



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

---

FILOSOFIA DE SPINOZA



# Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 11 - NÚMERO 21 - ANO 2019

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



© 2019 EdUECE/CMAF/GT BENEDICTUS DE SPINOZA



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



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



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

DISPONÍVEL TAMBÉM EM

<http://seer.uece.br/?journal=Conatus&page=index> [Números antigos]  
<https://revistas.uece.br/index.php/conatus/index> [Números mais recentes]

**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**  
**ONATUS**

---

FILOSOFIA DE SPINOZA



**Revista Anual publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA**  
**APOIO:**  
**CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA - CMAF**  
**EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - EDUECE**  
**LABORATÓRIO DE TRADUÇÃO ESPECIALIZADA EM FILOSOFIA - LETRAFIL**

**VOLUME 11 - NÚMERO 21 - ANO 2019**  
**FORTALEZA, CEARÁ**

# Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 11 - NÚMERO 21 - ANO 2019

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

## **PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY**

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ EM COEDIÇÃO COM O  
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE E COM O GT BENEDICTUS DE SPINOZA

## **CAPA /GRAPHICS EDITOR**

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

## **EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING**

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

## **REVISÃO GERAL**

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

## **IMPRESSÃO/PRINTING**

PÁDUA GRÁFICA - IMPRESSÃO DA CAPA E MONTAGEM

## **TIRAGEM/CIRCULATION**

300 EXEMPLARES/COPIES

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



PRODUZIDO COM  
PAPEL RECICLADO

**CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US**

**Revista Conatus**

**PROF. DR. EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO**

**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 11 - NÚMERO 21 - ANO 2019

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

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**

NUKÁCIA MEYRE SILVA ARAÚJO

## **CENTRO DE HUMANIDADES**

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS (DIRETORA)

## **MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (COORDENADOR)

## **EdUECE**

ERASMO MIESSA RUIZ (DIRETOR)

## **GT BENEDICTUS DE SPINOZA**

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (COORDENADOR)

Revista  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA

# Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 11 - NÚMERO 21 - ANO 2019  
ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)  
ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

## **EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR**

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

## **COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD**

ADRIÁDE SCARLETTY	DAYANE MARIA MARTINS VIDAL	HENRIQUE LIMA DA SILVA
ADRIELE DA COSTA SILVA	ELAINY COSTA DA SILVA	JAYME MATHIAS NETTO
APARECIDA AGUIAR MORAES TORRES	EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO	JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO
ARLENE BARBOSA FELIX	ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO	JOCILENE MATIAS MOREIRA
BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA	FABIOLA DA SILVA CALDAS	KARINE VIEIRA MIRANDA
BRUNA NOGUEIRA FERREIRA DE SOUZA	FABIOLA SOARES GUERRA	RENATA DE OLIVEIRA SILVA
CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES	FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO	SAMYLA MAYARA SILVA AGUIAR ALMEIDA
CLAYTON DE MOURA OLIVEIRA	FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA	VIVIANE SILVEIRA MACHADO
DANIELA RIBEIRO ALVES	FRANCISCA NEPOMUCENO DE SOUZA	WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA

## **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 DE AQUINO - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE (FORTALEZA-CE, BRASIL)  
ENÉIAS FORLIN - PROFESSOR DO DEPT. DE FILOSOFIA DA UNICAMP (CAMPINAS-SP, BRASIL)  
ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO (FORTALEZA-CE, 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.)  
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 CHAUI - 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)  
WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA - UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA (SÃO BERNARDO-MA)  
XESÚS BLANCO ECHAURI - UNIVERSIDADE SANTIAGO DE COMPOSTELA (GALIZA, ESPANHA)

# Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 11 - NÚMERO 21 - ANO 2019

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

## **EDITORIAL**

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, p. 9

## **NOTAS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE IMANÊNCIA E MÉTODO EM ESPINOSA**

ARION KELLER, p. 13

## **O CORPO COMUM DA MULTIDÃO**

FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA, p. 23

## **ESPINOSA E EPICURO: IMANÊNCIA E FELICIDADE**

JEFFERSON ALVES DE AQUINO, p. 31

## **ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO GEOMÉTRICO NOS SEISCENTOS: DESCARTES, HOBBS E PASCAL**

JORGE GONÇALVES DE ABRANTES, p. 43

## **CAUSALIDADE DIVINA E DETERMINAÇÃO HUMANA NA ÉTICA I DE ESPINOSA**

JUAREZ LOPES RODRIGUES, p. 55

## **ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DA METAFÍSICA PRESENTE NA ÉTICA DEMONSTRADA À MANEIRA DOS GEÔMETRAS DE BARUCH SPINOZA**

MAICON MARTTA, p. 63

## **CONVERSANDO COM SPINOZA**

ROBERTO LEON PONCZEK, p. 73

## **PODER E SUJEIÇÃO: A SUPERSTIÇÃO COMO INSTRUMENTO DE RENDIÇÃO**

VALTERLAN TOMAZ CORREIA, p. 79

## **A FUNÇÃO DA DEMOCRACIA NO PENSAMENTO DE SPINOZA**

WANDEILSON SILVA DE MIRANDA E ALINA SILVA SOUSA DE MIRANDA, p. 85

## **NOTA INTRODUTÓRIA À TRADUÇÃO DE *MÁS ALLÁ DEL MÉRITO* (DIEGO TATIÁN)**

FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA, p. 95

## **PARA ALÉM DO MÉRITO**

DIEGO TATIÁN

(TRADUÇÃO DE FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA), p. 103

## **A BIBLIOTECA DE SPINOZA**

JEAN-FELIX NOURRISSON

(TRADUÇÃO DE GIONATAN CARLOS PACHECO), p. 109

## **DISCUSSÕES: A MORAL ANTIGA E A MORAL MODERNA**

ANTONIN-DALMACE SERTILLANGES

(TRADUÇÃO DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO E MARIA LILIANA CORREIA DOS ANJOS. REVISÃO DE CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES, DANIELA RIBEIRO ALVES E KARINE VIEIRA MIRANDA), p. 125

## **RESUMOS DOS ARTIGOS, p. 135**

## **COMO PUBLICAR, p. 141**



# EDITORIAL

*Omnis substantia est necessario infinita.*<sup>1</sup>

**BENEDICTUS DE SPINOZA**

**A** **Revista Conatus - FILOSOFIA DE SPINOZA** inaugura com este número, uma nova periodização: passaremos a publicar uma edição por ano.

Tomarmos esta decisão não foi fácil; mas, frente às diversas dificuldades que surgiram ao longo dos últimos anos, tivemos que fazer modificações. Inicialmente, por razões econômicas, pois a nossa revista não é financiada, tivemos que cancelar o formato impresso e mantermos apenas o formato digital. Superada esta dificuldade, chegamos em 2015, ano em que, devido a novas dificuldades, ficamos sem condições de publicarmos as edições referentes aos anos de 2016 e 2017. Uma vez superados os últimos impedimentos, ensaiamos um retorno de nossa revista no ano de 2018, mantendo as mesmas condições iniciais: publicando um volume anual com duas edições semestrais (janeiro e julho); mas, novamente, tivemos outras dificuldades que nos impossibilitaram de mantermos esta periodização.

Aproveitamos o ensejo para dizermos aos nossos leitores que estamos nos organizando para já a partir do próximo número, referente ao ano de 2020, previsto para os próximos meses, podermos disponibilizar o DOI<sup>2</sup> dos textos publicados em nossa revista.

Neste número de nossa **Revista Conatus - FILOSOFIA DE SPINOZA**, estamos publicando treze textos, sendo oito artigos, uma “memória de viagem”, uma nota introdutória (a uma das traduções) e três traduções inéditas em língua portuguesa.

No primeiro texto, **ARION KELLER**, em seu artigo intitulado **NOTAS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE IMANÊNCIA E MÉTODO EM ESPINOSA**, visa analisar a relação entre imanência e método em Espinosa, a partir das críticas de Hegel – no qual o método geométrico é marcado por sua externalidade, formalidade e insuficiência –, contrapondo-a com as críticas de Espinosa à análise cartesiana e à síntese aristotélica contidas no TIE.

A seguir, **FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA**, com o texto **O CORPO COMUM DA MULTIDÃO** encaminha uma resposta espinosana para uma questão levantada por Antonio Negri em sua obra *Cinco lições sobre Império*, visando articular as noções filosóficas de comunidade, coerência e democracia absoluta.

1 Tradução: “Toda substância é necessariamente infinita.” (*Ética*, Parte 1, Proposição 8).

2 O DOI, “Identificador de Objeto Digital”, é um padrão de letras e números que serve para identificar itens digitais. Sua finalidade é a manutenção da perenidade dos arquivos da *internet*, significando que se o *site* no qual seu texto foi publicado sair em definitivo da *internet*, o texto ainda poderá ser encontrado pelo seu identificador – o DOI.

No texto seguinte, o terceiro, **JEFFERSON ALVES DE AQUINO**, discute em seu artigo **ESPINOSA E EPICURO: IMANÊNCIA E FELICIDADE**, a legitimidade das alcunhas depreciativas de “ateu e epicurista” atribuídas a Espinosa, no que respeita à real proximidade dos pensamentos imanentistas de Espinosa e Epicuro a propósito de sua percepção da Natureza e no que tange à identificação de suas filosofias a um possível ateísmo hedonista.

A seguir, **JORGE GONÇALVES DE ABRANTES**, com o artigo intitulado **ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO GEOMÉTRICO NOS SEISCENTOS: DESCARTES, HOBBS E PASCAL**, a partir da consideração da grande influência sobre os pensadores seiscentistas do rigor lógico-formal da estrutura dedutiva dos *Elementos* de Euclides, sobretudo seu êxito demonstrativo, o autor aborda o ponto de vista de Descartes, Hobbes e Pascal em relação ao método geométrico euclidiano, sobretudo o modo como se serviram deste método em suas obras filosóficas, apontando algumas considerações referentes à presença e à realização do método geométrico nos seiscentos.

No quinto texto, **JUAREZ LOPES RODRIGUES**, com seu artigo **CAUSALIDADE DIVINA E DETERMINAÇÃO HUMANA NA ÉTICA I DE ESPINOSA**, a partir da descrição e consideração do determinismo de Espinosa, busca mostrar que através da antropomorfização de Deus os homens pensam num fatalismo mais cego do que o próprio determinismo filosófico de Espinosa.

No artigo a seguir, intitulado **ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DA METAFÍSICA PRESENTE NA ÉTICA DEMONSTRADA À MANEIRA DOS GEÔMETRAS DE BARUCH SPINOZA**, o autor **MAICON MARTTA** apresenta e esclarece os conceitos metafísicos contidos na obra magna de Spinoza, a *Ética*.

No sétimo texto, **ROBERTO LEON PONCZEK**, apresenta suas “memórias de viagem”, a que deu o título de **CONVERSANDO COM SPINOZA**, na qual narra sua visita a *Spinoza Huis*, a casa onde morou o filósofo holandês Baruch de Spinoza, na localidade de Rynsburg nas cercanias de Amsterdam. O texto é bilíngue.

A seguir, **VALTERLAN TOMAZ CORREIA**, trata do medo e da esperança, do que eles representam enquanto elementos fundamentais da superstição em seu artigo intitulado **PODER E SUJEIÇÃO: A SUPERSTIÇÃO COMO INSTRUMENTO DE RENDIÇÃO**, a partir da definição de Spinoza para o medo e a esperança enquanto sustentáculos da superstição, que levam o homem a uma condição de sujeição diante daqueles que detêm certos poderes.

No texto seguinte, o nono, **WANDEILSON SILVA DE MIRANDA** e **ALINA SILVA SOUSA DE MIRANDA**, em um artigo conjunto com o título **A FUNÇÃO DA DEMOCRACIA NO PENSAMENTO DE SPINOZA**, apresentam a concepção de democracia na filosofia de Spinoza não apenas como modelo de governo, o mais apropriado à natureza humana, mas como uma função interna e externa que organiza, regula e direciona a dinâmica das paixões.

O décimo texto é uma **NOTA INTRODUTÓRIA** na qual **FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA** apresenta a sua tradução do texto de Diego Tatián intitulado *Más allá del mérito*.

O décimo-primeiro texto é a tradução do texto de **DIEGO TATIÁN** realizada por Fernando Bonadia de Oliveira que tem por título em português **PARA ALÉM DO MÉRITO**, na qual o autor discute a noção de mérito e o problema posto nos seguintes termos: pode o homem agir de modo tal que lhe seja dado esperar de Deus uma recompensa – a felicidade eterna – concretamente?

O décimo-segundo texto é a tradução de **GIONATAN CARLOS PACHECO**, com o título em português de **A BIBLIOTECA DE SPINOZA**, para o texto em francês *La bibliothèque de Spinoza* de Jean-Felix Nourrisson, publicado originalmente na *Revue des Deux Mondes*, Paris, v. 112, n. 4. p. 811-833 no ano de 1892.

Por fim, encerramos este número com a tradução intitulada em português de **DISCUSSÕES: A MORAL ANTIGA E A MORAL MODERNA**, realizada por **EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO** e **MARIA LILIANA CORREIA DOS ANJOS**, revisada por **CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES**, **DANIELA RIBEIRO ALVES** e **KARINE VIEIRA MIRANDA**, do texto em francês de Antonin-Dalmace Sertillanges, *Discussions - La morale ancienne et la morale moderne*, publicado originalmente na *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, volume LI, vingt-sixième année, Janvier a Juin 1901, p. 280-291. O texto de Sertillanges é uma réplica ao artigo de Victor Brochard, publicado alguns meses antes na mesma revista francesa, no qual Brochard, a partir da consideração de que a noção de “dever moral” – tão cara à ética moderna –, não encontra fundamento na filosofia antiga e nem na filosofia moderna, objetiva assinalar as diferenças profundas que se manifestam entre as concepções morais dos antigos e as dos modernos, revelar a causa e concluir a atitude que convém assumir hoje na filosofia moral.

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

Boa leitura!

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





# NOTAS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE IMANÊNCIA E MÉTODO EM ESPINOSA

ARION KELLER \*

## § 1

**C**ontudo, parece querer usar de sua razão e me pergunta *como saberei que minha filosofia é a melhor entre todas as que jamais se ensinaram, as que hoje se ensinam e as que ainda se ensinarão no mundo*. A isto eu poderia lhe perguntar com muito mais direito. Pois eu não presumo ter encontrado a melhor filosofia, senão que sei que tenho o conhecimento da verdadeira (ESPINOSA, Ep. 76, p. 397, grifos do autor)<sup>1</sup>

A *Ética* (1675) de Espinosa (1632-1677), que leva em seu subtítulo “demonstrada segundo a ordem geométrica”, foi tida como uma espécie de tratado engessado por conta de sua rigidez metodológica. A progressão do texto em definições, axiomas, postulados, lemas, proposições, demonstrações, corolários e escólios parece, a um primeiro olhar, ser de fato uma sobredeterminação formal sobre um conteúdo filosófico qualquer (no caso do livro I, por exemplo, a “ontologia”). Tal interpretação do método geométrico dá a entender que Espinosa expõe arbitrariamente seus conceitos, sem chance alguma de discussão possível, configurando-se como um dogmático por excelência. Uma interpretação deste tipo afirmaria que seria impossível qualquer refutação sobre o conteúdo conceitual da *Ética* pois, uma vez aceitas as

noções elementares em suas definições na primeira página do livro, não há como abrir margem a qualquer interpretação pragmática ou hermenêutica de seu sentido. Tudo funcionaria em um encadeamento lógico perfeito. Com efeito, dessa perspectiva, poderíamos dizer que atacar o espinosismo somente seria possível ao não aceitar o significado dado às suas noções mais elementares<sup>2</sup>, isto é, recusá-lo integralmente. Ou ainda, como disse Friedrich Jacobi (1743-1819), a filosofia de Espinosa seria a única filosofia verdadeiramente racionalista, pois seria a única a ter levado ao extremo o princípio de razão suficiente (no caso de Espinosa, *causa sive ratio*), que a faz descambar, todavia, no fatalismo ateu de uma razão que não possui limites.

Neste sentido, a mais marcante interpretação de tal insuficiência metodológica de Espinosa é feita por Georg W. F. Hegel (1770-1831) – seja em termos teóricos, pois Hegel possui uma preocupação sistemática como método de sua leitura, ou em termos históricos, pois a leitura que faz Hegel do filósofo holandês é, marcadamente, a mais influente na história moderna da recepção de sua filosofia<sup>3</sup>. Ela se dá tanto na *Fenomenologia*

2 É o caso da clássica recepção feita por Pierre Bayle no *Dictionnaire Historique et Critique* (1697). Nas palavras de Marilena Chaui: “Melhor do que qualquer de seus contemporâneos, Bayle expõe o mal-estar causado pela filosofia de Espinosa, que parece exigir dos leitores plena adesão ou obrigá-los à total repulsa” (CHAUÍ, 1999, p. 281, grifos nossos). A plena adesão ou total repulsa, nos parece ser gerada justamente pelo método geométrico de Espinosa adotado na *Ética*. Ademais, não cabe ao objeto de nosso estudo as características da leitura de Bayle. Para tal, remetemos o leitor ao mesmo texto de Chaui (1999, p. 280-321).

3 O trabalho de Pierre Macherey, Hegel ou Espinosa (1979), tem como pano de fundo justamente essa problemática. Segundo o autor: “Não se pode pensar em ler Espinosa hoje em dia sem pensar em Hegel, precisamente porque entre Espinosa e nós está Hegel, que se interpõe ou que intercede” (MACHEREY, 2014, p. 23). No mesmo sentido, Mariana de Gainza atualiza ainda mais essa declaração: “Os traços do perfil de Espinosa desenhado por Hegel, podem ser reconhecidos nas alusões que, sobre

\* Graduado em Filosofia e Mestrando em Filosofia pela PUC-PR. As pesquisas são voltadas para as áreas de Ontologia e Epistemologia e centradas na filosofia de Baruch de Espinosa, dialogando com a tradição dialética (Hegel/Marx) por um lado, e a tradição francesa contemporânea (Deleuze/Simondon) por outro lado.

1 Citaremos a abreviação do referido texto em latim (“E” para a *Ética*, “Ep.” para as *Cartas*, “TIE” para o *Tratado da Emenda do Intelecto*), seguido da referência ao livro, proposição, demonstração, definição, axioma etc., no caso da *Ética*; da referida Carta e página da edição consultada, no caso das *Cartas*; do parágrafo referido, no caso do *Tratado da Emenda*. Por exemplo, E I, prop. 18, dem., diz respeito à demonstração da proposição 18 do livro primeiro da *Ética*; Ep. 76, p. 397, diz respeito à Carta 76 e sua página na edição consultada; TIE, § 88, diz respeito ao parágrafo 88 do *Tratado da Emenda*.

do *Espírito* (1807), implícita e genericamente, quanto nas *Lições sobre a História da Filosofia* (1825-1826), explícita e especificamente. Nas *Lições* lemos o seguinte:

A filosofia de Espinosa é muito simples e fácil de compreender em seu conjunto; a única dificuldade se encontra no método estreito que se vale para expressar seus pensamentos e na limitação de seu ponto de vista, que faz com que se trate somente de modo insuficiente os pontos de vistas fundamentais e os problemas centrais (HEGEL, 1955, p. 284, grifos nossos).

