bastante eficazes e presentes tanto nas filosofias quanto no cotidiano.



31 Tomaz Tadeu, na edição que ora utilizo e indicada nas referências bibliográficas, ao final, traduz por ‘bem’ e ‘mal’. Alterei para ‘bom’ e ‘mau’.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Vários tradutores. Revisão técnica de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Bennedetti. 7ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AUDI, Robert. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- ARISTOTLE. **The Nicomachean Ethics**. New York: Penguin Books, [1976] 2004.
- \_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- CHAUÍ, Marilena. Sobre o medo. In: **Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Cia das Letras, 2011, pp. 133-172.
- DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza** (Vincennes, 1978-1981). Seleção e Introdução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Júnior. Tradução Emanuel Angelo da Rocha Fragoso; Francisca E. B. de Castro, Hélio R. C. Júnior, Jefferson A. de Aquino. Fortaleza: edUECE, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Spinoza - Philosophie pratique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1981.
- \_\_\_\_\_. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Les éditions de Minuit, 1968.
- DESCARTES. **Meditações**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção *Os Pensadores*).
- \_\_\_\_\_. **As Paixões da Alma**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção *Os Pensadores*).
- \_\_\_\_\_. **Correspondance**: julho de 1643 - abril de 1647. Ed. Adam et Tannery. Paris: Vrin, 1989, vol. IV, p. 173-175. Tradução em **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 117, jun./2008, pp. 235-242.
- ESPINOSA. **Opera**. Ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 4 vols, 1972 (1ª ed. 1925).
- \_\_\_\_\_. **Ética**. 2. ed. Tradução de Tomaz Tadeu. Edição bilíngue latim-português. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- JAPIASSÚ, Hilton & MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 5ª edição. São Paulo: Zahar, 2008.
- PERINE, Marcelo. *Phronesis*: um conceito inoportuno? In: PERINE, Marcelo. **Quatro Lições sobre a Ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 17-49.





## DESPERTANDO DO SONHO: A REFUTAÇÃO EXPERIMENTAL DO IMPÉRIO DA MENTE SOBRE O CORPO

LUÍS CÉSAR GUIMARÃES OLIVA \*

A discussão presente neste artigo depende de um debate anterior, sobre a autonomia dos atributos, passando pela crítica à interpretação paralelística da proposição E2 P7. No entanto, como dedicamos a este tema um outro artigo<sup>1</sup> desta mesma revista, remetemos o leitor a ele, dispensando-nos de repeti-lo aqui, e nos concentraremos no contexto em que se situa a famosa frase “a experiência não ensinou o que pode o corpo”. Esta surge no escólio da prop. E3 P2, numa discussão baseada na experiência (seja ingênua ou ensinante, como veremos daqui a pouco), mais do que nas demonstrações anteriores, que em si mesmas são suficientes e não precisariam de outras explicações. Para caracterizar este contexto, vamos apresentar detalhadamente a referida proposição e seu escólio, analisando as respectivas argumentações:

Nem o Corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a Mente pode determinar o Corpo ao movimento, ao repouso ou a alguma outra coisa (se isso existe).(E3P2<sup>2</sup>).

Esta proposição dirige-se, ao que tudo indica, a Descartes, que abre o *Tratado das Paixões da Alma* dizendo que a paixão em um sujeito corresponde sempre à ação em outro, e

\* Professor de História da Filosofia Moderna da USP e pesquisador do Grupo de Estudos Espinosanos da mesma universidade.

1 Oliva, Luís César, *Da independência dos atributos à ordenação das coisas* in **Revista Conatus**, vol. 5, num. 9 – julho – 2011, Fortaleza, EDUECE, 2011.

2 As citações da *Ética* seguirão a tradução coletiva desta obra pelo Grupo de Estudos Espinosanos da USP, tradução que está no prelo pela EDUSP.

que portanto as paixões na alma são uma ação do sujeito que mais imediatamente age sobre ela, o corpo<sup>3</sup>. Posteriormente, Descartes mostrará que a mente, embora não produza movimento novo no corpo, pode redirecionar livremente o movimento que está nele. Se isto já era problemático na própria filosofia cartesiana, devido à independência das substâncias pensante e extensa, é simplesmente impossível na filosofia espinosana, a qual mostrou longamente a total autonomia dos atributos na produção dos respectivos modos. Sendo assim, em princípio, nem sequer seria necessário demonstrar E3 P2, cuja evidência é patente. Espinosa, porém, não só a demonstra como ainda lhe acrescenta um longo escólio; não porque houvesse dúvidas sobre a demonstração, mas devido à resistência passional do leitor à evidência das demonstrações, como aliás em o caso na maior parte dos escólios da *Ética*.

Em si mesma, a demonstração de E3 P2 é muito simples e, em suas duas partes (impossibilidade de o Corpo determinar a Mente e impossibilidade de a Mente determinar o Corpo), baseia-se em E2 P6 (*Os modos de qualquer atributo têm como causa Deus enquanto considerado apenas sob aquele atributo de que são modos, e não enquanto considerado sob algum*

3 “Depois, também considero que não notamos que haja algum sujeito que atue mais imediatamente contra nossa alma do que o corpo ao qual está unida, e que, por conseguinte, devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão é comumente nele uma ação”. Descartes, R. *As Paixões da Alma*, art. 2, in *Os Pensadores*. São Paulo, Nova Cultural, 1987, vol. 1, pág. 77.

*outro*), que já discutimos bastante no artigo antes mencionado. Se a causa de um modo é Deus considerado sob o atributo daquele modo, o que é consequência direta do fato de que todo atributo é concebido por si, sem os outros, então a determinação do modo a agir deve dar-se por intermédio da série causal no interior do respectivo atributo, e nunca por um modo de outro atributo. O que determina a Mente a seu agir próprio, o pensar, deve ser outro modo de pensar. O que determina o Corpo a seu agir próprio, o movimento ou o repouso, deve ser outro modo da extensão. Logo, a Mente não pode determinar o corpo e, vice-versa, o corpo não pode determinar a mente. Esta impossibilidade é ontológica. Simples assim.

Ou não tão simples assim, daí a necessidade de Espinosa prolongar a discussão no escólio. Este escólio vai buscar, como dissemos, conquistar a confiança do leitor para que avalie equanimemente as proposições já demonstradas sobre o tema. Seu início, porém, parece continuar a demonstração:

Isto é mais claramente entendido pelo que foi dito no Escólio da Proposição 7 da parte 2, a saber, que a Mente e o Corpo são uma só e a mesma coisa que é concebida ora sob o atributo do Pensamento, ora sob o da Extensão. Donde ocorre que a ordem, ou seja, a concatenação das coisas, seja uma só, quer a natureza seja concebida sob um quer sob o outro atributo, e que, conseqüentemente, a ordem das ações e paixões de nosso Corpo seja, por natureza, simultânea com a ordem das ações e paixões da Mente. O que também é patente pela maneira como demonstramos a Proposição 12 da parte 2.

Este início explicita o lado positivo do enunciado negativo da proposição 2. Se a proposição afirma que o corpo não pode determinar a mente e vice-versa, o escólio destaca que isto representa a simultaneidade da ordem das ações e paixões da mente e do corpo, derrubando com isso a

tese cartesiana do início do *Tratado das Paixões*: o que é paixão na alma é ação no corpo. A remissão ao escólio de E2 P7 (que analisamos longamente no artigo mencionado) ressalta a unidade substancial, que produz a mesma ordem em todos os atributos, sem que seja necessária uma interação causal entre eles. Isto consolida ontologicamente a simultaneidade do que acontece à Mente e ao corpo, o que Espinosa reforça com o apelo a E2 P12 (*O que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a Mente humana deve ser percebido pela Mente humana, ou seja, dessa coisa dar-se-á necessariamente na Mente a ideia, isto é, se o objeto da ideia que constitui a Mente humana for corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela Mente*). Afinal, este conhecimento não se dá posteriormente ao evento corporal, como se este tocasse causalmente a mente humana. Ao contrário, o que E2 P12 indica é a simultaneidade dos acontecimentos corporais e mentais, e o prova por meio do conhecimento divino do que se passa no corpo. Este conhecimento não se dá em Deus enquanto é infinito, mas enquanto constitui a ideia do corpo em questão, ou seja, a mente desse corpo, o que significa que a própria mente humana, como ideia do corpo, sabe o que se passa nele. Em suma, ou bem por meio da unidade substancial invocada no escólio de E2 P7, isto é, pelo ser formal da ideia (mental) e do ideado (corporal), que constituem um indivíduo por estarem no mesmo ponto das respectivas cadeias, ou bem por meio do conhecimento divino invocado em E2 P12, isto é, pelo ser objetivo do evento corporal que constitui a mente humana como parte do intelecto divino; em ambos os casos temos a simultaneidade, e não a interação causal. Como vimos no referido artigo, essa simultaneidade implica o que o corolário de E2 P7 chama de

igualdade da potência de pensar e da potência de agir em Deus, mas não necessariamente a correspondência biunívoca, termo a termo, dos modos do pensamento e da extensão, o que convencionou-se chamar de paralelismo. Todavia esta é uma discussão da tradição interpretativa, não do próprio Espinosa, que no escólio de E3 P2 está mais preocupado com o fato de que o senso comum, e também o cartesianismo, mantêm a ideia de uma interação alma-corpo, contra toda a exaustiva demonstração geométrica da parte 2. Daí a necessidade de mudar o registro da argumentação

A demonstração racional, como vimos, não comove o interlocutor:

Ora, embora estas coisas se deem de tal maneira que não resta nenhuma razão de duvidar, contudo não creio, se não comprovar pela experiência, que eu possa induzir os homens a sopesá-las de ânimo imparcial, tão persuadidos estão de que o Corpo se move ou repousa pelo só comando da Mente e faz muitíssimas coisas que dependem da só vontade da Mente e da arte de excogitar.

A intenção de Espinosa é, portanto, comprovar sua tese pela experiência, já que a demonstração não bastou. Esta comprovação, porém, não é uma demonstração positiva, mas a indicação, pela própria experiência, de contra-argumentos também experimentais aos preconceitos do adversário supostamente baseados na experiência. Daí que Espinosa oponha aos falsos testemunhos da experiência a expressão “a experiência ensina”. Isto mostra que a demonstração racional não implica a pura e simples exclusão da experiência como um modo de percepção “perigoso”, pois isto só seria possível eliminando uma parte da natureza humana, o que Espinosa não cogita fazer. Cabe agora reavaliar a experiência vaga, que Espinosa chamou na parte 2 de primeiro gênero de conhecimento, por meio

de casos de experiências que a contradigam, e estabelecer assim uma experiência “ensinante”, a qual, porém, nunca substitui a demonstração, apenas lhe tira os obstáculos. Afinal, se uma demonstração é verdadeira, a experiência também deverá confirmá-la. Ou melhor, nem tudo que é demonstrável é experimentável, mas, havendo experiência, ela não pode estar em desacordo com as conclusões demonstradas.

Assim começa esse processo de contrapor a experiência à experiência, e aqui veremos a questão que serve de tema a esse trabalho:

Com efeito, ninguém até aqui determinou o que o Corpo pode, isto é, a ninguém até aqui a experiência ensinou o que o Corpo pode fazer só pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea, e o que não pode fazer senão determinado pela Mente. Pois até aqui ninguém conheceu a estrutura do Corpo tão acuradamente que pudesse explicar todas as suas funções, para não mencionar o fato de que nos Animais são observadas muitas coisas que de longe superam a sagacidade humana, e que os sonâmbulos fazem no sono muitíssimas coisas que não ousariam na vigília; o que mostra suficientemente que o próprio Corpo, só pelas leis de sua natureza, pode fazer muitas coisas que deixam sua Mente admirada.

O que a experiência supostamente mostrou a todos, ainda que não tenha ensinado de fato a ninguém? Que o corpo se move ou repousa conforme o comando da Mente, seja por meio da vontade, entendida como faculdade absoluta de querer ou não querer, seja pela chamada arte de excogitar, entendida como a capacidade absolutamente indeterminada de formar ideias. A experiência, porém, não ensina isto e, para poder fazê-lo, teria de nos revelar tudo que o corpo pode fazer sozinho, sem a mente, e o que ele só pode fazer sob o comando da Mente. Este ensinamento dependeria de um conhecimento acurado da estrutura do corpo, que desse conta de todas as suas funções, o que ninguém

ofereceu até agora, nem mesmo Descartes, que no *Tratado das Paixões* pretendeu explorar as funções da alma e do corpo separadamente<sup>4</sup>. Prova disso é a admiração da mente diante de certas ações dos animais (segundo Descartes, meros autômatos sem alma), que não podem ser explicadas pelo conhecimento atual sobre os corpos, ao mesmo tempo em que não podem ser explicadas pela existência de uma mente, que eles, pelo menos na perspectiva cartesiana, não têm. Mas a admiração da Mente não se limita aos corpos dos animais, mas estende-se também ao próprio corpo humano em situações como a do sonambulismo, em que os homens, sem a decisão da mente, fazem coisas que os surpreendem depois que acordam. Ao fazer, contra a decisão da Mente acordada, coisas que habitualmente fazemos por decisão, o sonâmbulo pode não servir de argumento para a exclusão total da possibilidade de que a Mente intervenha sobre o corpo, mesmo durante o sono, porém basta para pôr em xeque a ideia de que há um império absoluto da Mente sobre o corpo, deixando em aberto ainda a possibilidade, atestada antes pelo caso dos animais, de que o próprio corpo faça isto sozinho. É suficiente, para os fins do escólio, mostrar que o preconceito inicial não é totalmente corroborado pela experiência.

Por outro lado, mesmo no caso dos movimentos voluntários não há como dizer que a experiência garanta que há um império absoluto da Mente:

Ademais, ninguém sabe de que maneira e por quais meios a Mente move o corpo, nem quantos graus de movimento pode atribuir ao corpo, nem com que rapidez pode movê-lo. Donde segue que quando os homens dizem

4 “De modo que não existe melhor caminho para chegar ao conhecimento de nossas paixões do que examinar a diferença que há entre a alma e o corpo, a fim de saber a qual dos dois se deve atribuir cada uma das funções existentes em nós.” Descartes, R. Op. Cit., art. 2, pág. 77.

que esta ou aquela ação se origina da Mente, a qual tem império sobre o Corpo, não sabem o que dizem, e nada outro fazem senão confessar, por belas palavras, que ignoram a causa daquela ação sem admirar-se disso.