Por outro lado, são conhecidas também as passagens críticas ao método matemático em filosofia presentes no Prefácio da *Fenomenologia*. Entre os parágrafos 39-51 deste texto, Hegel expõe sua crítica ao dogmatismo e ao formalismo, que podemos aqui identificar com as chamadas “filosofias da representação”, isto é, a crítica de Hegel nesse caso é direcionada a todas as filosofias que entendem o Conceito (ou seja, aquele discurso dotado-de-sentido) como algo exterior a ele mesmo, como uma relação de mera *correspondência* entre o objeto e seu conceito, entre ideia e ideado etc., como vemos nas seguintes passagens desse texto (§§42-43):

A *essencialidade* da demonstração [geométrico euclidiana] não tem ainda, mesmo no conhecimento matemático, a significação e a natureza de ser um momento do resultado mesmo; ao contrário, no resultado da demonstração some e desvanece. [...] O movimento da prova da matemática não pertence àquilo que é objeto, mas é um agir *exterior* à Coisa. [...] No conhecimento matemático, a intelecção é para a Coisa um agir exterior; segue-se daí que a verdadeira Coisa é por ele alterada. O meio [desse conhecimento] – a construção e a demonstração – contém

proposições verdadeiras; mas também se deve dizer que o conteúdo é falso (HEGEL, 2014, p. 46-47).

Desse ponto de vista, Espinosa se encaixaria na tradição de filósofos da representação, seria mais um filósofo formalista, visto que seu método é matemático, importado da geometria clássica euclidiana.

Ademais, Hegel, agora na *Introdução da Fenomenologia*, expõe sua própria noção de *ciência*, de *saber*. Em suma, ele a apresenta como um autodesenvolvimento interno do próprio espírito. É pictórico o exemplo usado por Hegel no § 73 deste texto: “O saber não é o desvio do raio: é o próprio raio, através do qual a verdade nos toca. Ao subtrai-lo, só nos restaria a pura direção ou o lugar vazio” (HEGEL, 2014, p. 70). Isto significa que não há nada além do próprio raio (o saber, a ciência) enquanto forma e, sobretudo, enquanto conteúdo. Não há necessidade de desvio do raio (formalismo), pois o próprio desenvolvimento do saber já é saber. A fenomenologia, enquanto primeiro momento da ciência, encaixa-se perfeitamente nessa metáfora de Hegel. Também a fenomenologia é ciência, quer dizer, não há entrada anterior ao saber, não há momento extrínseco à ciência, o “entrar em cena” do espírito já é o próprio conhecimento. Ou seja, a estrutura dialética do pensamento, na verdade, funcionaria como uma espécie de metadiscorso absolutamente imanente ao desenvolvimento da verdade filosófica, distanciando-se assim do formalismo da matemática denunciado no Prefácio da *Fenomenologia*.

Nossa proposta de trabalho aqui é a de demonstrar como Espinosa poderia ser lido também como um filósofo contrário às “filosofias da representação”, como o próprio filósofo exprime na passagem extraída da Carta 76 de 1675, utilizada a título de epígrafe. Diferentemente do que Hegel propunha como leitura de seu método – extrínseco, insuficiente, formal etc. –, acreditamos que Espinosa também compartilha de uma compreensão da verdade como um automovimento imanente próprio, exposto principalmente em sua compreensão de *Método*, desenvolvido em suas discussões e distanciamentos com René Descartes (1596-1650) e Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) no *Tratado da Emenda do Intelecto* (1661). Para

---

o pensamento do holandês, fizeram diversos filósofos, e por isso podemos falar da existência de uma espécie de “marco instituído de interpretação”, cujos créditos autorais deveriam remeter-se, precisamente, ao grande idealista alemão”. Na sequência de seu texto, Gainza traz à superfície passagens de Merleau-Ponty e Theodor Adorno como exemplos de filósofos marcadamente influenciados pela leitura hegeliana de Espinosa. Merleau-Ponty, ao considerar Espinosa um dos marcos do “intelectualismo”, e Adorno, ao criticar a compreensão de método espinosana, valendo-se do paralelismo, apresentam citações distorcidas e raciocínios influenciados, de fato, por Hegel. Daí, portanto, que Gainza possa parafrasear a passagem de Macherey nos seguintes termos: “Entre Espinosa e Merleau-Ponty, entre Espinosa e Adorno, está Hegel interpondo-se e interferindo” (GAINZA, 2011, p. 51-7).

tal, seguimos o rastro da tripla face que Gilles Deleuze atribui ao método de Espinosa, isto é: “reflexão, gênese e dedução, esses três momentos constituem, em conjunto, o método sintético. Espinosa conta com eles para, ao mesmo tempo, ultrapassar o cartesianismo e atenuar as insuficiências do aristotelismo” (DELEUZE, 2017, p. 179). Quer dizer, parece-nos que onde Hegel acreditou haver um inimigo, havia, em certo sentido, um aliado<sup>4</sup>.

## § 2

Começemos por Descartes. Nas *Respostas às Segundas Objeções* (1641), mais precisamente na resposta ao sétimo tópico das objeções, o filósofo francês sugere, sobre o modo de escrever dos geômetras, uma distinção entre ordem e maneira de demonstração. Sobre essas distinções, ele diz o seguinte:

A ordem consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem. E certamente empenhei-me, tanto quanto pude, em seguir esta ordem em minhas *Meditações*. [...] A maneira de demonstrar é dupla: uma se faz pela análise ou resolução, e a outra pela síntese ou composição (DESCARTES, 1973, p. 176).

Isto significa que Descartes, mesmo não escrevendo à maneira geométrica euclidiana, considera seu método também como geométrico, pois ele se encaixaria nesta cláusula da ordem, isto é, de que “as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes” por um lado, e de que “as seguintes devem ser dispostas... só pelas coisas que as precedem” por outro lado. E quanto ao segundo aspecto, seja qual for a maneira de demonstrar, ela em nada influi na ordenação geométrica propriamente dita. A prova disto é de que, mesmo sendo as *Meditações Metafísicas* escritas em via analítica,

4 Pierre Macherey atribui essa – recorrente – recusa de Hegel a concepções similares de sua filosofia com a de Espinosa a um ponto irreduzível de tipos filosóficos. Espinosa seria estranho, seria a anomalia que não se reduziria à dialética em sua forma idealista (hegeliana). A filosofia de Espinosa não se encaixaria no movimento totalizante da dialética de Hegel. Com efeito, a insistência de todo o texto de Macherey é, precisamente, de que Hegel seria consciente desta condição de Espinosa com relação ao seu sistema e utilizaria estas recusas como estratégia. Sobre o aspecto metodológico propriamente dito, cf. Macherey (2014, p. 55-103).

seu método é rigoroso o bastante e não deixa de cumprir com a cláusula da ordem exigida.

Contudo, mesmo a maneira de demonstração não sendo determinante, o filósofo francês expõe sua preferência pela via analítica ou de resolução com relação à via sintética ou de composição neste mesmo texto. Segundo ele: “a análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas” (idem., *ibid.*). No capítulo 10 de seu *Espinosa e o Problema da Expressão* (1968), intitulado *Espinosa contra Descartes*, Deleuze tece um importante comentário a respeito desta preferência cartesiana:

Segundo Descartes, temos um conhecimento claro e distinto de um efeito *antes* de termos um conhecimento claro e distinto da causa. Por exemplo, sei que existo como ser pensante antes de conhecer a causa pela qual existo. [...] É o conhecimento claro e distinto da causa que depende do conhecimento claro e distinto do efeito. Esta é a base das *Meditações*, da sua ordem em particular e do método analítico em geral: método de inferência ou de implicação (DELEUZE, 2017, p. 171-72).

O que está em jogo aqui é uma suficiência teórica que Descartes atribui à ideia clara e distinta. Isto é, a clareza e distinção que eu tenho do efeito, pois é o que necessariamente aparece primeiro à minha consciência empírica, me faz chegar, por inferência, ao conceito claro e distinto da causa. Em termos cartesianos, e na progressão das *Meditações* isto fica claro, eu primeiro tenho o conhecimento claro e distinto do *Cogito* (o efeito), para a partir dele chegar ao conhecimento claro e distinto de Deus (a causa) da qual o efeito depende. Em suma, para Descartes nós temos o conhecimento do efeito *antes* do conhecimento da causa, e isso é o suficiente para que cheguemos à verdade da coisa. Neste sentido, parece que Descartes atribui uma espécie de privilégio à ordem de conhecimento (analítico) com relação à ordem do ser (sintético).

Espinosa, pelo contrário, discorda dessa suficiência teórica da ideia clara e distinta, pois, no limite, esse ponto de vista se mantém preso a uma representação parcial, dado que se fia no conteúdo que aparece a uma consciência empírica e, não obstante, mantém a teoria da verdade como uma mera correspondência entre ideia e

ideado<sup>5</sup>. Em outras palavras, Espinosa interroga e recusa a maneira pela qual seria possível, a partir de um efeito, inferir toda a causa, pois é evidente que quando partimos do efeito para a causa, dela concluímos apenas as propriedades que já estavam presentes no efeito. Em termos espinosanos, formamos uma ideia parcial e mutilada desta coisa e não uma ideia adequada e verdadeira<sup>6</sup>. Para Espinosa, portanto, “não basta mostrar como os efeitos dependem das causas, é preciso mostrar como o próprio conhecimento verdadeiro do efeito depende do conhecimento da causa” (DELEUZE, 2017, p. 174).

Esta perspectiva se torna evidente se recorrermos ao *Tratado da Emenda do Intelecto*. Neste texto, Espinosa estabelece quatro modos de percepção, quais sejam, a percepção por ouvir dizer, por experiência vaga, racional e, por fim, intelectual (§ 19). Sobre o quarto desses modos, o intelectual, Espinosa afirmará que nessa percepção “a coisa é percebida por sua essência unicamente ou por sua causa próxima” (TIE, § 19). E, após se valer de alguns exemplos matemáticos sobre cada um dos quatro modos, ele conclui que “só o quarto modo compreende a essência adequada da coisa e sem perigo de errar” (TIE, § 29). Já nesses trechos fica evidente a posição espinosana sobre a validade do método sintético como construção de uma ciência verdadeira, isto é, apenas a partir da definição genética da coisa, ou seja, do conhecimento da causa para o efeito é possível que se adquira um conhecimento verdadeiro sobre ela. É neste sentido que se justifica a investigação do *Tratado da Emenda* ser direcionada pela

busca dos critérios da boa definição<sup>7</sup>. Definição e causa se tornam equivalentes, pois, apenas a partir daquela definição que constrói e mostra o movimento da coisa em sua gênese, isto é, seu processo causal necessário, é que se torna possível perceber o efeito como um todo<sup>8</sup>. Neste sentido, a *Ética* deixaria de ser um tratado “dogmático” que impõe suas noções de maneira arbitrária, justamente porque no *Tratado da Emenda* Espinosa estabelece critérios para uma boa definição, critérios que exigem que tal definição mostre como o conhecimento do efeito depende e se faz conhecer apenas na medida do conhecimento da causa. Por conseguinte, podemos dizer que todas as definições da *Ética* teriam de passar antes pelo crivo do *Tratado da Emenda*. Desse modo, poderíamos ler o *Tratado da Emenda* como uma espécie de propedêutica à *Ética*.

### § 3

Ainda um segundo ponto contra Descartes. Descartes, nas *Regras para a Direção do Espírito* e no *Discurso do Método*<sup>9</sup>, expõe explicitamente as regras metodológicas necessárias para construir uma ciência sólida e verdadeira, a célebre ideia cartesiana de refundar toda a ciência a partir de um alicerce sólido o suficiente para todo o saber. Tal necessidade se impõe desta maneira pois,

7 Os critérios são dados por Espinosa nos §§ 96-97 do *Tratado da Emenda*: § 96 I. Se se trata de coisa criada, a definição deverá, como dissemos, compreender a causa próxima. [...] II. É requerido um conceito ou definição da coisa, tal que, a partir dele, todas as propriedades da coisa – quando esta é considerada sozinha e não conjugada com outras – possam ser concluídas... § 97 Da definição da coisa criada, porém são estes os requisitos: I. Que exclua toda causa, isto é, que além de seu próprio ser, o objeto não exija qualquer outro para sua explicação. II. Que, uma vez dada a definição dessa coisa, não permaneça lugar para a Questão: “se ela é?”. III. Que não tenha quaisquer substantivos que, quanto à mente, possam ser adjetivados, isto é, que ela não seja explicada por algumas abstrações. IV. E, por último [...] é requerido que, a partir de sua definição, todas as suas propriedades sejam concluídas.

8 Deleuze tece outro importante comentário sobre a função da teoria da boa definição como procedimento metodológico de Espinosa: “Ele [Espinosa], sublinha a importância da teoria da definição, estabelece a identidade da busca da definição e da busca das causas, afirma a unidade concreta de uma definição total que engloba a causa formal e a causa material da ideia verdadeira” (DELEUZE, 2017, p. 175).

9 Emanuel Angelo Fragoso discute exaustivamente, com inúmeras referências à fortuna crítica de Descartes, a problemática do método cartesiano nestes textos. Como não são nucleares à nossa discussão, apenas remetemos o leitor a Fragoso (2011, p. 29-72).

5 Marcos André Gleizer aborda exaustivamente os problemas com relação ao valor da representação em Espinosa, visto que, a medida reguladora da ideia é seu caráter lógico-expressivo (adaequatio), ou seja, seu encadeamento na causalidade total da Natureza. Para ele, no entanto, em Espinosa se mantêm duas instâncias fundamentais da ideia verdadeira: sua adequação, isto é, seu caráter intrínseco de encadeamento na Natureza e sua convenientia com um objeto fora dela (representação). Cf. Gleizer (1999, 54-72).

6 Lívio Teixeira analisa essa recusa de Espinosa à ordem cartesiana. Em linhas gerais, podemos dizer que a primazia que Descartes confere à ordem do conhecimento com relação à ordem do ser implica em abstrações, pois ao retirar do efeito sua relação de envolvimento com a causa, tira-se dela a sua conexão causal necessária, que é a própria ordem causal da Natureza, ou seja, atribuir suficiência ao efeito é retirar dele sua conexão com o Todo, é separar a parte do Todo, o que em medida nenhuma pode ser afirmado como verdadeiro para Espinosa. Cf. Teixeira (2001, p. 59-74).

na doutrina cartesiana há uma vontade livre, formalmente equivalente à vontade de Deus, que tem sua potência infinitamente maior que a do intelecto, e que, portanto, pode decidir pelo falso apenas por sua liberdade, isto é, Descartes é um filósofo que compartilha da ideia de livre-arbítrio. Com efeito, Descartes é obrigado a formular regras que *eduquem* e *controlem* a vontade para a boa condução do intelecto na busca pela verdade. O método de Descartes não possuiria, portanto, justificativas intrínsecas ou imanentes para funcionar da maneira pela qual funciona. De fato, o método é “fabricado”, e não “descoberto” ou “desenvolvido”, configura-se como uma estratégia artificial, não menos rigorosa por isso, é verdade. Contudo, pode ser atacado pela falta de um critério que não seja a necessidade de controle de uma das faculdades humanas<sup>10</sup>. Há a ausência de uma justificativa em si deste método, e neste sentido, podemos dizer que se há algum formalismo, esse formalismo parece estar presente na doutrina cartesiana do método.

Espinosa, por outro lado, faz do método uma exigência interna e necessária. Quando critica Descartes, Espinosa diz que a validade do método cartesiano, por ser uma arbitrariedade, deveria ter outro método que o validasse, e este ter outro, até o infinito, como um bom cético argumentaria. No entanto, Espinosa, que não é um cético, assim escreve:

[...] para que se descubra o melhor Método de investigar o verdadeiro não é mister um outro Método para que se investigue o Método de investigar o verdadeiro, e assim ao infinito, pois, de tal modo, nunca se chegaria ao conhecimento do verdadeiro, mais ainda, a conhecimento algum. Mas, na verdade, o caso aqui se comporta do mesmo modo pelo qual se comportam os instrumentos corpóreos, sobre os quais seria lícito argumentar da mesma maneira. Porque, para forjar o ferro, é mister um martelo, e para que se tenha um martelo, é necessário fazê-lo, para o que é mister outro martelo e outros instrumentos, para cuja obtenção também haveria de ser mister outros instrumentos e, assim ao infinito; e desse

10 Em carta a Mersenne de 3 de dezembro de 1640 Descartes diz: “Se existe algo absolutamente em nosso poder, são os nossos pensamentos, a saber, aqueles que provêm da vontade e do livre arbítrio” (DESCARTES, 1973, p. 243, nota 53). Por conta dessa característica da vontade, é necessária uma educação para que o intelecto a leve a concordar com seu intento. Por isso acreditamos que o método cartesiano se apresenta como um conjunto de regras para a boa condução do intelecto, que não obedece necessariamente à ordem das coisas, mas, antes, à ordem do conhecimento.

modo alguém frustradamente se esforçaria em provar que os homens não têm poder algum de forjar o ferro. Mas, do mesmo modo pelos quais os homens, de início, foram capazes de fazer com instrumentos inatos algumas coisas fáceis, ainda que laboriosa e imperfeitamente, e uma vez confeccionadas estas, confeccionaram outras mais difíceis com menor labor e mais perfeitamente, e assim prosseguindo gradativamente [...] assim também o intelecto, com sua força nativa, faz para si instrumentos intelectuais, com os quais adquire outras forças para outras obras intelectuais, e com essas obras, outros instrumentos, e assim gradativamente, avança até que se atinja o cume da sabedoria (TIE, §§ 30-31).

Quer dizer, o que Espinosa aqui está dizendo como Método, é praticamente um “antimétodo” no sentido cartesiano. O Método não deveria ser uma ideia própria, uma espécie de arcabouço teórico, pelo contrário, “o Método não é o próprio raciocinar para entender as causas das coisas, e muito menos é o [próprio] entender as causas das coisas, mas é entender o que seja uma ideia verdadeira, distinguindo-a das demais percepções e investigando sua natureza” (TIE, § 37). Espinosa está a declarar que o Método nada mais é do que o próprio autodesenvolvimento das ideias em sua *ordem devida*, isto é, na ordem da Natureza, que é a ordem da causalidade necessária, a ordem sob a norma da ideia verdadeira. Em suas próprias palavras:

[...] o Método nada mais é que o conhecimento reflexivo ou ideia da ideia; e porque não se dá ideia da ideia a não ser que primeiro se dê uma ideia, não se dará, portanto, Método, a não ser que primeiro se dê uma ideia. Donde será um bom Método aquele que mostra de que modo a mente há de ser dirigida conforme a norma de uma ideia verdadeira dada. [...] Segue-se daí que o conhecimento que reflexivo que é da ideia do Ente perfeitíssimo será superior ao conhecimento reflexivo das demais ideias; isto é, será perfeitíssimo o Método que mostra de que modo a mente há de ser dirigida conforme a norma da ideia dada do Ente perfeitíssimo (TIE, § 38).