A experiência não mostra como a Mente moveria o corpo nas ações voluntárias, o que leva Descartes a apelar para a problemática hipótese da glândula pineal, quando na verdade há total ignorância sobre esta suposta ação da Mente sobre o corpo, bem como sobre a Mente e o corpo em separado. A diferença com relação ao caso dos animais e dos sonâmbulos é apenas a falta de admiração a respeito, devido à familiaridade que temos com estas ações, pois de fato a ignorância das causas em todos esses casos é semelhante. É curioso comparar esse trecho com outro famoso excerto, agora do apêndice da parte 1:

E disso decorre que quem indaga as verdadeiras causas dos milagres e se empenha em entender as coisas naturais como o douto, e não em admirá-las como o estulto, é em toda parte tido como herético e ímpio e [assim] proclamado por aqueles que o vulgar adora como intérpretes da natureza e dos Deuses. Pois sabem que, suprimida a ignorância, é suprimido o estupor, isto é, o único meio que têm para argumentar e manter sua autoridade.(E1 AP.)

O que o escólio de E3 P2 apresenta é um novo tipo de estultícia, para além da admiração embasbacada dos que se refugiam na vontade divina, o asilo da ignorância. Se a busca das verdadeiras causas suprime esse estupor, fazendo do sábio uma ameaça aos poderes constituídos, por outro lado a eleição de falsas causas, como o império da mente sobre o corpo, suprime o mesmo estupor ocultando a ignorância. Trata-se de estultícia ainda maior, pois atrás dessa ausência de admiração está uma ignorância mais arraigada, que ignora não apenas a natureza do corpo, mas a si mesma.

Voltando ao escólio de E3 P2, vemos na sequência a contra-argumentação, também experimental, dos adversários:

Ora, dirão que, quer saibam quer não saibam por quais meios a Mente move o Corpo, contudo experimentam que o Corpo seria inerte caso a Mente não fosse apta a excogitar. Em seguida, dirão que experimentam estar no só poder da Mente tanto falar quanto calar e muitas outras coisas que por isso creem depender do decreto da Mente.

Supostamente sabemos por experiência que o corpo ficaria inerte sem a intervenção dos decretos da Mente, e sabemos mesmo que em questões mais simples, como falar ou calar a boca, é uma decisão da Mente que determina o corpo. Se os casos anteriores apontavam uma certa exterioridade em relação ao filósofo e ao leitor que discutem sobre situações que ambos veem de fora, agora lidamos com um sentimento interno (diria Descartes: uma inclinação inevitável de nossa natureza). Sentimos que a Mente nos comanda.

Como confrontar tal experiência? Espinosa começa pelo exemplo do corpo inerte sem a mente:

Todavia, quanto ao primeiro, pergunto-lhes se a experiência também não ensina que, inversamente, se o Corpo fosse inerte, a Mente seria simultaneamente inepta para pensar. Pois, quando o Corpo repousa no sono, a Mente permanece adormecida junto com ele e não tem o poder de excogitar, como na vigília. Em seguida, creio que todos experimentaram que a Mente não é sempre igualmente apta a pensar sobre o mesmo objeto; porém, conforme o Corpo é mais apto para que nele se excite a imagem deste ou daquele objeto, assim a Mente será mais apta a contemplar um ou outro.

O que a experiência de fato nos ensina é que a Mente seria também inerte sem o corpo, pois no sono temos um poder limitado de pensar o que quisermos, ficando limitados por determinações que não compreendemos

perfeitamente. Neste sentido, a mente, pelo menos quanto a seu suposto poder absoluto de excogitar, fica tão adormecida quanto o corpo. Além disso, a experiência nos ensina que é tão mais fácil pensar sobre um objeto quanto mais o imaginamos, ou seja, quanto mais o corpo recebeu imagens deste objeto. Logo, não se pode dizer que a Mente, pelo menos na sua atividade imaginativa, não seja também simultânea à atividade no corpo, aumentando proporcionalmente seu poder junto com o dele. O sentimento do império da mente é assim questionado pela própria experiência, tanto no sono quanto na vigília.

Os adversários, então, vêm com nova carga:

Ora, dirão que só das leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea não podem ser deduzidas as causas dos edifícios, pinturas e outras coisas deste tipo, as quais se fazem somente pela arte humana, e que o Corpo humano, se não fosse determinado e conduzido pela Mente, não seria capaz de edificar um templo.

Há obras supostamente desproporcionais às capacidades do corpo, portanto não poderiam ser causadas só pelas leis da natureza corpórea, fazendo necessário o apelo ao comando da Mente sobre ele.

A resposta de Espinosa retoma, em parte, os argumentos anteriores:

Na verdade, já mostrei que eles não sabem o que pode o Corpo e o que pode ser deduzido da só contemplação de sua natureza, e que experimentam ocorrer só pelas leis da natureza muitíssimas coisas que jamais teriam acreditado poder ocorrer senão pela direção da Mente, como são aquelas que fazem os sonâmbulos durante o sono e que os deixam admirados na vigília. Acrescento aqui a própria estrutura do Corpo humano, que de muito longe supera em artifício tudo o que é fabricado pela arte humana, para não mencionar, como mostrei acima, que da natureza considerada sob qualquer atributo seguem infinitas coisas.

Se os templos e as pinturas são admiráveis e aparentemente desproporcionais às capacidades da natureza corpórea, também o são as citadas ações dos animais e dos sonâmbulos, seja pela inexistência de Mente (no caso dos animais, se tomados cartesianamente), seja por contradizerem a Mente (no caso dos atos do sonâmbulo que ele não faria desperto). Mas, além disso, o próprio corpo não é resultado da arte humana, portanto não pode reivindicar o privilégio da mente, e é muito mais complexo e sofisticado que qualquer obra humana. Assim não há por que negar à natureza corpórea capacidades na construção de templos ou pinturas, sendo que ela pode construir algo muito mais difícil. Mais uma vez vemos, por experiência, que a experiência não ensina tudo o que pode o corpo. E quanto à razão? Esta, demonstrativamente, não impõe limites à natureza corpórea, cuja potência é tão infinita quanto a do pensamento, embora imponha limites aos corpos singulares, necessariamente finitos. Afinal, da natureza, sob qualquer atributo, foi demonstrado que seguem infinitas coisas. A ignorância não nos autoriza, portanto, a apelar para outro atributo.

Dito isto, Espinosa passa para o suposto império da mente sobre o falar e o calar:

Além disso, quanto ao segundo, as coisas humanas dar-se-iam muito mais felizmente se nos homens estivesse igualmente o poder tanto de calar quanto de falar. Ora, a experiência ensina mais que suficientemente que os homens nada têm menos em seu poder do que a língua, e que nada podem menos do que moderar seus apetites; daí decorre que a maioria creia que fazemos livremente apenas o que apeteçemos de leve, já que o apetite destas coisas pode ser facilmente diminuído pela memória de outra coisa que frequentemente recordamos; mas de jeito nenhum crê que fazemos livremente aquilo que apeteçemos com um grande afeto e que não pode ser acalmado pela memória de outra coisa.

Ao contrário do que diziam os adversários, a experiência ensina que os homens não têm total império sobre a língua, e muito menos sobre os apetites, que comandam a língua e outras operações ditas voluntárias. Daí que frequentemente se creia que as ações livres são aquelas comandadas por apetites fracos, não porque elas se desvinculem dos apetites, mas porque podem ser indiretamente controladas pela memória de outras coisas, que despertam apetites contrários aos primeiros. Mais uma vez, a “maioria” é uma alusão ao próprio Descartes no *Tratado das Paixões*:

Nossas paixões também não podem ser diretamente excitadas nem suprimidas pela ação de nossa vontade, mas podem sê-lo, indiretamente, pela representação das coisas que costumam estar unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias às que queremos rejeitar. (art.45)...E como a alma, tornando-se muito atenta a qualquer outra coisa, pode impedir-se de ouvir um pequeno ruído ou de sentir uma pequena dor, mas não pode impedir-se, do mesmo modo, de ouvir o trovão ou de sentir o fogo que queima a mão, assim pode sobrepujar facilmente as paixões menores, mas não as mais violentas e as mais fortes, a não ser depois que se apaziguou a emoção do sangue e dos espíritos(art. 46)<sup>5</sup>.

Não há, portanto, total independência da mente diante dos apetites. Nem pelo que nossa experiência nos mostra, nem pelo que diz o próprio Descartes, que paradoxalmente afirmará pouco depois o poder absoluto da alma sobre as paixões.

Por outro lado, mesmo esta percepção parcial da limitação do império da Mente não ocorreria e todos os homens creriam na liberdade absoluta, não fosse por outra experiência fundamental: o arrependimento.

A bem da verdade, se não tivessem experimentado que fazemos muitas coisas das quais depois nos arrependemos, e que frequentemente, ao nos defrontarmos com afetos contrários, vemos o melhor e seguimos

<sup>5</sup> Descartes, R. Op. Cit., pág. 94.

o pior, nada os impediria de crer que tudo fazemos livremente. Assim o bebê crê apetecer livremente o leite, o menino irritado, querer vingança, e o medroso, a fuga. Por sua vez, o embriagado crê que fala por livre decreto da Mente aquilo que depois de sóbrio preferiria ter calado; assim o delirante, a tagarela, o menino e muitos outros de mesma farinha creem que falam por livre decreto da Mente, quando na verdade não podem conter o ímpeto que têm de falar, de tal maneira que a própria experiência, não menos claramente do que a razão, ensina que os homens creem-se livres só por causa disto: são cômicos de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados; e, além disso, ensina que os decretos da Mente não são nada outro que os próprios apetites, os quais, por isso, são variáveis de acordo com a variável disposição do Corpo.

A inconsciência dos apetites que os movem leva os homens a afirmar a inexistência de causas, o que, imaginariamente, é traduzido como a existência de uma faculdade absoluta e indeterminada de querer. Assim o bebê crê apetecer livremente o leite porque não há afetos contrários que lhe despertem a flutuação de um lado a outro e, posteriormente, o arrependimento (*pela 27<sup>a</sup> def. dos afetos: O arrependimento é a tristeza conjuntamente à ideia de um feito que cremos ter realizado por um livre decreto da Mente*). Se há arrependimento no caso do bêbado é porque julgava falar por livre decreto da Mente e depois percebeu ter agido por impulso. Os apetites, neste caso, são contrários antes e depois da ação, porque a condição do corpo mudou passado o efeito do álcool, o que explicita ao sábio a verdadeira causa do falar. Nem sempre isso ocorre com a tagarela e o menino, cujas constituições corporais não mudam tão rapidamente. Por isso, a experiência *ensina* (ao invés de apenas “mostrar”) que esta suposta liberdade não passa da consciência das ações, associada à ignorância das causas determinantes delas. A razão nos ensina isto demonstrando que a volição, como modo

singular, é necessariamente determinada (E2 P48). A experiência nô-lo ensina revelando a causalidade dos apetites, aos quais se reduzem os chamados decretos da Mente. Mas tanto a razão como a experiência do arrependimento contradizem o suposto sentimento “irrefutável” do império da mente sobre o falar.

E quanto ao caso daqueles que não são tomados por um só afeto e oscilam antes do decreto? Estariam mais libertos dos apetites? Pelo contrário, estes ficam na flutuação do ânimo pelas mesmas razões que tiram da flutuação o bêbado e a tagarela: *Pois cada um modera tudo por seu afeto, e aqueles que se defrontam com afetos contrários não sabem o que querem, ao passo que os que não lidam com nenhum são impelidos para um lado ou outro pelo menor impulso*. Se a experiência confirma a verdade da sentença de Ovídio (“Vejo o melhor e o aprovo, sigo o pior”), é porque, entre afetos contrários, o homem não sai da flutuação por uma decisão racional desvinculada dos apetites. Ainda que menos iludido que o bebê, que é dominado por um só afeto, o homem que flutua crê-se detentor da liberdade absoluta de escolher entre os dois caminhos possíveis. A percepção de que seguiu o pior, mesmo tendo compreendido que o outro caminho era melhor, escancara o poder dos apetites, simultâneos a um dos afetos contrários que em dado momento se mostrou mais forte, para além de todas as razões. Daí que o arrependimento venha neste caso, tanto quanto para o bêbado. Donde a conclusão:

Sem dúvida, tudo isso mostra com clareza que tanto o decreto da Mente quanto o apetite e a determinação do Corpo são simultâneos por natureza, ou melhor, são uma só e a mesma coisa que, quando considerada sob o atributo Pensamento e por ele explicada, denominamos decreto e, quando considerada sob o atributo Extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso, chamamos determinação.

A simultaneidade entre as modificações dos atributos extensão e pensamento, garantida demonstrativamente em E2 P7, é assim confirmada pela experiência, destruindo a ideia de um império absoluto da Mente.

Porém há uma última cartada de Espinosa:

Pois há outra coisa que eu aqui gostaria de observar antes de tudo: nada podemos fazer por decreto da Mente se não o recordamos. P. ex. não podemos falar uma palavra se não a recordamos. Ademais, não está no livre poder da Mente lembrar-se ou esquecer-se de uma coisa. Portanto crê-se estar no poder da Mente apenas isto: podemos, pelo só decreto da Mente, falar ou calar sobre a coisa que recordamos.

Falar ou calar dependem de um acontecimento mental, a recordação. Embora mental, este acontecimento não é objeto de livre decisão da mente, pois não escolhemos lembrar ou esquecer. Ao contrário, a recordação é pré-condição da decisão, de modo que a suposta manifestação do império absoluto da mente fica condicionada por algo que não comporta tal decisão. Ademais, sabemos pelas proposições E2 P17 e P18 que a imaginação e a memória dependem da ordem das afecções do Corpo, o que serviria de pá de cal para as pretensões de soberania da Mente, que só decide se puder recordar.

Todavia não é esse o caminho que o escólio toma, talvez por não querer basear-se em demonstrações anteriores, mas só sobre a experiência:

Entretanto, quando sonhamos falar, cremos fazê-lo por livre decreto da Mente, e contudo não falamos, ou, se falamos, é pelo movimento espontâneo do Corpo. Também sonhamos ocultar algo aos homens, e isso pelo mesmo decreto da Mente pelo qual, na vigília, calamos sobre o que sabemos. Enfim, sonhamos fazer por decreto da Mente algumas coisas que não ousamos na vigília, e por isso eu bem gostaria de saber se na Mente dão-se dois gêneros de decretos, os Fantásticos e os Livres. Porque, se não queremos enlouquecer a este ponto, cumpre necessariamente conceder que este

decreto da Mente tido por livre não se distingue da própria imaginação, ou seja, da memória, e não é nada além daquela afirmação que a ideia, enquanto é ideia, necessariamente envolve (ver Prop. 49 da parte 2). E, por conseguinte, estes decretos da Mente se originam nela com a mesma necessidade que as ideias das coisas existentes em ato. Por isso aqueles que creem que falam, ou calam, ou fazem o que quer que seja, por livre decreto da Mente, sonham de olhos abertos.