Espinosa se livra da crítica cética de validade do método, pois seu método não constitui um conhecimento teórico, mas tão somente o seguimento de uma ordem, que é a ordem da causalidade real da Natureza. Nós temos uma ideia e essa “força nativa do intelecto” reflexiona tal ideia, transformando-se em uma “ideia da ideia”. Esse movimento reflexivo de

se tornar ideia da ideia é o próprio Método, esta é a via a que Espinosa pretende provar no decorrer de seu *Tratado*, para daí chegar à ideia do “Ente Perfeitíssimo”, ou seja, Deus, e ao “Método perfeitíssimo”, isto é, o *more geometrico* da *Ética*. Com efeito, esse critério adotado por Espinosa de seguir “a ordem do ser” com relação à primazia da “ordem do conhecimento” adotada por Descartes, o faz se livrar de abstrações do tipo cartesianas. A unidade e interligação da causalidade do real, e a exigência de seu método de seguir esta mesma ordem, faz que ordem real e ordem do conhecimento só possam andar juntas. É neste sentido que devemos compreender o precioso comentário de Antonio Negri:

O método aqui vai então à procura da verdade escavando o mundo da ideia e do ser, e alcançar a verdade, constituir uma ideia adequada, *significa fazer falar o ser*. [...] O método é, desse ponto de vista, conhecimento refletido, em dois sentidos: de um lado enquanto se configura como ideia da ideia, como norma do ser que fala; de outro, porque assim ele permite ao conhecimento seguir a ordem do ser, e faz do conhecimento um processo de acumulação de experiências do ser real, numa subida em direção ao absoluto, em direção ao mais alto ponto de compreensão da totalidade (NEGRI, 1993, p. 66).

Justamente aqui se encontram todos os pontos característicos do método espinosano: reflexão, gênese e composição. Primeiro, descobrir a norma da ideia verdadeira (causalidade total da natureza), depois, descobrir a própria causa fundante de todo o real para, a partir dela como norma (Ideia do Ente perfeitíssimo), prosseguir ao conhecimento das coisas e, terceiro, quanto mais ideias verdadeiras tivermos, isto é, mais ideias que respeitam a ordem total da Natureza, mais nosso intelecto será potente e mais próximos estaremos de atingir o objetivo do *Tratado*, qual seja, aperfeiçoar a natureza humana o máximo quanto seja possível, isto é, chegarmos ao “conhecimento da união que a mente tem com a Natureza inteira” (TIE, § 13)<sup>11</sup>.

11 Lívio Teixeira (2001, p. 74) argumenta que neste deslocamento que Espinosa executa, isto é, de requerir como determinação metodológica a posse da ideia do Ente perfeitíssimo ao invés da ideia do cogito, o faz no fim das contas, se tornar um cartesiano novamente, através da alteração da fórmula do cogito, ergo sum, para cogito, ergo Deus est. No entanto, nos parece rigorosamente o contrário. A exigência da posse da ideia verdadeira dada para Espinosa é o que o torna radicalmente anticartesiano.

#### § 4

Não obstante, Espinosa também se distancia de Aristóteles em um ponto muito específico, apesar de ser muito mais aristotélico do que cartesiano em certo sentido. Aristóteles também compartilhava a ideia de que o conhecimento verdadeiro deveria partir das causas para os efeitos<sup>12</sup>. Deleuze (2017, p. 175-178), no entanto, nos ajuda a compreender em que medida Descartes recusa certo aristotelismo e o modelo sintético em geral na condução da pesquisa científica e metafísica<sup>13</sup>, e em que medida Espinosa renovaria esta tradição antiga. Nessa perspectiva, segundo Deleuze, Aristóteles partiria de “um conjunto confuso” dado intuitivamente pela matéria, abstrairia um “universal proporcionado”, para enfim chegar à causa formal das coisas. A unidade da causa material e da causa formal ficaria sem explicação do ponto de vista aristotélico, assim como “a unidade do conceito intuitivo”, isto é, o conceito daí retirado por este processo, dado que sua gênese parte de uma mera extrapolação

12 Como parecem mostrar as seguintes passagens dos *Analíticos Posteriores*: “Julgamos dispor de conhecimento *simples e sem qualificação* de tudo (em contraste com o conhecimento acidental dos sofistas) quando acreditamos que sabemos que [1] a causa da qual o fato é originado é a causa do fato e [2] que o fato não pode ser de outra maneira” (I 2, 71b1 10) ou “pois conhecer (de uma forma não acidental) aquilo que é suscetível de demonstração implica em ter dele a demonstração; têm que ser causais, melhor conhecidas e anteriores – *causais* porque só dispomos de conhecimento de uma coisa quando conhecemos sua causa, *anteriores* na medida em que são causais e já conhecidas [factualmente]” (I 2, 71b1 30).

13 Seguindo a Enrico Berti (1998, p. 3-31) não é tão simples assim reduzir Aristóteles a uma espécie de “síntese ingênua” como Deleuze parece considerar nos comentários a que seguimos. Antes, esta generalização que fazemos parece dizer respeito mais a um certo aristotelismo de cunho neoplatônico (ver BERTI, 1998, p. 9, nota 3) do que propriamente a Aristóteles. Berti distingue precisamente como Aristóteles entende as divisões com respeito à metodologia científica de acordo com seu objeto. Aristóteles se baseia, de fato, na geometria como modelo mais perfeito de “ciência” em sentido forte. Nos *Analíticos Posteriores*, no entanto, a discussão aristotélica diz respeito às ciências separadas e com objetos determinados demonstráveis (apodíctica). Há a pesquisa com relação aos objetos não demonstráveis – as próprias premissas de que se parte – e que se encontra em um outro domínio (dialética), que por sua vez terá algumas características específicas de acordo com a natureza de seu objeto: física, metafísica etc. Sobretudo a Metafísica constitui um ponto problemático da universalidade metodológica que fora atribuída a Aristóteles em algum momento histórico.

de um conteúdo confuso. Neste ponto, a crítica de Descartes ao método sintético se justificaria. Descartes escolhe a análise (a ordem natural da consciência) por ela ser mais “modesta”, ela não promete nada que não pode cumprir. O proceder sintético aristotélico, pelo contrário, prometeria conhecer a “verdadeira causa” de todas as coisas por si mesma, mas precisaria recorrer a uma espécie de indução, o que Espinosa chama no *Tratado da Emenda* de segundo modo de percepção, para chegar a um universal abstrato. Deleuze sintetiza assim uma crítica de cunho analítico sobre essa característica do proceder pelas causas no aristotelismo: “ele parte de um conhecimento confuso do efeito, se eleva a abstratos, os quais nos apresenta sem razão, como causa” (DELEUZE, 2017, p. 176). Em suma, para Descartes, segundo Deleuze, este aristotelismo prometeria mais que cumpre, enquanto o cartesianismo cumpriria modestamente aquilo que cumpre.

Espinosa, no entanto, pretende que sua síntese não caia nessa crítica de inspiração cartesiana de uma promessa desmedida. Como vimos, a ideia de método de Espinosa pretende partir sempre de seres reais a outros seres reais para alcançar a ideia de Deus e a partir daí conhecer toda a Natureza em sua ordem devida. O recurso de Espinosa para fugir de qualquer tipo de abstração de tipo aristotélico consiste em entender a alma humana como um autômato espiritual. Assim ele escreve nos §§85-86 do *Tratado da Emenda*:

A ideia verdadeira, mostramos que ela é simples, ou composta a partir de simples, e que ela mostra de que modo e por que algo é ou é feito, e [também] que os efeitos objetivos dela procedem na alma conforme a razão da formalidade de seu objeto; o que é o mesmo que disseram os antigos [leia-se Aristóteles], a saber, que a verdadeira ciência procede da causa para os efeitos, a não ser pelo fato de que nunca, que eu saiba, conceberam, como nós aqui, a alma agindo segundo leis certas e assim como um autômato espiritual.

Quer dizer, Espinosa está totalmente de acordo com a primeira parte da doutrina aristotélica, isto é, de que a verdadeira ciência procede da causa ao efeito. Aquilo que Espinosa critica deste aristotelismo é que tal concepção de síntese (ou de proceder da causa ao efeito), no momento de justificativa de seus princípios, ainda

procederia por algumas razões imaginativas ou abstratas, quer dizer, que não reconheceria a autonomia da mente no processo de conhecimento e, portanto, não respeitaria a ordem devida da causalidade da Natureza com relação à escolha de suas premissas (o que na *Ética* será chamado de paralelismo dos atributos)<sup>14</sup>.

Para Espinosa, portanto, aí está o problema: A “ideia de homem”, “ideia de animal”, isto é, a organização do real a partir de gêneros e espécies, ou seja, da realidade dos universais abstratos, são mero conhecimento imaginativo, pois nenhuma considera as relações de composição das coisas em sua dinâmica real. Espinosa recusa as premissas dadas como certas e indemonstráveis, pois, no limite, seu conteúdo é retirado ainda por um processo indutivo de cunho ainda confuso. Atribuir à alma a propriedade de autômato espiritual significa, em última instância, admitir que a mente opera segundo suas leis próprias, e que neste caso, é a de formar cada vez mais ideias adequadas e verdadeiras, segundo a norma da ideia verdadeira que Espinosa determina nos parágrafos anteriores em seu *Tratado*. Contudo, como esta ideia se vincula à questão do Método e da ideia verdadeira de que vimos acima? Ora, aquela “força nativa” dos “instrumentos mais imperfeitos do intelecto” que Espinosa faz referência nos §§ 30-31, é justamente o seu *modus operandi*. Conhecer esse funcionamento interno ao próprio intelecto, isto é, compreendê-lo como autômato espiritual, é rigorosamente o processo de progresso do intelecto que Espinosa falara. Respeitar e conhecer o funcionamento do intelecto, impede que nos valhamos de universais abstratos para realizar a verdadeira ciência.

Poderíamos objetar, no entanto, que a própria noção de ideia do Ente perfeitíssimo, ideia de Deus, seriam também universais abstratos, visto que o próprio Espinosa parece não possuir estas ideias conformes as indicações da boa definição, isto é, parece que falta a elas um caráter genético de desenvolvimento<sup>15</sup>. Um confronto com

14 “Se Espinosa, não sem ironia, pode reunir desse modo, Descartes e Aristóteles, é porque dá mais ou menos no mesmo abstrair um universal a partir de um conhecimento confuso do efeito, ou inferir uma causa a partir de um conhecimento claro do efeito” (DELEUZE, 2017, p. 177, grifos nossos).

15 É conhecida a frase de que Espinosa “começa por Deus” em sua filosofia, e que Deleuze e Gueroult não cansariam de combater. Cf. Deleuze (2006, p. 189-201).

esta ideia nos permitiria inclusive deduzir a não conclusão do *Tratado da Emenda* por parte de Espinosa. Tal confrontamento gira em torno das *noções comuns*.

Espinosa, diferentemente do que inúmeros comentadores e outros filósofos afirmaram, não começa pela ideia do Ente perfeitíssimo, não começa por Deus. Começar por Deus seria partir de um universal abstrato. É preciso, como insiste Espinosa no *Tratado da Emenda* “chegar à ideia de Deus o mais rápido possível”<sup>16</sup>. Espinosa é bastante claro: após descobrirmos a norma da ideia verdadeira, obtida a partir de uma ideia verdadeira qualquer, é necessário que daí se vá à ideia de Deus. São as chamadas *noções comuns* que possibilitam tal recurso, e a evolução desta utilização configuram a transição necessária do *Tratado da Emenda* para a *Ética*<sup>17</sup>.

Há dois textos de Espinosa em que ele se mantém firme nesse processo de não começar por Deus. No *Tratado da Emenda*, Espinosa se vale da ideia de círculo (§72-73, 95-96) para daí chegar à ideia de Deus como causa com potência infinita. No caso da *Ética*, esse caminho se dá nas 9 primeiras proposições, onde Espinosa constrói a essência da substância (Deus) a partir de seus atributos. Em ambos os casos, não se parte de Deus como “ideia verdadeira dada”, mas chega-se nela “o mais rápido possível”, para a partir daí deduzir toda a ordem do real. A grande diferença que marca a “evolução de Espinosa”, para usar o termo de Deleuze, será a diferença de natureza entre esses dois exemplos: um ente geométrico e uma noção comum de atributo. Na proposição 38 e seu corolário, do livro segundo da *Ética*,

Espinosa escreve o seguinte:

*Proposição*: Aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente.

*Corolário*: Segue-se disso que existem certas ideias ou noções comuns a todos os homens. Com efeito (pelo lema 2), todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos, os quais (pela prop. prec.) devem ser percebidos por todos adequadamente, ou seja, clara e distintamente (E II, prop. 38, cor.).

“Existem certas noções comuns a todos os homens”. No caso do início da dedução do real na *Ética* I, isto se dá pela noção de atributo. Os atributos devem ser entendidos enquanto *noções comuns* pois, ao mesmo tempo, explicam a essência da substância que constituem, quanto implicam a essência de todos os modos referentes a sua própria potência produtiva (seja extensão ou pensamento). Em outras palavras, os atributos são as *noções comuns* mais universais que existem (na proposição 39, Espinosa define as *noções comuns* mais específicas), pois explicam o todo e complicam a parte. Essa importância das *noções comuns* estará presente do decorrer de todo o texto da *Ética*, pois é a partir delas que se darão as composições de corpos e ideias que possibilitarão o aumento da potência de agir dos modos. Com efeito, para o que nos interessa neste estudo, é importante frisarmos a importância que estas *noções comuns*, que *constroem* a ideia de Deus em um sentido real, partindo de um real a outro, têm na relação entre o método e o início da filosofia. No limite, são *noções comuns* reais, e não ideias geométricas, que permitem a Espinosa a dedução da *Ética* I e o abandono da finalização do texto do *Tratado da Emenda*.

Em suma, proceder desse modo faz com que Espinosa vá mais adiante que o formalismo analítico de Descartes, quanto da síntese abstrata de certo Aristóteles. Em um só golpe, Espinosa vai além de Descartes por reconhecer o valor intrínseco da verdade, e por atribuir ao método o caráter reflexivo a partir da norma desta própria ideia verdadeira (a ordem causal da Natureza), como também vai além de um aristotelismo vulgar por não partir de Universais Abstratos, mas sim de *Noções Comuns* – os atributos – entendidos como *Universais Concretos*.

16 Nos parágrafos 49, 75 e 99 Espinosa explicita tal ideia: “o método será perfeitíssimo quando tivermos a ideia do ente perfeitíssimo. Desde o início, portanto, isto haverá de ser maximamente observado, para que cheguemos, o mais rápido, ao conhecimento de tal ente”; “De modo algum haverá de ser temido tal engano [o de não seguir a ordem da Natureza] se procedermos o menos abstratamente e começarmos, o quanto antes isso possa ser feito [...] desde a fonte e origem da Natureza”; “Em verdade, quanto à ordem, e para que todas as nossas percepções sejam ordenadas e unidas, requer-se que – o quanto antes se possa fazer, e a razão o postula – inquiramos se se dá algum ente, e simultaneamente qual [ele é], que seja causa de todas as coisas” (TIE, §§ 49, 75, 99, grifos nossos).

17 Deleuze insiste nesse ponto como explicação da passagem do *Tratado da Emenda* para a *Ética*. “A síntese possui em seu começo um processo analítico acelerado, mas do qual ela se serve somente para atingir o princípio da ordem sintética”. (DELEUZE, 2002, p. 115).

## § 5

À guisa de conclusão, é no sentido do que explicamos no decorrer deste estudo que dizemos que o *more geometrico* da *Ética* não é extrínseco e formal. Apenas o *more geometrico* poderia ser essencial, indispensável e constitutivo da *mea philosophia* de Espinosa. Ele demonstra como a ciência verdadeira requer que se conheça a causa perfeitamente para conhecer o efeito sem que se parta de uma causa abstrata. O *more geometrico* é o único método que exprime, de fato, essa relação imanente entre conhecer pela causa e conceber o intelecto como autômato espiritual. Assim, como Antonio Negri precisamente sintetiza:

Diferentemente de toda filosofia da época, a filosofia [de Espinosa] começa pela definição: definição real – o ser fala, a filosofia desdobra uma conexão real; definição genética – o ser é produzido, a filosofia segue o fio da produtividade do ser; definição sintética – o ser tem conexões lógicas que a filosofia traz à luz e desenrola através de uma sucessão de sínteses (NEGRI, 1993, p. 85).

Quer dizer, e agora retomando a discussão aberta com a leitura hegeliana da externalidade do método espinosano, não nos parece proceder assim como Hegel quisera que fosse. Na verdade, como tentamos expor, Espinosa demonstra já no *Tratado da Emenda do Intelecto* que não há necessidade de um *Discurso do Método* à maneira de Descartes justamente por recusar a necessidade da posse de um critério prévio ao conhecimento (método) para poder entrar em um segundo momento no conhecimento filosófico (verdade). Algo muito similar é encontrado, como vimos, no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*. A máxima espinosana, expressa na Carta 76 e também na proposição 42 do livro segundo da *Ética*, de que “o verdadeiro é índice de si mesmo e também do falso” testemunha esse gesto “imanente” da verdade e de sua demonstração. Em outras palavras, para Hegel a “entrada em cena” fenomenológica do espírito já é ciência; mas, podemos dizer também que para Espinosa seguir a ordem devida da natureza, isto é, desenvolver o Método, já é conhecimento das potências próprias do intelecto, já é ter posse da ideia verdadeira.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. **Órganon**. 2. ed. São Paulo-Bauru: Edipro, 2010.
- BERTI, Enrico. **As Razões de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 1998.
- CHAUI, Marilena de Souza. **A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa** – v. 1 Imanência. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- DELEUZE, Gilles. **A Ilha Deserta: e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o Problema da Expressão**. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa: Filosofia Prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método; Meditações; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas**. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- ESPINOSA, Baruch de. **Correspondencia: Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez**. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- ESPINOSA, Baruch de. **Ética: demonstrada segundo a ordem geométrica**. Edição bilíngue latim/português. 3ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- ESPINOSA, Baruch de. **Tratado da Emenda do Intelecto**. Edição bilíngue latim/português. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. **O Método Geométrico em Descartes e Spinoza**. Fortaleza: EdUECE, 2011.
- GAINZA, Mariana Cecília de. **Espinosa: Uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo**. São Paulo: EdUSP, 2011.
- GLEIZER, Marcos André. **Verdade e Certeza em Espinosa**. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 9. ed. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lecciones sobre la Historia de la Filosofía: Tomo Tercero**. México D.F. – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1955, p. 280-310.

MACHEREY, Pierre. **Hegel o Spinoza**. 2. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.

NEGRI, Antonio. **A Anomalia Selvagem: Poder e Potência em Spinoza**. São Paulo: Editora 34, 1993.

TEIXEIRA, Lívio. **A Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito de Abstração na Filosofia de Espinosa**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.



## O CORPO COMUM DA MULTIDÃO

FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA \*

As reflexões que aqui apresentaremos, de forma muito sintética, pretendem encaminhar uma possível resposta espinosana a certa questão formulada por Antonio Negri no livro *Cinco lições sobre Império*. A questão aparece no contexto do debate entre o autor e seu conterrâneo Danilo Zolo, quando é posto em pauta o conceito de multidão como legítimo significado de uma posição filosófica de “anti-individualismo político radical”. Negri afirma que sua posição acerca da multidão não exclui, ao contrário do que pensava Zolo, a tradição liberal-democrática europeia, porque na verdade, o que ele deseja é, “no estilo de Espinosa”, uma “democracia absoluta”.