À experiência da decisão puramente mental de falar ou calar, contrapõe-se a experiência da decisão onírica. Enquanto experiências, são iguais, exceto pelo fato de que, no sonho, de fato não falamos, ou falamos algo pelo movimento espontâneo do Corpo, seja no caso de sonharmos que falamos ou calamos. Mas estes decretos, oníricos ou reais, podem ir em sentidos diferentes: podemos decidir em sonho o que nunca aceitaríamos na vigília. Qual deles é livre? Nenhum. Ambos surgem na dependência da formação das imaginações na mente, a qual, mesmo na vigília, é necessária e não livre, como mostramos ao falar do vínculo entre decisão e recordação. Deste ponto de vista, não há diferença de natureza entre sonho e vigília: em ambos há a formação necessária das imaginações na Mente conforme a disposição do corpo. Esta ideia imaginativa, como mostrou E2 P49, é uma afirmação, que chamamos de decreto. Portanto, a experiência indica que os decretos da Mente são simultâneos, mas não causadores, dos apetites e disposições do corpo, e, como estes, não são livres, e sim necessários.

Ao crer em decretos livres, os homens sonham de olhos abertos. Esta mesma expressão aparece no *Tratado da Correção do Intelecto*, quando Espinosa vai distinguir a ideia falsa da ideia meramente fictícia: *“pois entre elas não há nenhuma diferença senão que aquela (a falsa) supõe o assentimento, isto é, como já notamos, que nenhuma causa se oferece, enquanto se lhe*

*deparam as representações, pela qual, como o que finge, possa inferir que elas não vêm das coisas de fora, o que quase nada mais é do que sonhar de olhos abertos, ou em estado de vigília.*”<sup>6</sup>. Diferentemente da ideia fictícia, a ideia falsa supõe assentimento; entenda-se: há ignorância das causas que fazem daquelas representações meras ficções, e por isso são tomadas por verdadeiras. O sonho não revela as causas que indicam que aquelas representações oníricas não são verdadeiras, causas que se desvendam quando acordamos. Crer em decretos livres é ignorar as causas que os produzem, fazendo das imaginações e recordações (que operam tanto em sonho quanto em vigília) realidades autodeterminadas. É razoável que ignoremos as causas das imagens enquanto sonhamos, mas não enquanto despertos, visto que a própria experiência contradiz a ideia de liberdade absoluta. Enquanto recusarmos a razão e a experiência em prol do sentimento de que a Mente domina absolutamente o corpo, sonharemos de olhos abertos.



#### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ESPINOSA, B. **Ética**. Tradução do grupo de estudos espinosanos da USP, no prelo pela EDUSP.

**Tratado da correção do intelecto**. In Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1973.

DESCARTES, R. **As Paixões da Alma**. In Os Pensadores. São Paulo, Nova Cultural, 1987.

OLIVA, Luís César, *Da independência dos atributos à ordenação das coisas* in **Revista Conatus**, vol. 5, num. 9 – julho – 2011, Fortaleza, EdUECE, 2011.



---

6 Espinosa, B. *Tratado da correção do intelecto*. In Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1973, par. 66, pág. 66.



## TRADUÇÃO

### A CINTILAÇÃO DE ESPINOSA\*

ROMAIN ROLLAND

TRADUÇÃO E NOTAS DE ADRIANA BARIN DE AZEVEDO E GUILHERME IVO

**E**u sempre vivi<sup>1</sup> paralelamente duas vidas, – uma, a da personagem que as combinações dos elementos hereditários fizeram com que eu me revestisse, num lugar do espaço e numa hora do tempo, – a outra, a do Ser sem rosto, sem nome, sem lugar, sem século, que é a própria substância e o sopro de cada vida. Mas destas duas consciências, distintas e conjugadas, – uma epidérmica e fugaz, – a outra, durável e profunda, – a primeira, como é natural, recobriu a segunda, durante a maior parte de minha infância, de minha juventude e, até mesmo, de minha vida ativa e passional. É apenas através de repentinas explosões que a consciência subterrânea, conseguindo perfurar a crosta dos dias, jorra como um jato ardente de poço artesiano – só por alguns segundos – para novamente desaparecer e ser sugada pelos lábios da terra. Até mesmo nos chegados tempos da maturidade, em que os golpes repetidos das

feridas da vida alargam as fissuras da crosta, a pressão da alma interior abre ao Ser escondido a trilha de seu *thalweg* e de seu leito de rio na planície.

Antes de chegar neste estado de comunhão direta, em que estou hoje, com a Vida universal, eu vivi separado e próximo dela, ouvindo-a caminhar comigo sob o rochedo – e, de repente, de longe em longe, nos instantes que eu menos esperava, eu era vivificado por estas irrupções de jorros artesianos que batiam em meu rosto e me derrubavam.

Eu constatei três destes jatos da alma, três destas Cintilações, que encheram minhas veias com o fogo que faz o coração do universo bater. A marca da queimadura permaneceu tão viva em meu velho corpo, que a prova, depois, rolou como um seixo, até o minuto distante no qual ela se imprimia na carne delicada e febril do adolescente.

Eu apenas deixarei aqui o relato da segunda destas Cintilações: – as palavras de fogo de Espinosa.

Entre dezesseis e dezoito anos.

Dois trágicos anos. Insignificantes, aos olhos de quem veria ali apenas o estofo, a vida familiar e escolar de um incerto adolescente. Mas eles abrigavam os monstros devoradores do desespero mortal. Foram nestes dias e não em outros que eu toquei o fundo do nada.

– “Ó, amada juventude!” disse-me amargamente Spitteler<sup>2</sup> pensando na sua...

---

\* ROLLAND, Romain. *L'Éclair de Spinoza* in *Empédocle d'Agrigente suivi de L'Éclair de Spinoza*. Paris: Éditions du Sablier, 1931, pp. 105-131.

1 Estas páginas sobre Espinosa, que fazem parte de um capítulo de Confissões inéditas, intituladas: *A Viagem Interior*, nunca foram publicadas senão em uma longínqua revista da Ásia, em língua bengali: *Prabasi* (1926), pelo meu amigo, o professor Kalidas Nag. E, a respeito disso, quero contar um fato emocionante, que mostra, uma vez mais, o parentesco dos espíritos do Oriente e do Ocidente. Algumas semanas após a publicação, Kalidas Nag recebeu, de uma prisão da Índia, uma carta censurada de um jovem bengali, preso político. O prisioneiro, que havia lido o relato extasiante do adolescente francês, vendo filtrar através das grades de sua jaula o sol branco do Ser, havia se reconhecido no jovem irmão da Europa. E, de sua prisão desconhecida da Ásia, estendia a ele suas mãos, arrebatado.

R. R.

---

2 **NT:** O autor se refere ao escritor suíço alemão Carl Friedrich Georg Spitteler, Nobel de literatura em 1919.

Em algum lugar eu aí retornaria... Sozinha, enquanto afundava, a tempestade de Shakespeare, sublevando as camadas profundas do morno oceano, trazia à superfície, por redemoinhos, meus destroços, para mais uma vez mergulhá-los na noite. Então eu direi o companheiro que pra mim fora Hamlet, e o comentário, grudado como uma hera a cada palavra, que eu lhe consagrei...

Mas, no espírito operava-se uma metamorfose. Potente e dilacerante. Eu trocava de corpo e de alma, de voz como de pensamento. Aos dezesseis anos, minha inteligência estava ainda fechada às ideias abstratas. Eu atravessava, às cegas, a aula de filosofia, no liceu Saint-Louis, com Evelyn e Darlu. Diante destas palavras sem rosto, sem cor, sem cheiro, que as mãos não podiam apalpar, que a boca não podia morder, que se recusavam tanto à carícia quanto à ferida dos sentidos, estas palavras-máquinas da metafísica e das matemáticas, instrumentos de gênio criados pelo cérebro, eu ficava sem fôlego e hostil... “*Fuori Barbari!*...” – Ora, em menos de um ano depois, na aula de filô que eu estava repetindo em Louis-le-Grand, para me preparar para a Normale<sup>3</sup>, eu me tornara o primeiro da classe; e o excelente Senhor Charpentier, meu mestre, alto e gordo, alegrava-se ao ler para a sua turma minhas dissertações em alto e bom tom: nelas, aliás, traiçoeiramente, como um encenador, eu fazia Malebranche dialogar com seu cão... A porta estava aberta e eu alcançava o limiar do reino do Informe, – sem dúvida antropomorfizando-o – mas quantos filósofos (e eu me refiro aos maiores) foram menos ingênuos ou mais audaciosos!

O círculo filosófico era relativamente restrito na classe de Filô A do Louis-le-Grand<sup>4</sup>. Entretanto, cuidadosamente remexido e revirado. Ele permanecia confinado entre as altas cercas do jardim de Descartes, Versalhes do pensamento. Eu fui substancialmente nutrido da medula cartesiana, de dois a três anos. Acrescentei a este pensamento o que eu havia surrupiado nos cantos vizinhos (Filô B), na vinha de Burdeau, as fantasmagorias pré-socráticas. Alguns grãos caídos dos bicos destes grandes pássaros, Jônicos e Trinácios, germinaram desde meu “Empédocles de Agrigento”. – Mas o caminho natural do espírito me conduzia àqueles que, vindo do majestoso jardim murado de Descartes, haviam aberto ali, por uma brecha, perspectivas ilimitadas. Ele me conduzira diretamente, pelo instinto, como um cão guiado pelo faro de duas ou três palavras – até Espinosa.

Eu guardei preciosamente a edição que virara rara, comprada sob as galerias do Odéon, – que fora, nestes anos, meu elixir de vida eterna:

*Obras de Espinosa, traduzidas por Émile Saisset, – com uma introdução crítica, – nova edição revista e aumentada, – Charpentier, 1872, 3 volumes in-12, encadernados de verde.*

Embora meu pensamento esteja agora emancipado do estrito racionalismo do mestre Bento e que nele tenha reconhecido numerosos paralogismos, para mim, Espinosa se mantém sagrado, assim como são sagrados os Livros Santos para quem neles creia; e eu não toco nestes três volumes a não ser com um amor piedoso. Eu nunca esquecerei que durante o ciclone de minha adolescência, encontrei meu refúgio no ninho profundo da *Ética*.

São quatro horas. Inverno. O dia cai. O terno dia de um céu cinza e gelado. Estou sentado

<sup>3</sup> **NT:** Referência ao estabelecimento de ensino superior e pesquisa francês: *École Normale Supérieure*.

<sup>4</sup> **NT:** Liceu francês de ensino secundário, cuja origem remonta ao século XVI.

diante de minha mesa encostada na parede, perto da janela. Lá fora, a rua Michelet, deserta, onde a borrasca se engolfa, e, separado por uma grade, o fúnebre jardim da Escola de farmácia, onde os raros visitantes parecem rezar diante dos túmulos das plantas<sup>5</sup>. Mas eu nada vejo do lado de fora. Estou murado. Murado no quarto fechado. Murado em minha carapaça arrepiada pelo frio, que penetra no cômodo não aquecido e por baixo do sobretudo em que se encarquilha meu corpo gelado. Murado na contemplação do livro apoiado em meus dedos dormentes. Ao redor de mim, sinto, morno halo, o triste dia que morre, a implacável natureza, a morça da cidade de pedra, e a dos meus pensamentos. O eterno prisioneiro, amarrado a seu cárcere, arrasta co' pé o balaço da preocupação, da luta pela vida, a obsessão obstinada do exame, que envenena tantas existências jovens, os fracassos repetidos, a necessidade de crisar todas as suas forças para o combate, a obrigação moral de vencer, não apenas para viver, para salvar sua vida, mas para salvar a vida dos seus, para responder ao sacrifício absoluto deles, que colocaram toda a sua sorte sobre uma carta, sobre minha sorte. Infeliz criança debilitada, sobre quem recai uma responsabilidade pesada demais, que ela não pediu! Responsabilidade que sufoca e, no entanto, lhe serve também de armadura; esmagando seus ombros, ela lhe obriga a se entesar. Sem ela, a criança se abandonaria ao Sonho incessante que zune do fundo da colmeia fechada. Mas sob a capa que a recobre, sua frágil e nervosa energia se concentra, se tenciona, angustiada na direção de um clarão que escapa pelo estreito respiradouro...

O clarão escapa. Eu o fixo na noite de meu porão. Eu o fixo entre as grades negras das

linhas do livro encadernado de verde. E sob a fixidez perturbada de meu olhar alucinado, eis que as grades se afastam e que surge o sol branco da *Substância*. Metal em fusão que transborda a taça de meus olhos e escorre em meu ser, consumindo-o; e meu ser, como uma fonte, jorra novamente na cuba.

Bastou uma página, a primeira, – de quatro Definições, e de algumas centelhas de fogo que saltaram, ao choque das sílex da *Ética*<sup>6</sup>.

Nenhuma ilusão tenho eu e não quero fazer com que outros tenham. Não pretendo, nem que essa virtude de milagre seja inerente a palavras mágicas, nem que eu então tenha apreendido o verdadeiro pensamento de Espinosa. Da mesma maneira que eu, lendo o longo primeiro volume da *Introdução*, honesta e timorata, de Émile Saisset, não me atinha aos argumentos amedrontados deste espiritualista, e saltava alegremente por cima do seu guarda-fogo no braseiro de que seu labor tinha por objetivo defender-me – (Ingênuos contraditores! É a eles que nos é devido conhecer e amar os gênios proibidos!) – assim, no próprio texto de Espinosa, eu descobria não a ele, mas a mim mesmo ignorado. Na inscrição traçada no portal da *Ética*, naquelas Definições em letras flamejantes, eu decifrava, não o que ele dissera, mas o que eu queria dizer, as palavras que meu próprio pensamento de criança, em sua língua inarticulada, se esforçava para soletrar. A gente nunca lê um livro. A gente se lê através dos livros, seja para se descobrir, seja para se controlar. E os mais objetivos são os mais iludidos. O maior livro não é aquele de uma comunicação que se imprimiria no cérebro, tal como a mensagem telegráfica sobre o rolo de papel, mas aquele

<sup>5</sup> Depois, o verdor cresceu. Agora, o jardim tinha acabado de se abrir; todo ele predregoso.

<sup>6</sup> *Ética*, I, *Definições* 3, 4, 5, 6 e a *Explicação* que se segue. Centelhas arrancadas das proposições 15 e 16 da parte I, até o escólio do lema 7 da parte II.

cujo choque vital desperta outras vidas e, de uma à outra, propaga seu fogo que se alimenta das essências diversas e, devindo incêndio, de floresta em floresta se alastra.