Nosso problema, como para Espinosa, não é juntar indivíduos isolados, mas construir de maneira cooperativa formas e instrumentos comunitários e conduzir ao reconhecimento (ontológico) do comum. Do ar à água até a produção informatizada e as redes, qual é o terreno sobre o qual se estende a liberdade: como se organiza o comum? (NEGRI, 2003, p. 45-46).

*Cinco lições sobre Império* foi publicado em 2003, um ano depois da primeira peça da trilogia assinada por Negri e Michael Hardt (intitulada *Império*) e um ano antes da segunda peça (intitulada *Multidão*)<sup>1</sup>. Esse livro se situa entre o nascimento de uma inquirição dos autores sobre a nova ordem global capitalista, o Império, e a formação de um contra-Império, cristalizado pela noção de multidão, considerada como um conceito de classe (SANTIAGO, 2014)<sup>2</sup>.

\* Doutor em Filosofia pela UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO e Professor na UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO - UFRRJ.

1 Ao lado de Michael Hardt, filósofo e teórico da literatura estadunidense, estudioso da filosofia da imanência, Negri escreveu a trilogia *Empire*, *Multidão* e *Commonwealth*, além de outros livros.

2 Para Espinosa, o termo *multidão* se aplica a qualquer corpo constituído por uma variedade de corpos mais ou menos complexos. Essa designação se aplica desde o mais elementar dos corpos e envolve até o que podemos chamar de “corpos políticos”. Negri, à luz do conceito de multidão talhado

A pergunta feita por Negri no debate com Zolo deve conter certamente uma resposta adequada às perspectivas de Negri e Hardt no interior da trilogia e até mesmo no interior do pensamento exclusivamente negriano. Nosso intuito, porém, não é oferecer essa resposta, mas mostrar como Espinosa responderia a ela nos limites que podemos alcançar de sua obra, toda produzida em meados do século XVII.

Negri expressou em diversas oportunidades o que entende por “organização do comum” ou “construção do comum”. O público brasileiro, em especial, viu o filósofo desdobrando o assunto tanto em palestra ministrada por ocasião de um evento realizado pelo Ministério da Cultura em 2006<sup>3</sup>, quanto em entrevista concedida a Thiago Fonseca e a Giuseppe Cocco para a *Revista Cult* em 2014. Nessa entrevista, respondendo a uma pergunta objetiva sobre “o que é o comum” e “como ele se constrói”, Negri aponta para a necessidade de se pensar a *comunidade* na relação entre *multidão* e *trabalho*. O comum exprime um conjunto de singularidades cooperantes ou de multiplicidades comunicantes que operam juntas como atividade de produção.

O conceito de comum não é, portanto, em caso algum, um conceito de organismo, conceito pensado como estrutura orgânica; é, ao contrário, resultante de uma série de atividades singulares que, de fato, se desenvolvem a partir da consistência subjetiva dos agentes<sup>4</sup>.

O comum não traduz, pois, o que quer que seja de orgânico ou estrutural, mas se define como *processo*, um processo por meio do qual certas coisas (embora diferentes) se comunicam

por Maquiavel, Espinosa e outros filósofos, elabora, com Hardt, o conceito de multidão em sentido particularmente contemporâneo, distinto de “povo”, “massa” ou “classe operária” (NEGRI; HARDT, 2005, p. 12-13).

3 Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=rGrubIVxzOE>>. Acesso em: 10 out. 2015.

4 Disponível em: <<http://uninomade.net/tenda/1948/>>. Acesso em: 10 out. 2015.

e são capazes de produzir alguma coisa, pelo trabalho que desempenham não como sujeitos, mas como agentes. Se o comum nada tem de organismo ou estrutura, é possível indagar o que seria, portanto, o “corpo comum da multidão” que, estando presente na política de Espinosa, tanto encantou Negri. Sabemos que o corpo é, para toda a história da filosofia moderna, algo de orgânico, e não precisaremos revirar os detalhes do modelo corpo-máquina de Descartes ou do modelo corpo-membros do *Leviatã* de Hobbes. Para Espinosa, “corpo” é outro tipo de coisa.

Na mesma entrevista, ao ser indagado sobre a importância e a circunstância de ser um “marxista leitor de Espinosa”, Negri resgata sua biografia e localiza seu aprofundamento na leitura da obra espinosana no instante em que sentiu necessidade, enquanto marxista, de reinventar a concepção tradicional de *corporeidade*. Ele afirma:

[...] Começamos a destacar, por exemplo, os problemas de como qualificar a corporeidade nos dois sentidos, quer dizer, tanto da corporeidade-maquínica, da relação homem-máquina, quanto das transformações alienantes que se determinam nesse terreno. Em segundo lugar, destacar a relação subjetividade-cooperação e, portanto, o conceito de singularidade – singularidade na medida em que cada ser é determinado não por sua consistência, mas pela relação com os outros, portanto, da relação com o outro como fundadora.

Espinosa constrói uma concepção de corpo que pode ser dinamizada pela noção de “comum”, formando a locução “corpo comum” sem marca de contradição. Ele rejeita a concepção maquínica do corpo, associada a um modo de trabalho tipicamente capitalista, gerador da alienação mais intensa. O argumento fundamental do filósofo para recusar o entendimento do corpo como máquina reside em sua famosa negação do preconceito finalista que, no limite, subjaz a tese do corpo-máquina ou do corpo-membros. Em conformidade com o *preconceito finalista*, tudo aquilo que é criado (como uma máquina, por exemplo), presume um artífice e uma intencionalidade de criação. Para conceber um corpo humano como máquina, é necessário sempre supor um artífice supremo, transcendente e criador de partes que se arranjam da melhor maneira possível, assim como o mais excelente

engenheiro produz a melhor máquina<sup>5</sup>. A imagem do corpo como máquina, desde seu fundamento mais metafísico, está interdita para o espinosismo. Espinosa não advoga uma imagem do corpo como somatória de partes regidas por um princípio vigente “por trás do mundo”; ele assume a concepção segundo a qual tudo se produz na realidade corpórea a partir das *relações de comunidade* e de *coerência* estabelecidas entre produtores e produtos, causas e efeitos (OLIVEIRA, 2015).

Negri salienta, muito ao modo espinosano, que a singularidade nasce da relação fundadora com o outro. Para se ter multidão (enquanto multidão de singularidades comunicantes) não basta “juntar indivíduos isolados”, mas descobrir uma capacidade de operação em comum, “*una veluti mente*”, para usar a expressão espinosana (AURÉLIO, 2009, p. XLIX-LV). A compreensão da maneira de potencializar a produção do comum ou desse corpo comum, organizando-o, passa obrigatoriamente pelo reconhecimento do “choque antagônico” entre o corpo determinado pelo interesse privatizante do capital e o corpo conduzido pelo desejo comum da multidão. Na entrevista feita pela *Revista Cult*, Negri declara:

E é aqui talvez [nesse “choque antagônico”] que se vincula a concepção foucaultiana de poder; mas ao mesmo tempo, se vincula à construção marxista da relação do capital [...]. Para ambos, se trata da análise de uma relação: pode ser entre capital constante e capital variável, na acepção marxiana, como pode ser entre ações de disciplina ou de controle contra a resistência, no pensamento foucaultiano. Eu retomo essa relação antagônica em termos de “poder contra potência”, que me vinculam a uma ascendência spinozista.

Marx e Foucault pensavam o antagonismo como *relação*. Negri também procura resgatar “essa relação antagônica”, mas agora em outros termos, uma vez que se liga a uma “ascendência spinozista”. O par “poder e potência” é o subtítulo da famosa obra de Negri sobre Espinosa, *A anomalia selvagem*, escrita no cárcere e publicada em 1981. Já nessa obra, Negri situa Espinosa

<sup>5</sup> A crítica de Espinosa aos preconceitos finalistas é feita no Apêndice da primeira parte da *Ética*. Nessa etapa da obra, ele demonstra que todos aqueles que pensam o mundo físico a partir de causas finais (isto é, partindo da ideia de que tudo quanto existe, existe para algum fim), desconhecem a natureza das coisas, e terminam tomando Deus como criador à maneira humana (EIAP; Gebhardt II, p. 79).

em uma perspectiva política que se opõe ao pensamento burguês representado pela tríade Hobbes-Rousseau-Hegel. Espinosa é posto entre Maquiavel e Marx como representante de uma linhagem filosófica materialista e revolucionária. Em sua filosofia política não são dadas as mistificações burguesas (como a versão clássica do contrato social), que são apenas formas de usurpação do poder constituinte das mãos da multidão. A produção se dá por noções comuns que promovem cada vez mais o aumento de potência da multidão e de sua força contra o poder usurpador (DELEUZE, 1993, p. 7)<sup>6</sup>. Em *A anomalia selvagem* encontramos também a ideia de que a potência de produção da multidão se identifica à atividade de uma “força produtiva”, capaz de organizar encontros que aumentem a potência contra o poder, dispensando o aparato falsificador da mediação política.

Espinosa é a desmistificação prévia disso tudo [o pensamento político burguês]. Não apenas porque é a mais alta afirmação metafísica da força produtiva do homem novo da revolução humanista, mas também porque é a negação específica de todas as grandes ficções forjadas pela burguesia para mascarar a organização de sua própria dominação. [...] A recusa do próprio conceito de mediação está na base do pensamento spinozista (NEGRI, 1993, p. 190).

Por seguir a interpretação inaugurada por Deleuze (1968) em *Espinosa e o problema da expressão*, Negri também pensa as noções comuns espinosanas (que, nessa forma de ver, dizem respeito acima de tudo às relações entre corpos) sob uma dimensão formativa, produtora de totalidades cada vez maiores e mais consistentes. Esse processo de constituição direta, por noções comuns, vale para quaisquer corpos, sejam eles humanos ou políticos, isto é, corpos de homens,

6 Foi com Deleuze que Negri percebeu a possibilidade de estender as noções comuns do domínio propriamente físico para concebê-las do ponto de vista político, como direitos comuns (HARDT, 1996, p. 265). As noções comuns são ideias das propriedades comuns das coisas, ideias que a mente forma quando é capaz de entender o que as coisas que se lhe apresentam têm em comum entre si, formando dessa comunidade uma ideia. (EIP38C; Gebhardt II, p. 118). Para Espinosa, é através da descoberta de comunidades na vida cotidiana que os seres humanos se uniram e estabeleceram, por consenso comum, a vida coletiva. Não há recurso a contratos, em sentido hobbesiano. “[Em Espinosa] Caiu também o pressuposto contratual. A solução formal do problema da superação dos contrastes é correspondente à existência das noções comuns” (NEGRI, 1993, p. 218).

de mulheres ou de cidades<sup>7</sup>. Vale aqui, antes de tudo, uma explicação para que não pare no ar nenhuma suspeita de abstração sobre o que Negri está defendendo, e também para que tenhamos um bom exemplo do significado de pensar a constituição da multidão a partir de noções comuns e não de mediações falsificadoras.

Hobbes insiste sobre a necessidade de um “poder comum” que, vindo de fora (de uma pessoa ou grupo de pessoas), submetta todos ao respeito. No capítulo 13 do *Leviatã* e no capítulo 19 de *Elementos da lei natural e política*, Hobbes aborda a condição miserável dos seres humanos antes de alcançarem um *common power* capaz de ordenar o todo social, e retirar a humanidade de uma situação natural de guerra generalizada, na qual não há lei e nada que possa ser dito justo ou injusto (OLIVEIRA, 2015, p. 179-184). Bem diferente é a reflexão espinosana em torno da fundação da política ou do campo político. Para ele, não se trata objetivamente de instituir o político sobre uma *communis potestas*, mas sobre um *communis consensu*. No segundo escólio da proposição 37 da parte IV da *Ética*, é pelo signo do “consenso comum” que bem e mal se tornam inteligíveis e alçamos uma distinção adequada entre o justo e o injusto. Não é a partir de um medo geral ou de uma guerra absoluta que os seres humanos encontram a comunidade, mas a partir da descoberta, dia a dia, de que juntos podem mais do que cada um isoladamente (Gebhardt II, p. 237). O *consenso comum* explicita o traço de imanência da constituição do social que, em Hobbes, aparece como transcendência; de tal consenso não se produz a *submissão* dos seres humanos *por* ou *a* uma pessoa, mas a *união entre* todos eles, a partir de noções comuns.

Vemos, por conseguinte, que o horizonte aberto pela pergunta de *Cinco lições sobre Império*, a saber, “como se organiza o comum?”, pode ter uma resposta pela obra de Espinosa ou, pelo menos, em íntima proximidade com ela. Espinosa se colocou em uma tradição de pensamento que compreende a natureza humana e a natureza em geral na forma de *relação* (OLIVEIRA, 2015, p. 75-102). Como continuidade do viés epicurista e estoico (e, em geral, de acordo com a orientação do pensamento pré-socrático), o filósofo de

7 Lembremos que, segundo Espinosa, “ao corpo inteiro do *imperium* se chama cidade” (*Tratado político* III, §1; Gebhardt III, p. 284).

Amsterdã também propõe uma compreensão imanente e ontológica da natureza (OLIVEIRA, 2015, p. 14-52). A natureza é composta de partes que se entrecrocavam, se esfolam, se unem e se separam; cada parte é movida por sua respectiva causa, e tal dinâmica, vale dizer, se expressa também na vida política.

No tempo de Espinosa, impérios e partes de impérios travavam exacerbado e bilioso conflito. Era época não só de guerra, mas de guerra civil. A Europa assistiu, ao longo do século XVII, à eclosão de diversas lutas e revoluções que explicitaram, tanto do ponto de vista econômico quanto do ponto de vista político, as contradições inerentes ao capitalismo comercial cuja expansão produziu a riqueza moderna após a acumulação de capital dos séculos XV e XVI (MELLO E SOUZA, 1996, p. 11). Ao mesmo tempo, essa expansão determinou a formação de uma grande quantidade de marginalizados que não conseguiu acompanhar a elevação do custo de vida social. Amsterdã, que ostentava a mais avançada forma de capitalismo, também conheceu a miséria (MÉCHOULAN, 1992, p. 12; 163-186).

Ao analisar os aspectos econômicos e políticos da Holanda e da Europa no século XVII, Negri (1993, p. 42) observa que o espaço de tempo que vai da morte de Guilherme II em 1650, perpassa o período da soberania de De Witt entre 1653 e 1672 e finda com a vitória de Guilherme III e da casa de Orange. Esse período configura uma época em que a forma política holandesa permaneceu difusa, definida pela historiografia ora como “república oligárquica”, ora como “monarquia bonapartista”, sob um clima constante de golpe. O projeto da filosofia de Espinosa, orientado no sentido de dar resposta a essa indefinição, consistiria em um verdadeiro trabalho de “constituição política do futuro”, uma alternativa à situação de indefinição que atravessou aquele tempo histórico e chegou até o tempo presente (p. 42; 47). O filósofo, seja em Amsterdã, em Voorburg, em Haia ou em qualquer outra cidade pela qual passou, viu corpos da cidade e corpos da multidão em seus constantes choques.

Em *Multidão*, Negri e Hardt recorrem à imagem do corpo humano criada pela física de Espinosa (que possui na *Ética* sua expressão mais detalhada) para explicar a

constituição da multidão enquanto prática. Ao discutirem as transformações que têm conduzido recentemente à formação do corpo da multidão, eles apresentam uma ideia básica que tomamos como tema gerador de nossa reflexão:

Talvez devemos identificar nesse processo de metamorfose e constituição a formação do corpo da multidão, um tipo fundamentalmente novo de corpo, um corpo comum, um corpo democrático. Spinoza nos dá uma ideia inicial de como poderia ser a anatomia de um corpo assim. ‘O corpo humano’, escreve ele, “é composto de muitos indivíduos de naturezas diferentes, cada um dos quais é altamente heterogêneo” – e, no entanto, essa multidão de multidões é capaz de agir em comum como um único corpo. Seja como for, ainda que a multidão forme um corpo, continuará sempre e necessariamente a ser uma composição plural, e nunca se tornará um todo unitário dividido por órgãos hierárquicos (NEGRI; HARDT, 2005, p. 247-248).

A noção de “corpo humano”, emprestada da *Ética* para dar uma “ideia inicial” do “corpo da multidão”, envolve um problema extremamente atual, concernente ao que poderíamos chamar de “coerência política”, isto é, ao modo como as partes constituintes da multidão devem se relacionar para que dela resulte um todo estável e equilibrado, no qual nenhuma parte possa mais que as outras<sup>8</sup>.

A busca por essa coerência transparece no sétimo capítulo do *Tratado político* de Espinosa, destinado a encerrar o tratamento dos fundamentos do império monárquico instituído por uma multidão livre. A essa altura da obra, o filósofo oferece um exemplo que expressa bem o sentido de “corpo” pensado pelos autores da trilogia. Ele exemplifica o que seria uma monarquia bem ordenada, isto é, aquela cujas partes compõem um só corpo e uma só mente. Depois de ter argumentado enfaticamente que a natureza é una e comum a todos, e que a plebe, se fosse capaz de se moderar, não seria de se temer, o filósofo fecha o capítulo afirmando que até os seus dias não havia sido formado um império tal como descrevera (*Tratado político*, VII, §27; Gebhardt III, p. 319). Apesar disso, escreve ele, até mesmo a experiência pode mostrar que sua maneira de pensar a monarquia é a melhor,

<sup>8</sup> Safatle (2016, p. 22) pondera sobre a *mimese* da sociedade como corpo em sua origem desde a filosofia política de Platão.

principalmente se forem observadas as causas de conservação de um império não bárbaro e as razões de sua ruína. Nesse ponto, ele recupera o exemplo histórico dos aragoneses<sup>9</sup>.

O exemplo retoma a história no momento em que, tendo abandonado a dominação dos mouros, os aragoneses decidiram eleger um monarca. Até então, estavam vivendo segundo o direito natural, sem leis civis. Ansiosos por eleger um rei, mas em desacordo quanto ao modo como deveriam proceder para a eleição, pediram ajuda ao Papa, o “Sumo Pontífice Romano”, que recomendou principiar pela instituição de procedimentos justos e concordes com o “engenho da nação” (*ingenio gentis*). O Papa, agindo como um legítimo “vigário de Cristo” sugeriu a criação de um conselho supremo que tivesse o direito de dirimir os conflitos (os choques) entre o rei e os cidadãos. Os aragoneses instituíram, então, direitos cujo juiz e guardião maior não era o rei, mas o conselho. Tratava-se do “Conselho dos Dezesete”, corpo político que permitia a um cidadão levar a julgamento o próprio monarca. O conselho possuía, noutros tempos, o direito de eleger o rei e, se fosse o caso, retirar-lhe o poder (poder instituinte e poder destituente). Pedro III, posteriormente, aprimorou tal direito ao adicionar uma condição: “*Poderem [os cidadãos], tal como antes, pegar em armas contra qualquer força com que alguém quisesse apoderar-se do império em prejuízo deles, ou mesmo contra o próprio rei e o príncipe, futuro herdeiro, caso eles se apoderassem assim do império*” (Gebhardt III, p. 322).