Não tentarei aqui explicar o sentido libertador do verdadeiro pensamento de Espinosa, mas aquele que eu ali encontrei, pois desde a infância minha obscura paixão, tateando, o buscava.

E não é, certamente, o mestre da ordem geométrica – “*Ethica ordine geometrico demonstrata*” – tampouco o racionalista o que me conquistou em Espinosa – algum gozo estético que me dão os jogos magníficos da razão: – é o realista.

Como é estranho que este aspecto da grande figura seja recoberto, até virar invisível, pelo pesado verbalismo intelectual dos filósofos de profissão! Como, ao primeiro olhar, não captam eles este olhar, esta voz, embriagados pelo Real!

*É absolutamente necessário tirar todas as nossas ideias das coisas físicas, isto é, dos seres reais, indo, segundo a série das causas, de um ser real a um outro ser real, sem passar pelas coisas abstratas e universais, nem para concluir delas algo de real, nem para concluí-las de algum ser real: pois um e outro interrompem a verdadeira marcha do entendimento.*

Não é um princípio de realismo alucinado, que o *Tratado do Entendimento* dirige nestas palavras, acrescentando logo depois, com a imperturbável segurança do visionário:

*... Mas é preciso observar que, pela série das causas e dos seres reais, não entendo aqui a série das coisas particulares e cambiantes, mas apenas a série das coisas fixas e eternas.*<sup>7</sup>

“As coisas fixas e eternas” são “reais”. Elas são o mais real. E tudo o que é real é individual. “As coisas fixas e eternas” são

“*particulares*”<sup>8</sup>. Nada de abstrações. Nada de Essências. Nada de Seres. Tudo é *ser*: – e os *Modos* inumeráveis e finitos; e a infinidade dos *Atributos* infinitos; e o Ser dos seres, a Substância, “o Ser único, infinito, o ser que é todo o ser, e fora do qual nada há”<sup>9</sup>

Vertigem!... Vinho de fogo!... Minha prisão se abre. Eis, portanto, a resposta, obscuramente concebida na dor e no desespero, invocada por gritos de paixão de asas quebradas, obstinadamente buscada, querida, nas mortificações e nas lágrimas de sangue, ei-la radiante, a resposta ao enigma da Esfinge, que me abraça desde a infância – à antinomia opressora entre a imensidão de meu ser interior e a masmorra de meu indivíduo, que me humilha e que me sufoca! “*Natureza Naturante*” e “*natureza naturada*”<sup>10</sup>... É a mesma. “*Tudo o que é, é em Deus*”<sup>11</sup>. – E eu também, eu sou em Deus! Do meu quarto gelado, onde cai a noite de inverno, evado-me no abismo da Substância, no sol branco do Ser.

Horizontes inauditos! Meu sonho, mesmo em seus voos mais delirantes, foi ultrapassado. Não somente meu corpo e meu espírito, meu universo, banham-se em mares sem beiras, também a Extensão, o Pensamento, cujo entorno nenhuma caravela poderá dar a volta. Porém, na insondável imensidão, ouço rumorejarem, ao infinito, outros mares, outros mares desconhecidos, Atributos inomináveis, inconcebíveis, ao infinito. E todos estão contidos no Oceano do Ser. Entre seu polegar e o mindinho, eles estão à larga. A intuição de Espinosa abre os céus fechados, – de dois séculos adiante, pioneira dos conquistadores da ciência moderna. E se, nestes Novos Mundos, ela sabe e nos diz que, sob a nossa forma humana,

8 P. 329.

9 P.329.

10 E., I, esc. até 29.

11 E., I, 15.

7 “*Per realitatem et perfectionem idem intelligo*” [“O mesmo entendo por realidade e perfeição”] (E., II, def. 6).

jamais nos aproximaremos, ela nos comunica a embriaguez da certeza que eles existem, que lá estão, perto de nós: isso não é apenas um fato do conhecimento, mas a batida do coração de uma coexistência. Enriquecimento prodigioso de meu universo, há apenas um instante estrangulado na gaiola de meu frágil peito! E meu coração não sofre pela sua enormidade. As asas estendidas, planando sobre estes espaços, sopro a sopro, cara a cara, fixando o olhar, sem pestanejar, da Face onipresente – “*Facies totius universi*”<sup>12</sup> – eu me sinto sustentado pela infalível mão da Livre Necessidade, que emana do Deus. Não vou tombar. Pois sou dele. Minha queda será a dele...

*Si una pars materiae annihilaretur, simul tota Extensio evanesceret...*<sup>13</sup>

É tão somente Nele que posso tombar. Estou calmo. Tudo está calmo. Eu gozo de minha plenitude e de minha harmonia...

... *Possuindo, por uma espécie de necessidade eterna, o conhecimento de mim mesmo e de Deus e das coisas, jamais cesso de ser; e a verdadeira paz da alma, eu a possuo para sempre.*

Mas estas últimas linhas da *Ética*, não é preciso lê-las – e eu não as lia – com os olhos frios da inteligência. É necessário levar a elas a paixão de seu coração e o ardor de seus sentidos. É preciso participar do espasmo desta “Beatitude”, assim como ele a nomeia, nosso Krishna da Europa, e que é “*um amor*”<sup>14</sup> e uma volúpia – o mais voluptuoso dos gozos humanos:

*Æternitatem, hoc est, infinitam existendi, sive, invita latinitate, essendi fruitionem.*<sup>15</sup>

12 Carta XLIV a Schuller. [Em português, “Figura do universo inteiro”; e a carta, na verdade, é a de número LXIV.].

13 Carta IV a Oldenburg. [Em português, “Se uma única parte da matéria se aniquilasse, ao mesmo tempo toda a Extensão desapareceria”.].

14 “*O amor divino ou a beatitude...*”.

15 Carta XII a L. Mayer [Em português, “*Eternidade, isto é, fruição infinita do existir ou, malgrado o latinismo, do ser.*”].

Degustem o sabor sensual deste latim bárbaro; “*essendi fruitio*”!... Com meus olhos, com minhas mãos, com minha língua, com todos os poros de meu pensamento, eu o saboreei. Eu abracei o Ser.

Ó riso de Zaratustra! Eu não esperei Nietzsche pra te conhecer. Aqui tu ressoas, mas em que harmonias mais belas e mais plenas! E como elas são próximas daquelas da *Ode à Alegria*!...

*A alegria é uma paixão que aumenta ou favorece a potência do corpo... A alegria é boa... O contentamento não pode ter excessos e ele é sempre bom ... O riso é um puro sentimento de alegria, e ele não pode ter excessos, e ele é bom... Quanto mais temos alegria, mais temos perfeição...*<sup>16</sup>

... Desfrutar da comida, dos perfumes, das cores, das belas vestimentas, da música, dos jogos, dos espetáculos e de todos os divertimentos que cada um pode dar a si mesmo, sem prejuízo alheio...

... *Servir-se das coisas da vida, e delas deleitar-se o quanto possível... Unir-se aos outros e se empenhar na tarefa de uni-los, – pois tudo aquilo que tende a uni-los é bom... – esforçar-se por partilhar sua alegria com os outros...*<sup>17</sup> – *Unir-se, em pleno conhecimento, com toda a natureza...*<sup>18</sup> *Seid umschlungen, Millionem!*...

Abracemo-nos, milhares de seres!