A liberdade dos cidadãos de Aragão começou a ser contrariada quando Fernando, ao herdar o Reino de Castela, passou a ser persuadido pelos castelhanos para revogar os direitos então instituídos. Entretanto, pouco familiarizado ao império absoluto, ele não cedeu à persuasão e respondeu ao conselho dizendo que

além de ter aceite o reino dos aragoneses com as condições que eles conheciam e ter jurado observá-las religiosamente, e além de não ser

9 Toda a recuperação da narrativa que se segue foi extraída por Espinosa de uma obra de Antonio Perez, ilustre historiador político. As três próximas citações de Espinosa seguem em itálico, porque são transcrições literais de Antonio Perez. Cf. *Tratado político*, VII, §30; Gebhardt III, p. 321-323.

de homem quebrar a palavra dada, estava intimamente convencido de que o seu reino permaneceria estável enquanto a segurança do rei não fosse maior que a dos súditos, de tal maneira que nem o rei preponderasse sobre os súditos nem, pelo contrário, os súditos preponderassem sobre o rei. Com efeito, se uma parte ficasse mais potente que a outra, a parte mais fraca esforçar-se-ia não só por recuperar a igualdade de antes, mas também por retribuir à outra os danos que dela recebera, de onde se seguiria a ruína de uma delas ou de ambas (Gebhardt III, p. 322)<sup>10</sup>.

É evidente que o rei, na acepção que lhe deram os aragoneses, não se limitava ao corpo do rei, mas era uma autêntica produção de direitos comuns. A “ruína” do reino, consequência da desproporcionalidade da potência da cidade, se materializa na preponderância de certas partes sobre outras. A monarquia da multidão livre, posta em jogo no exemplo dos aragoneses, é como a democracia absoluta de Espinosa: cada potência é singular e sua singularidade se estende tanto quanto as outras, de modo que nenhuma deve poder mais do que a outra. No entanto, como se trata da democracia absoluta (e não da monarquia), o coração da produção de direitos comuns é, nesse caso, a própria multidão livre. Em uma monarquia, a morte do rei sempre significará, “de certo modo”, a morte da cidade (Gebhardt III, p. 318). Morto o rei, o império terá de se refundar, na medida em que o monarca encarna a produção de direitos e sem ele não há produção. Na democracia revolucionária, destituída de mediações, a multidão é una; o império só se corrompe por completo quando a própria multidão se desintegra.

O uso que Espinosa faz do comentário de Antonio Perez ao caso dos aragoneses evidencia a necessidade de definição de *certa ratio* (certa proporção ou razão) no equilíbrio das relações entre as partes da cidade. De fato, só com a igualdade entre as partes é que a textura do império não se rompe. Organizar o comum é, finalmente, buscar o arranjo preciso que leve à produção de um corpo comum heterogêneo potentíssimo, uma multidão de multidões, capaz de afetar e de ser afetada de múltiplas maneiras.

10 No final do exemplo Espinosa revela o destino dos aragoneses: seus cidadãos, uns por medo e outros por desejo de adular os reis (os mais potentes), perderam toda a sua liberdade, mantendo um direito apenas nominal, sem procedimentos efetivos para sua garantia na prática.

Em um ensaio escrito mais de dez anos depois da publicação de *A anomalia selvagem*, tempos antes de iniciar a parceria com Hardt, Negri escreveu um belo texto, intitulado “O retorno a Espinosa e o retornar do comunismo”. Nessas páginas, Negri ressalta que Espinosa foi o pensador que voltou à tona com a crise do marxismo; ele foi resgatado dos acervos poéticos da história da filosofia no momento em que os marxistas europeus procuravam alguma saída e visavam a uma nova fundamentação do comunismo.

O espinosismo é pensamento político, é reivindicação da liberdade coletiva contra todo tipo de alienação, é inteligência aguda e “prolixa” contra toda tentativa, mesmo a mais sutil ou a mais formal, de fixar o caráter forâneo do comando [...]; [o espinosismo] é consciência e arma. Potência contra poder. Potência contra. *Contrapoder* (NEGRI, 2016, p. 128).

O corpo comum da multidão se define pela recusa a todo e qualquer domínio que venha do exterior, pois é interioridade, potência que resiste às diversas formas de imposição de poder, porque está igualmente distribuída pelas partes que a constituem. A novidade de Espinosa é uma filosofia do comunismo; “a ontologia espinosana nada mais é”, segundo Negri, “que uma genealogia do comunismo”. Por essa razão, Espinosa não terá outro destino na tradição filosófica, senão continuar a ser maldito (p. 131).

Espinosa continuará sendo maldito, pelo menos para a burguesia, porque seu conceito de classe – a multidão – não é uma simples “quimera conceitual”. Há, nesse conceito, “uma tensão natural dos indivíduos em direção à comunidade”, definida pela “lógica das noções comuns” (ILLUMINATI, 2006, p. 108). A democracia espinosana, por ser constituída sem mediações e sem a falsificação da representação pelo contrato tradicional, é o exercício do poder pela potência da força produtiva, contra seus usurpadores, isto é, aquela parte parasitária do corpo da cidade que vive pela exploração das demais e naturalmente sobre elas prepondera. Por outro lado, por ser realmente absoluta, ela não exclui nem os mais altos desígnios da democracia liberal. Se a vertente liberal propõe uma forma de governo que garante apenas formalmente igualdade e liberdade individual, a democracia materialista de Espinosa propõe, por sua vez,

uma liberdade individual e uma igualdade social que não encontram no outro um limite, mas sua condição e plena confirmação. Em tal perspectiva, o espinosismo é indubitavelmente uma forma de comunismo, talvez a mais radical, a mais materialmente comum e, enfim, a mais libertária.

Essa concepção espinosana de democracia parece concordar com a posição assumida por Negri e Hardt em *Multidão* e oferece um caminho para a multidão seguir à esquerda:

A democracia não pode mais ser avaliada à maneira liberal, como um limite de igualdade, ou à maneira socialista, como um limite de liberdade, devendo ser a radicalização sem reservas tanto da liberdade quanto da igualdade. Talvez não demore o dia em que possamos contemplar com ironia os velhos tempos bárbaros nos quais, para ser livres, precisávamos manter como escravos nossos irmãos e irmãs, ou para ser iguais, éramos obrigados a sacrifícios desumanos da liberdade. Em nossa opinião, a liberdade e a igualdade podem ser os motores de uma reinvenção revolucionária da democracia. A nosso ver, a multidão é um conceito que pode contribuir para a tarefa de promover a ressurreição da esquerda, designando uma forma de organização política e um projeto político. Não propomos o conceito como uma diretiva política – “Formem a multidão!” –, e sim como uma maneira de dar um nome ao que já está acontecendo... (NEGRI; HARDT, 2005, p. 284).

Formar o corpo comum da multidão implica resgatar uma referência de democracia que, indo além dos desígnios da democracia liberal, não se limite a afirmar a liberdade individual contra a igualdade social e que, indo além de velhas fórmulas socialistas, não se limite a assegurar a igualdade de todos, negando a liberdade dos indivíduos. A formação do corpo comum da multidão não é, em suma, mais uma utopia libertária entre outras, mas o pressuposto de uma autêntica e revolucionária democracia.



#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In: Espinosa, Bento. **Tratado político**. Tradução: D. Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

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

DELEUZE, Gilles. Prefácio. In: Negri, Antonio. **A anomalia selvagem** – poder e potência em Spinoza. Tradução: R. Ramalhete. São Paulo: Editora 34, 1993.

ESPINOSA, Bento. **Ética**. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015.

ESPINOSA, Bento. **Tratado político**. Tradução: D. Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HARDT, Michael. **Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia**. Tradução: S. Cavendish. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

MÉCHOULAN, Henry. **Dinheiro e liberdade: Amsterdã no tempo de Espinosa**. Tradução: L. Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

MELLO E SOUZA, Laura. Notas sobre as revoltas e as revoluções da época moderna. **Revista de História**. São Paulo, n. 135, 1996.

NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem** – poder e potência em Spinoza. Tradução: R. Ramalhete. São Paulo: Editora 34, 1993.

NEGRI, Antonio. **Cinco lições sobre Império**. Tradução: A. Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Multidão**. Tradução: C. Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros escritos**. Tradução: H. Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

OLIVEIRA, Fernando Bonadia. **Coerência e comunidade em Espinosa**. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 267p.

SAFATLE, Vladimir. **Circuito dos afetos** – corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SANTIAGO, Homero. Um conceito de classe. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n. 30, 2014.





# ESPINOSA E EPICURO: IMANÊNCIA E FELICIDADE

JEFFERSON ALVES DE AQUINO \*

## 1. INTRODUÇÃO. ESPINOSA ATEU E EPICUREU<sup>1</sup>

**P**odemos falar de três períodos da recepção da filosofia de Espinosa: primeiro aquele que se estende do século XVII ao século XVIII, profundamente marcado pela crítica pejorativa, estereotipada; um segundo, do século XVIII ao XIX, ao qual podemos atribuir a reabilitação do espinosismo, sobretudo a partir do Idealismo Alemão; e finalmente um terceiro, do século XIX aos dias de hoje, em que a *Spinoza Opera* finalmente tem alcançado uma apreciação menos parcelar, restituindo ao filósofo holandês uma representação mais *adequada*. Realmente, com o crescente número de estudos e publicações centrados em Espinosa, parece que nos aproximamos de uma imagem do filósofo que não se dobra, por um lado, à caricatura negativa feita por seus contemporâneos e pósteros imediatos nem, por outro lado, à exaltação e idealização manifestada quando da divulgação de seu pensamento na Alemanha de Fichte, Schelling, Hegel. Curiosamente, foi ainda mediante uma recusa à sua filosofia que Espinosa passara a ser maiormente apreciado: quando Friedrich Heinrich Jacobi viera a saber pelo próprio Gottfried Lessing haver este se convertido ao espinosismo, tratara imediatamente de dar vazão à elaboração de uma oposição ao sistema, surgindo assim em 1785 o *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao Senhor Moses Mendelssohn*;

\* Professor assistente da UNIVERSIDADE ESTADUAL VALE DO ACARAÚ (UVA). Doutorando em filosofia pelo Programa de Pós-graduação da UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC). E-mail: <deaquinoalves@gmail.com>.

1 O título de nossa Introdução foi extraído do artigo de LAGRÉE, Jacqueline (vide Referências: “Spinoza ‘athée et épicurien’”), em que a associação entre Espinosa e Epicuro no século XVII é discutida a partir do enfrentamento que lhes é dirigido por dois outros autores, Isaac Jacquelot (1647-1708) e Fénelon (1651-1715). No nosso caso, procuraremos desenvolver identificações – menos a partir da crítica contemporânea de Espinosa, mais mediante o confronto entre sua filosofia e a do *sábio do Jardim*.

livro que repercutiria a ponto de poder ser tomado (para infelicidade de seu autor) como principal fator de contribuição à chamada *Spinoza Renaissance*.<sup>2</sup>

O propósito principal de Jacobi seria a denúncia das pretensões de racionalismos tais como o espinosano, para os quais – parafrasearemos Fernando Pessoa – “o mistério é não haver mistério algum”. Sua finalidade era a suplantação do movimento iluminista alemão (o *Aufklärung*) mediante a recusa das luzes naturais advogadas por seus contemporâneos, inspirados, inclusive, na *Ethica ordine geometrico demonstrata* de Espinosa. Mas a posteridade mostrara a falência do empreendimento: a querela suscitada pela obra *Sobre a doutrina de Espinosa* acabara por conduzir à revigoração do espinosismo. Como disse Friedrich Schelling (SCHELLING, 1972, p. 223): “Espinosa permaneceu desconhecido por mais de cem anos. A apreensão de sua filosofia como doutrina-da-objetividade não permitiu reconhecer nele o verdadeiro Absoluto”.

Mas o espanto mesmo de Jacobi diante da conversão do amigo Lessing não deve ser visto como exagerado ou inusitado: trata-se antes de algo justificável, se pensada a carga *maldita* que cercava o nome de – *Benedictus*. Dentre todas as adjetivações então *negativas*, duas lhe eram particular e frequentemente atribuídas: as de ateu e epicureu, tomadas inclusive como sinonímicas, intercambiáveis. Nos séculos XVI e XVII a expressão “ateu e epicurista” designava aquele que, ao pôr em questão a existência de Deus (pelo menos do Deus transitivo da tradição cristã), incorreria na prática libertina

2 O volume traduzido e organizado por Joãozinho Beckenkamp, *Entre Kant e Hegel*, apresenta a propósito uma tradução do Apêndice VII da obra de Jacobi, bem como breves notícias acerca de sua composição; e para uma maior notícia sobre a recepção do espinosismo em pleno seio do Idealismo Alemão, indicamos o ponto três (O Movimento Spinozista) do artigo “A Razão a priori em Hegel”, de Heleno Cesarino (cf. Referências).

de usufruto ilimitado dos prazeres sensíveis. Ser ateu e epicureu equivalia a ser *materialista e hedonista*: duas qualificações que, a nosso ver, longe estão de adequar-se devidamente, quer a Epicuro quer a Espinosa, o que indicaremos mais detalhadamente.

Desenvolveremos a seguir o questionamento da validade de tal atribuição: averiguaremos em que sentido podemos falar de um Espinosa epicurista e ateu, e em que sentido essas denominações apresentam a face da diferença – uma diferença mal compreendida ou, pior, às vezes bem interpretada e por isso mesmo enfrentada, combatida. Uma diferença que, ao iniciar-se com a desocultação da Natureza, acaba por naturalizar a própria *práxis* humana em sua procura de felicidade. Por isso trabalharemos uma perspectiva de cotejamento das duas filosofias no atinente: 1) à sua concepção de Natureza; 2) à sua concepção de *éthos* e felicidade.

## 2. NATUREZA EM EPICURO E ESPINOSA

A autoridade de Platão, de Aristóteles e de Sócrates não vale muito para mim. Eu me teria surpreendido se você houvesse aludido a Epicuro, Demócrito, Lucrecio ou a algum dos atomistas e defensores dos átomos. Pois não é de estranhar que aqueles que inventaram as qualidades ocultas, as espécies intencionais, as formas substanciais e outras mil bobagens, tenham cogitado acerca dos espectros e duendes e que tenham dado crédito às avozinhas, com o que aumentaram a autoridade de Demócrito, cuja fama invejaram tanto que chegaram a queimar todos os livros que ele tinha editado com tanto êncômio (SPINOZA, 1988, pp. 330-331).

A citação acima, extraída da correspondência de Espinosa (carta 56 de outubro/novembro de 1674), é surpreendente em muitos aspectos. Trata-se de uma defesa do atomismo ante a tríade muito mais corriqueiramente evocada da filosofia antiga; mas não apenas: trata-se de um repúdio mesmo, e veemente, aos três mais célebres filósofos gregos. Tal veemência pode ser mais bem compreendida se levado em consideração o contexto em que se insere a afirmação de Espinosa. O destinatário é Hugo Boxel, o qual lhe dirigira anteriormente uma missiva, a perguntar pela *existência de espectros e duendes* (Carta 51, de 14 de setembro de 1674), já que os “antigos” a afirmavam frequentemente. A resposta de Espinosa é naturalmente negativa e sarcástica, o que acirra o ânimo do debate,

levando seu interlocutor a reforçar o apelo à autoridade da tradição da Antiguidade (Plutarco, Plínio, Suetônio) como dos *Padres da Igreja* (Carta 53, 21 de setembro de 1674). Já aqui vemos que a acerba crítica que nos serve de epígrafe a esta seção, é na verdade crítica àquele pensamento representante do que há de mais oposto ao espinosismo, ou seja: o pensamento da tradição teológica cristã, cujo esforço maior residia na tentativa de conciliação da verdade revelada (bíblica) e da verdade natural (esta apoiada sobretudo no platonismo e aristotelismo), conciliação contra a qual em 1670 havia sido publicado o *Tractatus theologico-politicus*. A ser assim, temos confirmada pelo próprio filósofo uma sua identidade em relação ao atomismo, o que pelo menos em parte justificaria a atribuição de epicurismo com que houvera de deparar-se repetidamente.

Pierre-François Moreau insiste, a propósito, na similitude entre Espinosa e Epicuro, uma vez pretender responder àqueles que, como Pierre Bayle, acreditam frágil qualquer ponto de contato.<sup>3</sup> Aqui, iniciaremos com as proximidades para encerrarmos, contrariamente a Moreau, com aquilo que faz a singularidade e distinção de cada um dos filósofos. Não há dúvidas quanto à coincidência da finalidade de ambos: a asserção da felicidade, a partir da inserção da vida humana em seu reconhecimento no seio mesmo da *phýsis* ou *Natureza*. Essa integração implica a compreensão de que entre ser humano e Natureza (micro e macrocosmo), não temos um hiato ou abissal separação, pelo contrário: aquele reproduziria em sua finitude a mesma ordenação manifesta nesta. Eis por que, para compreendermos a que deve destinar-se a vida humana, faz-se imprescindível antes a compreensão de sua naturalização, a investigação de qual é *sua natureza*.

É difícil falarmos de um sentido unívoco de Natureza em filósofos tão distantes no tempo como Epicuro e Espinosa. Não bastasse a distância histórica, temos a diferença de “abordagem”. O conceito de *phýsis* no filósofo de Samos, embora sem dúvida alcance o sentido de universalidade e *arché*, princípio originário, é sempre carregado de sensibilidade, dados os pressupostos de sua teoria do conhecimento

3 MOREAU, P.-F. “Épicure et Spinoza: la physique”. Ao fim deste ponto, retornaremos ao artigo de Moreau.

sensibilista; em Espinosa, opostamente, a despeito de o conceito de Natureza alcançar a extensão como sua constitutiva substancial, chegando inclusive à modalidade dos corpos individuais, é sempre a partir de seu pressuposto como princípio ontológico que se instaura. Diríamos – e essa distinção não pode deixar de ser assinalada – que se a força da *phýsis* como sensível em Epicuro leva-o ao alcance do átomo como *arché* e princípio não-sensível, elevando-se a ideia desse princípio à assunção de todo o universo;<sup>4</sup> em Espinosa, a *potentia* de sua concepção de Natureza leva-o, diferentemente, à assunção desta como também extensiva e corpórea, ainda que originariamente esse conceito apareça depurado de todo dado sensível. É, pois, a imanência do princípio de realidade que possibilitará o encontro dos filósofos e permitirá, assim, distanciá-los daqueles a quem o pensador holandês repudiava em sua correspondência.<sup>5</sup>

Em Platão é notório o primado das Ideias enquanto formas originárias e autênticas do mundo, vindo a realidade sensível a ser mera *imagem de realidade*; em Aristóteles o Primeiro Motor (conforme exposto sobretudo no Livro XII da *Metafísica*), embora ponha em movimento a –, e surja como fundamento da – *phýsis*, desta permanece distinto, servindo-lhe apenas como explicação última (causa final para a qual tende todo o mundo físico), mas jamais causa material, razão de ser da extensão das coisas (haja vista sua própria imaterialidade). Ou, para sermos mais precisos, dada a absoluta distinção do Primeiro Motor aristotélico como princípio eterno e imaterial (e que, por conseguinte, não envolve movimento seja espacial seja temporal), tanto mais distantes estejam os entes de sua atração inicial, tanto mais sujeitos à mudança serão, tanto mais corruptíveis: por isso a esfera do mundo sublunar na qual nos encontramos é

4 Em Markus Figueira da SILVA a seguinte reflexão: “[...] *phýsis* expressa, primeiramente, a natureza do todo (*tó pan*); em segundo lugar, a natureza dos átomos (*átomoi*); em terceiro lugar, a natureza dos corpos compostos; e a natureza dos mundos”. Cf. *Epicuro – Sabedoria e jardim*, p. 25.

5 Há uma ambiguidade do uso do termo “Natureza” em Espinosa a qual precisamos, de antemão, assinalar: Natureza enquanto totalidade do real (com sua subdivisão entre *Natura naturans* e *Natura naturata*) e natureza como essência de uma coisa particular. Por isso tratamos de grafar uma e outra acepção com inicial maiúscula e minúscula, respectivamente.

a mais mesclada de *hylé*, a mais *hilemórfica*, a menos “sublime”. O distanciamento metafísico quanto ao platonismo e ao aristotelismo, no que diz respeito ao primeiro princípio como constituição extensiva e material dos entes, é que nos permite ver a oposição nítida do pensamento atomístico epicureu (à medida que resgata a *physiología* dos chamados pré-socráticos) ante aqueles que seriam considerados os filósofos centrais da Antiguidade. Espinosa e Epicuro encontram-se, pois, nessa perspectiva geral de consideração da natureza humana como expressão finita, sim – mas não degradada ou distanciada – da *phýsis* ou Natureza como realidade máxima.

O que garante a ambos tal concepção de vinculação e identidades naturais, é o *imanentismo* pelo qual pensam a realidade como contínua e única, sem que aja sobre ela qualquer princípio de transcendência.<sup>6</sup> A autêntica reprodutibilidade na esfera da vida humana dos fatores que atuam em infinita escala no conjunto de toda realidade é assegurada pela defesa da não-existência de qualquer dado exterior à ordem das coisas, de tal maneira que, ainda em se tratando de um primado ontológico como o primeiro princípio de tudo o que existe, estamos a lidar com um princípio da ordem da *phýsis* e, assim, toda *metafísica* é sempre discurso *sobre a Natureza*.

O imanentismo, à medida que nega a atuação de uma força ou *potentia* como causa diferenciada, externa à ordem de coisas em que atua, remete à naturalização de tudo quanto existe, enquanto ordenação única de mundo. Não é de se estranhar, pois, que nos dois filósofos ganhe relevo a *desmistificação* e *desmitificação* da realidade. Desmistificação porque não

6 Em Epicuro, por exemplo, *Obras completas*, p. 51 – “Epístola de Epicuro a Heródoto”: “E há que se dar por garantido que o universo sempre foi tal como é agora, e que sempre será assim, posto que não há nada em que transformar-se, pois fora do universo não há nada que, após introduzido nele, pudesse causar-lhe mutação”. As citações de Epicuro far-se-ão aqui todas a partir da edição das *Obras Completas* traduzidas e comentadas por José Vara, *Ediciones Cátedra*. Também foi consultada a primorosa edição de Hermann Usener, *Epicurea* (ver Referências). Em Espinosa, a propósito da imanência, sobretudo sua formulação explícita em *Ética* I, proposição XVIII: “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas” (p. 43). Todas as citações da *Ética* far-se-ão a partir da edição brasileira bilíngue, na tradução de Tomaz Tadeu pela Editora Autêntica (cf. Referências).

há um oculto, um mistério a ser revelado, que não seja pertencente à ordem natural; desmitificação porque esse desocultamento implica o enfrentamento da mitologização da Natureza, quer através de sua deificação gentia, quer através de sua antropomorfização judaico-cristã. Se a estruturação natural é uma só, e se seu agir é determinado por seu ser mesmo, isto é, se seu produzir-se é seu próprio ser (dada a imanentização do princípio de produção), então não há lugar para a intervenção divina externa e transitiva; toda a *phýsis* não é senão autoconstituição. Os rogos e imprecações dos homens e mulheres à divindade serão nulos porque, ou os deuses fazem ouvidos-moucos aos negócios humanos, qual em Epicuro, ou Deus mesmo identifica-se à ordenação eterna, qual em Espinosa, de maneira que nem num nem no outro caso devem o místico e o mítico servir de guia à ação humana. Esta, conforme asseguramos, deve pautar-se em função de seu conhecimento da eterna ordenação da realidade.<sup>7</sup>

Mas até aqui nos ativemos ao mais amplo das duas ontologias, necessitando agora um aprofundamento a fim de avaliarmos melhor até que âmbito chegam de fato suas interseções. Parece-nos que, se no que atine à concepção geral de uma *phýsis* imanentista os filósofos podem ser postos lado a lado, no atinente aos **fundamentos** de sua imanência, o mesmo já não pode ser dito sem ressalvas. Para Epicuro, de fato, “a natureza do universo são os corpos e o vazio” (EPICURO, 1995, p. 109). Tal definição apresenta como sustentáculo principal a informação colhida pela sensibilidade, pois através dos sentidos captamos imediatamente a existência de corpos. Assim, o primeiro indício de evidência em Epicuro advém da empiria, e de certa maneira podemos dizer que mesmo sua ontologia não é senão uma ampliação das percepções particulares à totalidade abrangente. É sempre a experiência que assegura haver corpos; depois, serem esses corpos geradores de outros corpos; serem – oriundos ou originadores – igualmente corruptíveis, decomponíveis, logo, compostos;

e enfim, moverem-se. De onde se segue, por inferência que, se esses corpos compostos geram outros, *todos os corpos* compostos são gerados. Da mesma maneira, ampliando-se por analogia a observação de que os corpos perecem, temos que o perecimento não leva ao nada, posto que se assim fosse, o cosmo já teria desaparecido, não haveria corpos a partir dos quais outros seriam gestados: conseqüentemente, o processo de geração e corrupção jamais é levado a efeito de maneira absoluta, a ponto de um corpo composto ser eterno, ou dissolver-se no nada. Se não se dissolve no nada, ao desfazer-se, não se aniquila, transforma-se: de onde se conclui que o composto, enquanto composto, constitui-se de uma agregação de elementos originários, os átomos, estes sim, unidades simples da matéria. Para que se movam e agrupem, necessitam de um espaço por onde trafeguem; esse espaço, Epicuro o chama de *vazio*. Daí, enfim, que sejam os corpos e o vazio a *natureza* da realidade, a realidade enquanto Natureza.

Duas diferenças basilares devem ser extraídas a partir daqui, quando pensado o estatuto da ontologia espinosana. A primeira a que nos ateremos é a do conceito de vazio: Espinosa recusa abertamente a possibilidade de sua existência (*Ética* I, escólio da proposição XV).<sup>8</sup> Esse poderia ser um ponto menor ou circunstancial, não estivesse relacionado a algo caro ao espinosismo, a consideração da **extensão** como atributo constituinte da substância única, Deus, ou, por outras palavras, a impossibilidade da existência de qualquer *inextensão*. A radicalidade do imanentismo espinosano aparece-nos aqui sobremaneira: dada a imanência da causa atuante – chamemo-la adequadamente *causa sui* – à realidade mesma em que atua, toda a realidade não é senão expressão de sua atuação e, portanto, ser. Mas a *causa sui* (Deus) como substância única (*Ética* I, proposição XIV) apresenta dentre seus infinitos atributos a extensão (pelo corolário também da proposição XIV). Se para Epicuro “do nada, nada provém” (EPICURO, 1995, p. 51), sendo o

7 A admissão hipotética da existência de deuses não significa que Epicuro os pense atarefados com os negócios humanos ou interventores na ordenação do Universo: “Se a divindade fizesse caso das súplicas dos homens, rapidamente pereceriam todos os humanos, por suplicarem continuamente uns contra os outros numerosos e terríveis males” (*Obras completas*, p. 117 – D, fragmento 58).

8 Em nota a essa passagem Joaquim de Carvalho nos alerta (p. 91) que “a existência do vazio conduz ao absurdo porque, entendendo-se por vazio uma extensão sem substância corpórea, seguia-se, dada a noção cartesiana de extensão, a existência de um corpo sem corpo, o que é inconcebível” (conforme a argumentação dos *Princípios de filosofia cartesiana*, de Espinosa, proposição 3 da parte II).

vazio não um causador de existências, mas meio para que advenham mudanças de composição; para Espinosa sequer esse *espaço de ausência de corpos* existe, uma vez posta a necessária existência de Deus ou Natureza como totalidade, e de sua extensão infinita como expressão dessa mesma realidade total.<sup>9</sup> Assim que, se o vazio é insustentável na filosofia espinosana, isto se dá não apenas em função de uma defesa do modelo da física cartesiana, mas porque não há *lugar* para o *inextenso* em Espinosa, dado o caráter de imanentização do atributo divino extensão, não só como infinito, mas como *infinitamente presente* no mundo corpóreo, isto é, enquanto composição de uma realidade em que não há *espaço* para o *espaço vazio*. Essa observação se mostra ainda importantíssima se atentamos para outra consequência ontológica da negação do não-ser, e de ainda maior radicalidade e maior oposição ao epicurismo: a negação do não-ser enquanto indeterminação, o que analisaremos após nova incursão pela *física* epicurista.

A principal contribuição de Epicuro ao atomismo de Demócrito e Leucipo consiste na inserção do conceito de “declinação” ou “inclinação” (*parenklisis*, do grego; *clinamen*, a partir do latim). O atomismo democritiano é visto como determinista, uma vez que “o processo físico como um todo ocorria necessariamente, dada a natureza (tamanho, figura, peso, ‘encaixe mútuo’) dos átomos em sua relação com o vazio. A necessidade é, em outras palavras, inerente ao sistema físico (dos átomos e do vazio)”.<sup>10</sup> Ao eliminar a ideia anterior de um “turbilhão” originário pelo qual os átomos viriam a unir-se e desunir-se compondo os corpos, Epicuro vê-se diante do problema da

constituição dos compostos: sua afirmação de que os átomos movimentam-se em queda no espaço à semelhança do que acontece no mundo visível (em função da gravidade), põe-no perante a questão da possibilidade de agregação dos átomos. Como se daria a combinação destes na formação dos compostos, se em sua queda nem a forma nem o tamanho influem e, igualmente, o peso apenas garante o movimento retilíneo, mas não o contato ou entrechoque das partículas? Logo, o conceito de declinação alcança duplo papel: primeiro, assegura a formação dos corpos compostos; segundo, oferece oportunidade para uma resposta ao determinismo, o que pareceu ao filósofo coerente com a noção de liberdade. Outra vez avistamos o estreito vínculo, no filósofo do Jardim, entre sua preocupação com o *éthos* humano e a *phýsis* universal: para responder ao problema do determinismo absoluto é que a declinação dos átomos fora pensada, em associação – veremos – à espontaneidade da ação humana. Realmente: se a declinação é aquele “impulso” ou “esforço” inerente ao átomo, pelo qual este espontaneamente, num dado momento de sua queda no vazio, desvia sua rota, chocando-se com outros – então se instaura com esse declinar o acaso em meio à necessidade natural.

O acaso (*tychè*) deve ser compreendido como indeterminação pela qual a constituição da realidade em seu elemento mais basilar (o átomo) vem a romper com o simples seguimento de uma prefiguração mecanicista posta de uma vez por todas. Contudo, é preciso aceitar que, muito embora seja espontâneo o desvio de rota assumido por uma dada partícula quando de sua queda, o fato mesmo de haver declinação está já previsto, de maneira que a *parenklisis* não significa ruptura absoluta da ordem natural: a própria ordem natural epicuriana comporta a indeterminação. No plano da vida moral, a *parenklisis* é a garantia de asserção da liberdade de ação: com efeito, se grande parte do esforço filosófico de Epicuro consiste na demonstração da vida humana como reprodução microcós mica do macrocosmo circundante, e se esse macrocosmo é composto pelos mesmos elementos microcós micos, e neles se apresenta a indeterminação, é consequente inferirmos daí estar assegurada a livre ação como indeterminação, frente ao necessitarismo mecanicista posto pelo atomismo anterior.

<sup>9</sup> Na verdade, é preciso recordar os vários sentidos do termo *espaço* em Epicuro; conforme Jean BRUN (L'Épicurisme, p. 62): “Diferentes termos são utilizados para designá-lo: τόπος (lugar), χώρα (extensão), χενόν (vazio), διάστημα (intervalo); essa pluralidade de apelações é significativa, pois indica os diferentes papéis que a noção joga na filosofia de Epicuro, e daí as numerosas dificuldades que ela põe ao historiador. Para compreender o pensamento de Epicuro no tocante a esse ponto, importa antes nos desembaraçarmos da noção moderna e matemática de *espaço* que devemos a Descartes, a de um *espaço* definido pelas medidas de superfície ou das possibilidades de localização com a ajuda de coordenadas”. Mas mesmo sendo moderna a noção espinosana de *espaço*, enquanto vazio, o *espaço* epicureu permanece impossível em uma ontologia que assume a extensão como atributo divino e faz de Deus princípio causador imanente de tudo.

<sup>10</sup> CARTLEDGE, Paul. *Demócrito e a política atomista*, p. 32.

Novamente, a resposta espinosana primará pela radicalidade frente ao não-ser. De fato, ainda que esteja prevista a *parenklisis* como indeterminação no seio da necessidade universal, tal previsão não elimina aquilo que desejava Epicuro salvar, enquanto espontaneidade do átomo: o que já não encontraria abrigo na ontologia de Espinosa, posto que a declinação epicúria mais não seria que não-ser em meio ao ser.

A mesma consideração da causa de si espinosana como ordenação imanente e, portanto, idêntica ao que é – conduz-nos tanto à negação do não-ser como vazio, como do não-ser como indeterminação. Se Deus é a realidade enquanto configuração total, infinita, então toda a realidade não é senão manifestação de seu ser. A identificação *Deus sive Natura* (a que já aludimos) implica a asserção de toda a ordem existente como sendo *aquela que é*, necessariamente: uma vez ser imanente o princípio de composição da realidade, e a realidade enquanto totalidade ser idêntica a Deus, Deus imanente *necessita* uma ordem de coisas absoluta, em que tudo seja **ser**, e o não-ser não tenha existência, senão teoricamente, hipoteticamente. Mas Deus não pode ser diverso do que é: logo, se fôssemos pensar espinosamente a declinação de Epicuro, diríamos que a indeterminação ou o acaso não existem, posto que cada desvio de cada átomo teria sua razão específica de ser, imanente enquanto ordem eterna e infinita. De tal maneira que o conceito de *parenklisis* tornaria a ser absorvido pela necessidade constitutiva da composição universal (o cosmos), sendo sua indeterminação, mera aparência de –. A Natureza como determinadora de si (Deus como causa de, ou por si – cf. *Ética* I, corolário II da proposição XVI), e a seguir como causa imanente de todas as coisas (*Ética* I, proposição XVIII), preparara a afirmativa da proposição XXIX: “Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida” (ESPINOSA, 2008, p. 53).

O necessitarismo evitado por Epicuro é aqui abraçado pelo espinosismo. Não podemos negar diante disso que, para além de circunstancial, a diferença entre os pensadores apresenta nítida demarcação no âmbito profundo de sua fundamentação ontológica: razão pela qual agora podemos discordar parcialmente de Moreau por

minorar tal distanciamento, ao afirmar que “os dois filósofos parecem próximos até nas suas diferenças” (MOREAU, 1994, p. 468). A nosso ver é no cerne de sua metafísica que se distanciam, restando-nos averiguar como se apresentam as similitudes e diferenças no respeitante à ordem prática, objeto do próximo ponto.

### 3. VIDA FELIZ EM EPICURO E ESPINOSA

Nenhuma potestade, nem ninguém mais, a não ser um invejoso, pode comprazer-se com minha impotência e minha desgraça ou atribuir à virtude nossas lágrimas, nossos soluços, nosso medo, e coisas do gênero, que são sinais de um ânimo impotente. Pelo contrário, quanto maior é alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais necessariamente participamos da natureza divina (ESPINOSA, 2008, p. 319).

O leitor que não avança às Partes IV (A servidão humana ou da força dos fetos) e V (A potência do intelecto ou a liberdade humana) da *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*, dificilmente alcança a razão pela qual Espinosa intitulara sua obra de *Ethica* e não *Metaphysica*. É que, tal como em Epicuro, a reflexão acerca da Natureza dirige-se em verdade ao estabelecimento de como deve ser exercida a liberdade humana em sua afirmação de felicidade. A função soteriológica do conhecimento aparece anunciada já no *Tratado da correção do intelecto* (§ 16), em que o filósofo afirma pretender “encaminhar todas as ciências para um só fim e escopo, a saber, chegar à suma perfeição humana [...]; isto é, para usar uma só palavra, todas as nossas ações, assim como os pensamentos, hão de ser dirigidos para esse fim” (ESPINOSA, 1983, pp. 45-46). Neste ponto, adotaremos metodologia semelhante à anterior: iniciaremos por uma análise das proximidades para findarmos com uma apreciação da diferença.

Dada a naturalização da ordenação das coisas e sua assunção enquanto ordem necessária, põe-se o problema da liberdade como possibilidade: se para fugir ao determinismo absoluto Epicuro pensara a noção de declinação, não havendo em Espinosa ocasião para o surgimento de qualquer indeterminação, retorna a questão da consistência da ideia de livre ação humana. Em que medida podemos falar de liberdade, e como se coaduna esta com a felicidade?

Mais uma vez ocorre aqui um enfrentamento da tradição. Sendo toda a realidade necessária, não poderemos tomar a liberdade como ruptura dessa necessidade (tal ruptura inexistente); logo, a liberdade mesma é determinada, diferenciando-se apenas como autodeterminação absoluta, quando pensada *sub specie aeternitatis*, do ponto de vista da *Natureza naturante* (como totalidade), ou determinação por *coação*, quando pensada como *Natureza naturada* (incluindo-se aqui a espécie humana e toda a infinidade de modificações finitas). Neste último caso, somos *coagidos* porque determinados por causalidade a nós anterior, e somente a partir da qual nos definimos: existimos *em* Deus, somos pensados a partir deste. E se em Deus essência e existência são uma só e mesma coisa, então seu ser e agir são unos, pelo que podemos dizê-lo necessário, mas em função unicamente de sua natureza. No caso humano a necessidade de Deus é-lhe antecedente, e de tal modo que à mulher e ao homem não é possível atribuir liberdade como indeterminação, porém apenas como consciência da ordenação na qual se inserem, se sabedores das determinações que neles atuam. A negação, pois, do livre-arbítrio como princípio de indeterminação da vontade, aparece enquanto decorrência necessária de uma filosofia imanentista, em que tudo é ser – e ser necessário.