Julho de 1924

(Agradecemos a EVANDRO MACIEL por interceder junto ao **Instituto Romain Rolland** solicitando um exemplar deste texto já esgotado e, conseqüentemente, agradecemos ao Instituto por ter acolhido e autorizado esta tradução. Além disso, gostaríamos também de agradecer à sensível contribuição de LUIZ ORLANDI ao longo de toda a tradução por suas sugestões quanto a termos e quanto ao estilo.)

16 *Ética*: IV, 41, 42, 45, escólio.

17 *Ética*, IV, 40.

18 *Reforma do Entendimento*.



# RESUMOS DOS ARTIGOS

## SPINOZA AND THE PARADOX OF POLITICAL FREEDOM

ANDRÉ SANTOS CAMPOS

### Abstract

According to the 'Paradox of Freedom', individuals are free only if they participate in the making of a political community, which requires obedience to a sovereign; the sovereign, in turn, can only be and remain a sovereign insofar as he is obeyed; and obedience is more and more assured the freer individuals are in the making of their political community. The paradox is that freedom can only be achieved by obedience, which is usually regarded as the contrary of freedom. I will try to show that Spinoza tackles this problem directly in both his political treatises, and that both seem to express one same theoretical vision of what political freedom is, albeit through different formulations. Spinoza's solution combines a set of different criteria for assessing political freedom, both from the viewpoint of the individual citizen and of the State, thus presenting a complex scale for measuring freedom in degrees. He is able thus to make different types of freedom compatible with different types of obedience.

### Keywords

Spinoza. Freedom. Paradox. Political Treatise. Theological-Political Treatise.

### Resumo

Segundo o paradoxo da liberdade, os indivíduos são livres apenas na medida em que participam de alguma maneira na atividade política da comunidade, o que requer obediência a um soberano; o soberano, por seu turno, apenas se mantém soberano enquanto for obedecido; e a obediência é tanto mais reforçada quão mais livres forem os cidadãos na sua participação política. Assim, a liberdade só é atingida através de um reforço da obediência a outrem, a qual é vista numa certa tradição como o oposto da liberdade. Tentar-se-á demonstrar aqui que Spinoza aborda este problema em ambos os seus tratados políticos e que ambos, apesar das suas inúmeras diferenças, parecem exprimir uma mesma posição teórica sobre a liberdade. A solução spinozana combina diferentes critérios para a aferição da liberdade política, quer do ponto de vista

do cidadão, quer do ponto de vista do Estado, no que constitui uma escala complexa de medição da liberdade em graus. Consegue assim compatibilizar diferentes tipos de liberdade com diferentes tipos de obediência.

### Palavras-Chave

Spinoza. Liberdade. Paradoxo. *Tratado Político. Tratado Teológico-Político.*



### A LIBERDADE EM SPINOZA

ANTONIO BAPTISTA GONÇALVES

### Resumo

A liberdade inexistente para Baruch Spinoza. O autor é um racionalista e, portanto, se preocupa com as novas noções em sua época acerca do universo. Com isso para sua teoria acerca de uma substância única igual à natureza, isto é, Deus, funciona, não poderá haver liberdade e livre arbítrio. Veremos como tal ideia se desenvolve a partir da relação de Spinoza com os racionalistas, em especial, Descartes.

### Palavras-Chave

Spinoza. Liberdade. Descartes.



### O FENÔMENO DO NADA EM SPINOZA

GIONATAN CARLOS PACHECO

### Resumo

No presente trabalho será apresentado um exercício que terá como base teórica o pensamento de Espinosa, ao passo que terá por meta uma relação deste com textos de Heidegger, como “O que é Metafísica?” e “Introdução a Metafísica” com a pretensão de realizar apontamentos acerca de um suposto fenômeno do nada no pensamento de Spinoza. Será feita também aproximações conceituais entre estes dois filósofos tal como a proximidade do conceito spinosiano de “potência” e o conceito heideggeriano de “situação”, ou ainda a concepção de modo/substância de Spinoza relacionada a concepção ente/Ser de Heidegger.

### Palavras-chave

Spinoza. Heidegger. Potência. Situação. Nada.

### Abstract

In the present paper an exercise will be presented where we have Spinoza's theoretical basis associated with Heidegger's texts. We will perform some notes about the nothingness phenomenon of Spinoza's thought. At the same time, also

will be made some conceptual approaches between these two philosophers. For example: between Spinoza's concept of "conatus" and Heidegger's concept of "situation". Another example is the relationship between Spinoza's conception of mode/substance and Heidegger's conception of Seiende/Sein.

**Keywords:** Spinoza. Heidegger. Conatus. Situation. Nothingness.



### **ESPINOSA E O ASNO DE BURIDAN**

LUIZ CARLOS MONTANS BRAGA

#### **Resumo**

A anedota do asno de Buridan levanta alguns temas comuns à tradição filosófica e a Espinosa. O objetivo do artigo é, num primeiro momento, o de esboçar o rol conceitual presente na narrativa pela pena de duas linhagens da tradição filosófica, a saber, a aristotélica e a cartesiana. Dado este panorama, pretendo mostrar, num segundo momento, como Espinosa opera o desmonte das teses da tradição e propõe outras relações para os conceitos de vontade, desejo e conhecimento.

#### **Palavras-chave**

Vontade. Desejo. Livre-arbítrio. *Conatus*. Conhecimento.

#### **Abstract**

Buridan's ass indicates some philosophical issues present both in tradition as in Spinoza. The first aim of this article is to present the concepts of the narrative by using Aristotle and Descartes. In second place, I'd like to present Spinoza's thesis about the issue and indicate how Spinoza deconstructs the arguments and thesis of the tradition. I'd like also to point the relations that Spinoza indicates among the following concepts: will, desire and knowledge.

#### **Keywords**

Will. Desire. Free will. *Conatus*. knowledge.



### **DESPERTANDO DO SONHO:**

#### **A REFUTAÇÃO EXPERIMENTAL DO IMPÉRIO DA MENTE SOBRE O CORPO**

LUÍS CÉSAR GUIMARÃES OLIVA

#### **Resumo**

Este artigo pretende examinar o famoso escólio da proposição 2 da parte 3 da *Ética* de Espinosa, no qual o autor refuta a suposta evidência experimental do poder absoluto da alma sobre o corpo. Tal tese já havia sido demonstrativamente

derrubada na segunda parte da *Ética*, mas resiste na mente do leitor devido à ilusão do livre-arbítrio. Com o escólio, Espinosa desmente esta ilusão no próprio nível da experiência. Procuraremos mostrar que, por trás desta refutação de um delírio do senso comum, está também uma denúncia da fragilidade do pensamento de Descartes sobre as relações alma-corpo.

### **Palavras-chave**

Espinosa. Descartes. Alma. Corpo.

### ***La fin du rêve: la réfutation expérimentale de l'empire de l'esprit sur le corps***

### **Résumé**

Cet article examine le célèbre scolie de la proposition 2 de la partie 3 de l'Éthique de Spinoza, dans lequel l'auteur réfute la soi disant évidence expérimentale de la puissance absolue de l'âme sur le corps. Cette thèse avait déjà été démonstrativement refusée dans la deuxième partie de l'Éthique, mais résiste toujours dans l'esprit du lecteur en raison de l'illusion du libre arbitre. Dans le scolie, Spinoza nie cette illusion au niveau même de l'expérience. Nous essayerons de montrer que derrière cette réfutation d'une illusion du sens commun est également une critique de la fragilité de la pensée de Descartes sur la relation corps-âme.

### **Mots-clés**

Spinoza. Descartes. Âme. Corps.



# 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.



**FORMATÇÃO 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 Frago. 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**