A bem da verdade, portanto, do ponto de vista humano, não é certo falarmos de *uma liberdade* como falamos de *um livre-arbítrio*, ou seja, uma condição constitutiva do indivíduo, congênita e posta de uma vez por todas. Mais próprio seria falarmos em *libertação*, pois assim enalteçemos bem o caráter construtivo do processo liberativo pelo qual pode o indivíduo gradualmente afirmar-se como “causador de si”. É a sabedoria – conhecimento da ordenação natural – a responsável pelo aprofundamento e enriquecimento desse processo libertador. A sabedoria, enquanto conhecimento prático, *religa* à universalidade da “Natureza ou Deus” a modalidade que é o ser humano, fornecendo-lhe a compreensão cada vez maior da estrutura na qual se insere; e assim, fazendo de sua ação de inteligir um agir cada vez mais potente, expansivo, autossuficiente. Autossuficiência que não visa a uma felicidade como premiação posterior, mas imanentemente funda em si seu regozijo, o prazer de se saber crescente

e fortalecida (*Ética* V, proposição XLII): “A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não a desfrutamos porque refreamos os apetites lúbricos, mas, em vez disso, podemos refrear os apetites lúbricos porque a desfrutamos” (ESPINOSA, 2008, p. 409). Em Epicuro (1995, p. 100 – Sentenças Vaticanas, fragmento 27): “Nas demais tarefas da vida, só depois de terminadas lhes chega o fruto; porém, na busca da verdade correm em parilha o deleite e a compreensão [...]”.

Para nosso propósito, interessam-nos algumas consequências a serem extraídas daqui, sobretudo no concernente à felicidade. Em primeiro lugar, aparece negada a liberdade como fundamento da maioria das ações humanas, normalmente tidas como livres por atenderem às inclinações dos *afetos*. Sentem os seres humanos amor ou ódio e agem pressionados por essas paixões: derivando daí que, conforme o escólio da proposição II da Parte III, “[...] os homens se julgam livres apenas porque estão conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados” (ESPINOSA, 2008, p. 171). Ora, agir motivado pelo impulso ocasionado por um afeto é agir passionalmente, sem conhecimento da verdadeira causa originadora daquele sentimento: ter conhecimento da existência de um desejo, não ter conhecimento da causa desse desejo. A maioria, portanto, imagina ser livre quando unicamente *serve* a seus apetites, subordinando-se à *ação das paixões*. Eis por que é preciso – antes de demonstrar em que consistem servidão (Parte IV) e liberdade humana (Parte V) – demonstrar a “natureza e origem dos afetos” (Parte III). A liberdade há de apresentar-se como saber acerca das determinações pelas quais surgem certos afetos em nós: daí toda a tipologia da afetividade na *Pars* III da *Ethica*.

Em segundo lugar, a concepção adequada dos afetos suscita o incentivo àqueles derivados e, por isso mesmo, proporcionadores, de alegria: sendo esta definida (Parte III, definição II dos afetos) como “passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior” (ESPINOSA, 2008, p. 239). Ora, o conceito de perfeição sendo idêntico ao de *ser* ou *potência* (pela definição VI da Parte II), a teoria dos afetos culminará na busca de uma crescente alegria (uma potencialização ou aperfeiçoamento constante), pela qual possamos cada vez mais vir a exprimir

a infinitude da Natureza. A alegria que advém do conhecimento de si, ao mesmo tempo em que é já efeito do exercício da liberdade possível, é também contribuinte para que aquele exercício de libertação se aperfeiçoe (se potencialize).

E assim, novamente o caráter imanentista de suas filosofias tratará de aproximar Espinosa e Epicuro. A imanência do princípio ordenador das coisas ao próprio universo ordenado predica como urgente a investigação da materialidade composicional do mundo. Se não há “nada de fora que atue no universo” e se a causa sui é princípio de toda realidade, então a matéria extensiva deve ser objeto de investigação. No plano humano, aplica-se isso ao corpo e sua relação com a alma (Epicuro), mente (Espinosa). A reabilitação da corporeidade, das paixões e da afetividade como medida de configuração da virtude, eis o que em ambos os pensadores é imediatamente vinculado ao fato de ser identificável uma postura de aceitação da legitimidade da extensão como composição de realidade.

Finalmente, como encerramento da discussão, desejamos apresentar duas distinções entre as concepções espinosista e epicurista. Uma, aquela recordada por Laurent Bove, a saber: a de que, confrontadas as perspectivas de felicidade nos dois pensamentos, a beatitude tal como apresentada por Epicuro ofereceria um modelo estático de gozo, à medida que “pleno e equilibrado”, um estado a ser mantido, conservado, uma vez alcançado; e em Espinosa, um prazer dinâmico, “em movimento”, um estado a ser reforçado e jamais conquistado de todo, sempre permanecendo algo com que crescê-lo (BOVE, 1994, p. 482).

Por nosso lado assinalaríamos uma segunda observação relativa à pretensão espinosana de um oferecimento, não somente da mera indicação do que convém ao indivíduo para a obtenção da felicidade, mas de todo o arcabouço para que possa alcançá-la mediante o processo de libertação no qual está inserido. Para Espinosa, trata-se não apenas de indicar em que consistem liberdade e felicidade humanas, mas em indicar as vias pelas quais nos aproximamos gradativamente de tal finalidade, a partir do conhecimento mesmo daquilo que nos constitui, ou seja: conhecimento dos afetos. Que a felicidade consista, não num usufruto imoderado dos bens, mas numa espécie de “tranquilidade

da alma”, pela qual enfrentemos a *flutuação* na qual normalmente nos deixamos inserir quando dobrados à força das paixões; que tal seja uma definição apropriada de felicidade, não é ainda, porém, suficiente para que a abracemos devidamente. Que saibamos ser preciso evitar certas *tendências* de nosso desejo a fim de não cairmos em posterior infelicidade, não obsta em nada a força mesma pela qual tais desejos se nos apresentam e impõem.

O que há, pois, de singular na *Ética* de Espinosa é sua compreensão de que não basta constatar a necessidade de temperança, prudência, fortaleza e justiça como oposição à inclinação dos afetos (nisto, até certo ponto, são concordes platônicos, aristotélicos, estoicos, epicuristas e cristãos); porém, é preciso explicar “aquelas [coisas] que possam nos conduzir, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e de sua beatitude suprema” (ESPINOSA, 2008, p. 79). Neste caso, é preciso evidenciar como são originados os principais afetos para que, mediante o conhecimento de sua gênese possamos reelaborá-los, não de maneira a que sejam eliminados completamente (pois isso é impossível, dado que o ser humano se define pelo desejo – *Ética* III, definições dos afetos I), mas reconfigurados e potencializados como meio concordante com a finalidade a que nos propomos. Queda assim explicada a dedicação da Parte III em procurar tratar as “ações e os apetites humanos como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos” (ESPINOSA, 2008, p. 163).

As definições de desejo, alegria, tristeza, amor, ódio e demais afetos, embora tenham nas *Paixões da alma* de Descartes (sobretudo, Segunda Parte – Do número e da ordem das paixões e a explicação das seis primitivas), e na antropologia do *Leviatã* de Hobbes (sobretudo Parte I, *Do homem*, cap. VI – Da origem e matéria interna dos movimentos voluntários, vulgarmente chamados paixões; e da linguagem que os exprime), antecedentes notórios, asseguram-se como originais, em função da finalidade ética a que se destinam, e que como tal não foi pensada por seus antecessores;<sup>11</sup> e em função da própria

11 Para não sermos injustos com Descartes, devemos assinalar sua intenção de fazer de *Les Passions de l'âme* um compêndio orientador no que concerne à moderação e à instauração do bem e mal nas ações (artigo 212 da Terceira Parte). Assim, por um lado é certo que as *Meditações* se encerram com o reconhecimento do corpo e, portanto, As

integração de sua exposição na ordem geométrica assumida na *Ética*, com o que vemos naturalizada a passionalidade humana, configurada como decorrência da existência da potencialidade (efetividade) da Natureza. Revelar a natureza e origem dos afetos é, assim, avançar em relação à tradição, na tentativa de afirmação da felicidade: pelo conhecimento interno das causas de nossas inclinações podemos *de fato* potencializar nossa ação, trabalhando os afetos, enaltecendo os que, desde sua origem postulam-se como expressão de alegria.

O papel positivo da felicidade como coincidente com o exercício da liberdade enquanto ação integralmente consciente de si é concordante com aquele que Epicuro propõe como finalidade da filosofia: a imperturbabilidade da alma. A *ataraxia* consiste, não numa negação, mas numa sábia apreciação dos desejos, pautada pelo bem-estar e a *imitatio Naturae*, em que o sábio se desfaz dos prazeres desnecessários, aqueles ditados pelo descomedimento. Embora fundado empiricamente e não dedutivo-geometricamente, o epicurismo também toma o exemplo da Natureza como referência basilar; e como esta nada postula de necessário que seja inacessível, ao sábio compete torná-la critério para o exercício de sua *práxis*. A alegria do sábio é a daquele que goza do bem de sentir-se tranquilo em seu usufruto e na satisfação dos desejos naturais e necessários. Mas se em Epicuro temos por diversas vezes a defesa da “imperturbabilidade” como oposição ao destempero das paixões e a suma beatitude como exercício da sabedoria apaziguada, de tal maneira que apenas a boa disposição da alma é que define “os próprios bens da natureza”, jamais cabendo à “multidão de riquezas, nem a suntuosidade das profissões, nem a chefia de poder algum” a aquisição do “estágio de felicidade e bem-aventurança” (EPICURO, 1995,

---

*Paixões da alma* pode ser uma obra vista como continuação daquela e, até, como de orientação moral; por outro lado, a consideração da alma e corpo como substâncias diferentes impede o filósofo de defender, no estudo das paixões, o mesmo grau de clareza e distinção com que trata das coisas do espírito. Há, pois, uma espécie de “perda epistemológica” (e ontológica) quando passamos da investigação de uma substância à outra. Para Espinosa, tal não se dá: como vimos, as paixões são consideradas com a mesma pretensão de rigor que os objetos matemáticos. Por isso a ética é possível enquanto realização segura de felicidade, para além do incerto ou provisório.

p. 120); não temos, porém (ao menos não no que nos resta de sua obra), um tratado das paixões mesmas e de sua formação, pelo qual possamos fazer da sabedoria uma prática medicinal da alma mais eficaz, mais interveniente junto a nossos apetites, como o desenvolvido pela *Ética* III de Espinosa.

#### 4. CONCLUSÃO. DE ALEGRIA E DE AMIZADE

A despeito das ressalvas apresentadas, cremos ter ficado claro o parentesco entre Epicuro e Espinosa: podem os filósofos ser associados, embora não com o intuito provocativo de seus adversários. Epicurismo e espinosismo não são nem pensamentos desprovidos de modo **absoluto** de um princípio de divindade, nem defensores do prazer como libertinismo e hedonismo. Apenas, tanto no âmbito da fundamentação da *phýsis* como do *éthos*, admitem a recorrência à matéria ou extensão, dada a completude da realidade pela qual pensam o universo. O imanentismo, que finda por tudo açambarcar, implica no plano da Natureza a aceitação da ordem material, e no plano da práxis humana, da corporeidade e afetividade.

Reincorporada a afetividade ao domínio legítimo do saber, *sábio* é aquele que – diante da própria inserção na totalidade da realidade –, desta parte a fim de coroar sua ação como ação livre, ação cuja virtude consiste no exercício mesmo de si, enquanto exercício de felicidade. Uma felicidade que não despreza a sensibilidade, desta usufruindo o suficiente para sua manutenção ou expansão. Uma felicidade que faz de sua imitação dos astros ou de sua união com a Natureza a realização máxima.

Para filosofias da plenitude como as expressas aqui, não há espaço para o pesadume da preocupação com a morte, pois são filosofias da vida, filosofias de reintegração. Como diz Epicuro na Epístola a Meneceu: “Acostuma-te a pensar que a morte não tem nada a ver conosco, porque todo bem e todo mal radicam na sensação, e a morte é privação de sensação” e “quando existimos a morte não está presente, e quando está presente já não existimos” (EPICURO, 1995, p. 88). E Espinosa (proposição LXVII da *Ética* IV): “Não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e a sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida” (2008, p. 264). Uma sabedoria da vida cujo esforço

é direcionado pela, e para a alegria; alegria, finalmente, cujo esforço maior reside no seu compartilhamento com outros, na ampliação da felicidade através dos vínculos de amizade. Pois “de todos os meios de que se arma a sabedoria para alcançar a sorte em vida o mais importante é o tesouro da amizade” (EPICURO, 1995, 96), e assim (conforme o escólio da proposição XVIII da *Ética* IV),

[...] os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos (ESPINOSA, 2008, p. 289).

Alegria e amizade distantes da má interpretação feita por seus antagonistas, amizade e alegria vivenciadas por Epicuro em seu Jardim, por Espinosa entre os Colegiantes. Alegria e amizade que podemos desfrutar, com os de nossa índole, desde já, na eternidade do agora.



#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BECKENCAMP, Joãozinho (org.). **Entre Kant e Hegel**; tradução de Joãozinho Beckencamp. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. (Coleção Filosofia, n. 178).

BOVE, Laurent. “Épicurisme et spinozisme: L’Éthique”, in: *Archives de Philosophie* 57, Revue Trimestrielle du Centre Sèvres, juillet-septembre, pp. 471-484. Paris: Beauchesne Éditeur, 1994.

BRUN, Jean. **L’Épicurisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

CARTLEDGE, Paul. **Demócrito e a política atomista**; trad. Angelika Elisabeth Köhnke. São Paulo: Editora UNESP, 2001. (Coleção Grandes Filósofos).

CESARINO, Heleno. “A razão a priori em Hegel”, in: **Revista de Filosofia da UFPB** (A Questão da Subjetividade), dezembro/91.

DESCARTES, René. **Discurso do método; meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas**; trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

EPICURO. **Epicurea – nell’edizione di Hermann Usener (testo greco e latino a fronte)**. A cura di Ilaria Ramelli; presentazione de Giovanni Reale. Milano: Edizione Bompiani, 2007.

EPICURO. **Obras completas**; traducción y edición de José Vara. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995. (Letras Universales).

ESPINOSA, B. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência**; seleção e notas de Marilena de Souza Chauí; trad. Marilena de Souza Chauí... [et al.] São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**; trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

LAGRÉE, Jacqueline. “Spinoza ‘athée et épicurien’”, in: **Archives de Philosophie** 57, Revue Trimestrielle du Centre Sèvres, juillet-septembre, pp. 541-558. Paris: Beauchesne Éditeur, 1994.

MOREAU, Pierre-François. “Épicure et Spinoza: La physique”, in: **Archives de Philosophie**, Revue Trimestrielle du Centre Sèvres, juillet-septembre, pp. 459-469. Paris: Beauchesne Éditeur, 1994.

SHELLING, Friedrich. **Exposição da ideia Universal**; trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

SILVA, Markus Figueira da. **Epicuro: sabedoria e jardim**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Rio Grande do Norte: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003. (Coleção Metafísica).

SPINOZA, Benedictus. **Correspondencia**; traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial S.A, 1988. (Sección: Clásicos).

SPINOZA, Benedictus. **Éthique** (Bilingue Latin-Français); présenté, traduit et commenté par Bernard Pautrat. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

SPINOZA, Benedictus. **Ética** (edição bilíngue: latim-português); trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.





# ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO GEOMÉTRICO NOS SEISCENTOS: DESCARTES, HOBBS E PASCAL

JORGE GONÇALVES DE ABRANTES \*

## 1 Prólogo

A pesquisa da verdade empreendida pela filosofia dos Seiscentos visava, sobretudo, a construção de um modelo geral do saber fundamentado em um método, por meio do qual se alcançaria o verdadeiro conhecimento da totalidade das coisas. A opinião dominante nessa época, sobretudo entre a maioria dos filósofos e cientistas, era a de que a natureza deveria ser ordenada e regulada por leis inabaláveis e gerais, tais como as regras da matemática, de modo que, para decifrá-las e conquistá-las, deveria se servir de um método tal que projetasse verdadeiramente o pensamento na direção delas, assim como bem fazia o método das ciências matemáticas. Também, devido ao crédito e à fama dos *Elementos* de Euclides entre os doutos da época, era dominante a crença na matemática como linguagem da natureza; uma linguagem exata, imutável e universal, capaz de desvendar e compreender os mistérios do universo, pois a lógica e a razão das demonstrações matemáticas se apresentavam ao pensamento com imensa clareza e certeza. Assim, devido ao rigor lógico-formal e ao êxito demonstrativo dos procedimentos dos antigos geômetras gregos (Cf. ABRANTES, 2019, pp. 57-68), o método matemático foi adotado e empregado como modelo nas pesquisas filosóficas dos Seiscentos. (Cf. DESANTI, 1974, pp. 61-80).

Nesse contexto, logo nos primeiros séculos da Idade Moderna, houve na filosofia um movimento<sup>1</sup> que buscou uma maior aproximação com a ciência através da adoção de um método com vistas à obtenção de certeza para as suas verdades<sup>2</sup>. A intenção e o propósito dos filósofos<sup>3</sup>

que empreenderam este movimento era tornar a filosofia um saber demonstrado e provado, conferindo às suas verdades os atributos de verificabilidade e indubitabilidade. Estes filósofos foram, sobretudo, influenciados pelo rigor lógico-matemático e pela clareza e certeza dos *Elementos* de Euclides.

Nesse sentido, a filosofia dos Seiscentos constituiu-se como saber científico, e, para tanto, buscou seguir os passos da ciência, já que procurou imitá-la, sobretudo ao seu método. Para tanto, elegeu a ciência matemática como referencial absoluto; como modelo ideal a ser seguido, pois a matemática granjeou êxito, já que suas verdades são provadas e válidas universalmente, e, por conta disso, seu método deveria ser o melhor método a ser adotado e seguido caso a filosofia aspirasse alcançar o mesmo êxito, isto é, se firmar como um conhecimento verdadeiro e universal. Assim, o êxito das ciências matemáticas<sup>4</sup>, sobretudo pelo seu método preciso e rigoroso, influenciou fortemente o pensamento e as produções intelectuais de alguns dos principais filósofos seiscentistas. Estes pensadores defendiam e recomendavam a utilização do método matemático nas investigações filosóficas como uma maneira ótima de conduzir e guiar o pensamento em direção à verdade, afastando-se cada vez mais do erro e do equívoco. Nesse intento, alguns desses filósofos empreenderam uma tentativa de axiomatização (ou geometrização) da filosofia.

Por conta disso, faz-se necessário citar os principais filósofos seiscentistas que tinham em grande conta a matemática e o método matemático, principalmente aqueles que fazem menção direta à matemática e ao seu método em suas obras, mas, sobretudo, se servem dos procedimentos das ciências matemáticas

\* Mestre em filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA. E-mail: [phisikys@gmail.com](mailto:phisikys@gmail.com).

1 Aqui nos referimos aos séculos XVI e XVII e ao Racionalismo da Filosofia dos Seiscentos, que se inicia, efetivamente, a partir do século XVII com Descartes.

2 Verdades filosóficas.

3 Filósofos do século XVII. Entre seus principais representantes, destacamos neste trabalho os nomes de Descartes, Hobbes e Pascal.

4 Sobretudo a aritmética e a geometria.

diretamente em suas produções e investigações filosóficas, a exemplo de Descartes, Hobbes e Pascal. Ademais, esta referência precisa ser feita porque Spinoza faz parte da tradição seiscentista, e, por isso mesmo, deve ter sido influenciado ou ter recebido uma carga de influência dos primeiros seiscentistas, sobretudo de Descartes e de Hobbes, dos quais, certamente, Spinoza<sup>5</sup> foi leitor.

## 2 DESCARTES E O MÉTODO GEOMÉTRICO

Na filosofia cartesiana, a razão se impõe sobre as paixões, as vontades e os sentidos, como também sobre o pensamento, a ação e a prática, pois o ser humano deve buscar a verdade em si e por si mesmo, através do exercício do seu próprio pensamento conforme as exigências e orientações da razão. A razão cartesiana se fundamenta no método ordenador do pensamento. O método cartesiano consiste, primeiramente, em pôr todas as coisas em dúvida, depois passar todas em revista e, por fim, somente aceitar como verdadeiras aquelas que são claras e distintas. A clareza e a distinção são os critérios de verdade do método cartesiano, pois são as condições necessárias para se livrar da dúvida e atingir a evidência, isto é, a certeza indubitável. Ainda que dessa breve e singela explanação do pensamento cartesiano, salientamos que nosso objetivo aqui não é examinar o método cartesiano ou a filosofia cartesiana, mas é tão somente mostrar o entendimento de Descartes em relação ao método geométrico e, sobretudo, examinar se Descartes o emprega em sua filosofia.

Descartes, ao longo de suas principais obras filosóficas, faz menção honrosa ao método geométrico, citando-o pela maneira exitosa e precisa que conduz o conhecimento humano ao alcance de verdades certas e indubitáveis. Em todas as citações e referências que faz ao método das ciências matemáticas<sup>6</sup>, Descartes não deixa de externar sua estima e admiração, em especial, pelo método dos geométricos, sobretudo quando

examina seus procedimentos de verificabilidade e comprovação. Descartes era um estudioso das ciências matemáticas, como ele mesmo admite: “Quando me apliquei de início às disciplinas matemáticas, li imediatamente por inteiro a maior parte das coisas ensinadas comumente por seus promotores e cultivei de preferência a Aritmética e a Geometria [...]” (DESCARTES, 2012, p. 23). Sobre isso, Descartes também reconhece que entre as “disciplinas conhecidas pelos outros, a aritmética e a geometria eram as únicas isentas de qualquer defeito de falsidade ou incerteza.” (*Ibid*, p. 8). Na primeira meditação de suas *Meditationes*, independentemente de suas predileções particulares, Descartes reconhece a certeza e a indubitabilidade das ciências matemáticas (Cf. DESCARTES, 2016, p. 35). Assim, não há dúvidas de que Descartes reconhecia certeza e indubitabilidade nos conhecimentos matemáticos. A admissão e/ou aceitação de algo como verdadeiro para Descartes devia cumprir e satisfazer duas exigências: clareza e distinção. Isso quer dizer que a verdade cartesiana está nas ideias claras e distintas, ou ainda, é verdadeiro tudo o que nos aparece e nos chega à mente com clareza e distinção. Assim, por reconhecer e encontrar certeza e indubitabilidade nos conhecimentos matemáticos, Descartes concebe os objetos dessa ciência com clareza e distinção, e, conseqüentemente, verdadeiros. A razão cartesiana solicita os critérios de clareza e distinção para validar suas verdades, de modo que esses critérios são satisfeitos por todas aquelas coisas das quais jamais nos enganamos, duvidamos ou caímos em erro, e, quanto a isso, Descartes jamais duvida ou se engana da certeza e indubitabilidade dos objetos das ciências matemáticas, nem tampouco cai em erro, pois tem a convicção de que são as únicas ciências a versar sobre um objeto tão puro e tão simples que não precisam fazer nenhuma suposição que a experiência possa deixar duvidosa, além de serem inteiramente compostas de conseqüências que devem ser deduzidas racionalmente, pois são as mais claras de todas, de maneira que é impossível o ser humano nelas enganar-se. (*Ibid*, 2012, p. 9; 2016, p. 99). Assim, fica evidente a firme convicção de Descartes a respeito da veracidade dos objetos da matemática.

Nesse intuito, Descartes acredita que “[...] na busca do caminho reto da verdade, não se

5 Decerto Spinoza teve contato com os *Elementos* de Euclides, pois na *Carta 56*, endereçada a Boxel, Spinoza esclarece o seguinte: “Quando estudava os *Elementos* de Euclides, conheci primeiro que a soma dos ângulos de um triângulo é igual à soma de dois ângulos retos e percebia claramente essa propriedade do triângulo, ainda que ignorasse muitas outras.” (*apud* CHAUI, 1999, p. 637).

6 Nos Seiscentos, compreendia-se a matemática como sendo o conhecimento constituído pela aritmética, geometria, astronomia, música, óptica e mecânica. (Cf. DESCARTES, 2012, p. 26).

deve ocupar-se com nenhum objeto sobre o qual não se possa ter uma certeza tão grande quanto aquela das demonstrações da Aritmética e da Geometria.” (DESCARTES, 2012, p. 10). Por conta dessa estimada confiabilidade na matemática, Descartes confere a si mesmo a tarefa de “[...] não aceitar como verdadeira nenhuma coisa que não [lhe] parecesse mais clara e mais certa do que as demonstrações feitas [...] pelos geômetras.” (*Ibid*, 2009, pp. 73-4). Assim, entre todas as ciências da matemática, fica evidente uma predileção de Descartes pela geometria e pelo método geométrico.

Descartes almeja construir uma ciência fundada em princípios evidentes e sólidos, a partir dos quais possa alcançar conclusões certas e irrefutáveis, de modo que tenha “[...] toda conclusão necessária tirada de outras coisas conhecidas com certeza [...]” (*Ibid*, 2012, p. 15). Nesse caso, o método dos geômetras satisfazia tais exigências, porquanto o geômetra parte de princípios evidentes e suficientes por si mesmos para confirmar uma série de proposições. Ao proceder assim, Descartes vê-se “[...] obrigado a seguir uma ordem semelhante àquela de que se servem os geômetras, a saber, adiantar todas as coisas das quais dependem a proposição que se busca antes de concluir algo dela.” (*Ibid*, 2016, p.23). Assim, vê-se que Descartes se preocupa muito com a escolha da melhor ordem para descobrir e expor as razões das coisas, e aponta como a melhor ordem àquela seguida pelos geômetras. Assim, em busca da verdade excelente e da forma ótima de alcançá-la, Descartes nos afirma, na sexta parte do seu *Discours*, que seguiu a ordem do método geométrico. (Cf. DESCARTES, 2009, p. 106).

Em relação ao método geométrico, Descartes ainda nos faz saber o seguinte: “No modo de escrever dos geômetras, distingo duas coisas, a saber, a ordem e a maneira de demonstrar.” (DESCARTES, 1979, p. 166). Em relação à ordem geométrica, Descartes nos esclarece o seguinte: “A ordem consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem.” (*Id*). De forma geral, sobre a maneira de demonstrar dos matemáticos, Descartes faz saber o seguinte: “A maneira de demonstrar é

dupla: uma se faz pela análise ou resolução, e a outra pela síntese ou composição.” (*Ibid*). No que se refere ao método analítico, Descartes nos faz saber que “a análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas [...]” (*Ibid*). Em relação ao método sintético, Descartes nos faz saber que “a síntese [...] serve-se de uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas [...], para que, caso lhe neguem algumas consequências, mostre como elas se contêm nos antecedentes, [...] mas [...] não ensina o método pelo qual a coisa foi descoberta.” (*Ibid*, pp. 166-7). Para Descartes, a análise e a síntese são duas vias de demonstração; dois caminhos seguros e confiáveis para deduzir a verdade de algo. Por conta disso, Descartes declara que a busca pela melhor verdade deve ser empreendida pelas “[...] duas operações de nosso entendimento, a intuição e a dedução, que são as únicas que devemos utilizar para aprender as ciências” (*Ibid*, 2012, p. 57). Por dedução, Descartes compreende “[...] a operação pura pela qual se infere uma coisa de outra [...]” (*Ibid*, p. 9) e garante que ela “[...] jamais pode ser mal feita pelo entendimento [...]” (*Id*), pois “[...] sabemos a maioria das coisas de uma maneira certa sem que elas sejam evidentes, contanto somente que as deduzamos de princípios verdadeiros e conhecidos [...]” (*Ibid*, p. 15). No entanto, apesar de toda predileção e apreço que Descartes nutre pelo método geométrico, ele não o utiliza efetivamente em suas investigações acerca da verdade, como ele próprio nos faz saber: “Quanto a mim, segui somente a via analítica em minhas *Meditações*, porque me parece ser a mais verdadeira e a mais própria ao ensino [...]” (*Ibid*, 1979, p. 167). Assim, ao verificar tais passagens dos escritos cartesianos, nas quais o método geométrico é tratado com imensa credibilidade e estima, somos levados a crer que Descartes empregaria o método geométrico em suas averiguações na busca pela melhor verdade e pelo conhecimento ótimo das coisas. Porém, não é isso o que acontece; não é isso que é levado a cabo por Descartes. De certa forma, essa atitude do filósofo nos causa estranheza, pois Descartes, apesar de valorizar e precisar grandemente o método geométrico, não faz uso dele na busca pela verdade em sua principal obra investigativa, as *Meditações metafísicas*.

Nas *Meditações*, Descartes conclui que Deus é “causa de si” e é “causa de todas as coisas”. (Cf. DESCARTES, 2016, p. 76; p. 79). Esta conclusão não surge como um princípio autoevidente e autodeterminado, mas é deduzida a partir dos efeitos cujo agente causador é Deus. Descartes não duvida de sua existência, pois tem a certeza de que é uma coisa pensante, e, como tal, existe. (*Ibid*, 2009, pp. 78-9). Descartes não duvida que tem em si a ideia de infinito, mesmo sendo ele uma coisa finita, mas julga que não poderia tê-la em si e por si por ser finito, pois crê que um ser finito não poderia ter em si e por si a ideia de infinito, mas que somente um ser infinito poderia tê-la. Assim, Descartes conclui que somente um ser infinito poderia causar nele a ideia de infinito, e acaba por inferir que esse ente só poderia ser Deus, pois somente Deus é infinito em si e por si. Logo, a partir da primeira verdade, *existo porque penso*, Descartes demonstra a existência de Deus. Ao proceder dessa maneira, Descartes demonstra a causa por seu efeito; prova a existência da causa através do seu efeito, pois parte dos efeitos (existência, pensamento) em direção às causas (Deus) desses efeitos. Dito de outra forma: busca descobrir a realidade da causa a partir da ideia clara e distinta do efeito dessa causa. E quanto a este caminho, isto é, do efeito para a causa, Descartes não tem dúvida de que é o melhor, pois: “[...] as causas de que os deduzo não servem tanto para prová-los quanto para explicá-los, mas, muito pelo contrário, elas é que são provadas por eles.” (DESCARTES, 2009, pp. 120-1). Esta maneira de demonstrar é analítica e Descartes se serve dela efetivamente em suas investigações filosófico-científicas. Descartes não tem dúvida de que o método analítico é o melhor caminho para alcançar a melhor ciência, pois tem a convicção de que a análise é a verdadeira via pela qual uma coisa é metodicamente descoberta.

Descartes examina a causação das coisas de modo a não interromper a ordem de meditação que propôs a si mesmo, que é a de passar por graus das noções que primeiro encontrar em seu espírito para aquelas que nele poderia encontrar depois (Cf. DESCARTES, 2016, p. 60), de modo que a ordem analítica e a maneira analítica de demonstrar satisfazem este propósito. Assim, mesmo “[...] que a dedução possa ser feita facilmente, quer das palavras para as coisas, quer do efeito para a sua causa, quer da causa para

o seu efeito [...]” (DESCARTES, 2012, p. 94), Descartes tem definitiva predileção pela dedução analítica por ser um método de descoberta, haja vista que “a investigação das causas através de seus efeitos ocorre todas as vezes que tentamos descobrir, a respeito de alguma coisa, se ela é ou o que ela é [...]” (*Ibid*, p. 101), de modo que esta é a melhor ordem para se buscar a verdade. A disposição desse modo de proceder em relação à causalidade é tal que, se uma causa “[...] tem sua existência de alguma outra causa além de si, perguntar-se-á outra vez, pela mesma razão, dessa segunda causa, se ela existe por si, ou por outrem, até que de grau em grau, chegue-se enfim a uma última causa que virá a ser Deus.” (*Ibid*, 2016, p. 79). E nesse modo de proceder não pode haver progresso causal ao infinito, “[...] ainda que possa acontecer que uma ideia dê origem a outra ideia, isso não pode dar-se ao infinito, mas é preciso ao fim chegar a uma primeira ideia, cuja causa seja como um padrão ou um original, na qual toda a realidade ou perfeição esteja contida formalmente e em efeito” (*Ibid*, p. 68).

Em sendo assim, o projeto cartesiano de construção de um novo e excelente sistema de conhecimento tem a firme convicção de que “[...] não se poderia fazer nada de mais útil que procurar de uma vez por todas [...] as melhores e mais sólidas [razões] e dispô-las em uma ordem tão clara e tão exata que doravante seja constante a todo o mundo que são verdadeiras demonstrações.” (*Ibid*, p. 6). Por isso mesmo “o método é necessário para a busca da verdade” (*Ibid*, 2012, p. 19), já que “o método todo consiste na ordem e na organização dos objetos sobre os quais se deve fazer incidir a penetração da inteligência para descobrir alguma verdade.” (*Ibid*, p. 29). Ainda que Descartes reconheça a validade e veracidade do método geométrico, não faz uso dele em suas investigações filosóficas, porquanto não o vê como um método de descoberta, mas tão somente como um método de exposição daquilo que já fora descoberto ou que já era sabido. O método geométrico, na concepção cartesiana, não possui o mérito de descobrir ou precisar verdades, mas tão somente de dispô-las e expô-las de forma que as primeiras não necessitem das seguintes e as seguintes sejam tão somente demonstradas pelas primeiras.

### 3 HOBBS E O MÉTODO GEOMÉTRICO

A filosofia, na concepção de Hobbes, é a ciência por excelência, entendida como conhecimento dos corpos<sup>7</sup> e dos fenômenos<sup>8</sup>, incluindo suas causas e propriedades. (Cf. HOBBS, 2009, p. 25). A filosofia de Hobbes se fundamenta na lógica do modo correto de pensar, baseada no nominalismo e no convencionalismo, que se fundam em bases empíricas, sensistas e fenomênicas, pois o pensamento, no entender de Hobbes, é meramente uma representação da experiência dos sentidos, dado que os corpos são as causas dos sentidos, de maneira que o uso da razão se faz necessário para trazer organização e pôr ordem à realidade que nos chega através das aparências e sensações. (Cf. BERNHARDT, 1974, pp. 115-34). Nesse sentido, Hobbes, assim como Descartes, também declara a necessidade de um método, pois, de maneira genérica, acredita ser preciso uma regra verdadeira e certa para bem orientar as ações para que se saiba se o que se busca alcançar ou se pretende fazer é justo ou injusto, pois de nada valeria estar disposto a agir corretamente sem ter antes estabelecido uma regra para o que está correto ou deve estar correto (Cf. HOBBS, 2009, pp. 27-33). . No entanto, nosso propósito aqui não é examinar em pormenor o método hobbesiano, nem tampouco a filosofia hobbesiana, mas é tão somente procurar mostrar o entendimento de Hobbes em relação ao método geométrico, mas, sobretudo, procurar mostrar como Hobbes o emprega em sua filosofia.

Hobbes era um profundo entusiasta e conhecedor da geometria euclidiana. (Cf. BERNHARDT, 1974, pp. 115-34). Sobre isso, John Aubrey, em sua coleção de curtas peças biográficas (*Brief Lives*), relata o momento em que Hobbes, pela primeira vez, entrou em contato com os *Elementos* de Euclides. Segundo Aubrey, quando Hobbes tinha quarenta anos de idade, ao visitar uma biblioteca, encontrou uma cópia dos *Elementos* aberta no lugar da demonstração do teorema de Pitágoras: “Por Deus, disse ele, isso é impossível! Assim, ele leu a Demonstração do teorema, que o levou de volta à Proposição correspondente, que ele leu. [E assim por diante], até que, por fim, ele

estava demonstrativamente convencido daquela verdade. Isso o fez apaixonar-se pela geometria.”<sup>9</sup>

Na dedicatória do tratado *Elementa Philosophiae*<sup>10</sup>, Hobbes faz saber o seguinte: “Sei muito bem que a parte da filosofia que trata de linhas e figuras nos foi transmitida muito bem aprimorada pelos Antigos porque usaram um notável modelo de lógica verdadeira para conceber e demonstrar seus notórios teoremas.” (HOBBS, 2000, p. 29). Nessa breve passagem, Hobbes faz menção à geometria e aos *Elementos* de Euclides, pois declara a sua estima pelos geométricos da Grécia Clássica e reconhece no método deles o procedimento ideal para deduzir ou provar certas propriedades das coisas. Mais adiante, Hobbes afirma que “[...] aqueles que ocupam seu tempo com as demonstrações dos matemáticos aprendem a verdadeira lógica muito mais depressa do que aqueles que o ocupam lendo os preceitos dos lógicos sobre a silogística [...]” (*Ibid*, 2009, p. 113), pois “[...] a arte de raciocinar não é adquirida por preceitos, mas pelo uso e pela leitura daqueles livros nos quais tudo se conclui por meio de demonstrações rigorosas.” (*Ibid*, p. 129). Assim, fica evidente a influência do método das ciências matemáticas sobre Hobbes, como também o grande apreço que ele tinha pela matemática, notadamente pela geometria. A importância dada e a confiança depositada por Hobbes na geometria era tanta que ele tinha a convicção particular de que “[...] aqueles que buscam a filosofia natural a buscam inutilmente, se não assumem os princípios de investigação da geometria. E aqueles que, ignorando a geometria, escrevem ou dissertam sobre filosofia natural abusam de seus leitores e ouvintes.” (*Ibid*, p. 145).

A importância que Hobbes dava à geometria era tanta que a considerava como uma das partes da *prima philosophia*. A saber, a outra parte era a física (filosofia natural). (Cf. HOBBS, 2009,

9 Cf. o original: “He was 40 years old before he looked on Geometry; which happened accidentally. Being in a Gentleman’s Library, Euclid’s Elements lay open, and ‘twas the 47 El. libri I. He read the Proposition. By G - sayd he (he would now and then swear an emphaticall Oath by way of emphasis) this is impossible! So he reads the Demonstration of it, which referred him back to such a Proposition; which proposition he read. That referred him back to another, which he also read ... that at last he was demonstratively convinced of that truth. This made him in love with Geometry.” (apud STILLWELL, 1989, p. 13).

10 *Elementos de Filosofia*. Esta obra está disposta em três partes: *De corpore* (Do corpo), *De homine* (Do homem) e *De cive* (Do cidadão).

7 Hobbes concebe três tipos de corpos: natural inanimado, natural animado (ser humano) e artificial (Estado). (Cf. BERNHARDT, 1974, pp. 115-34).

8 Ou *fantasmas* (efeitos, sensações, aparências). (Cf. HOBBS, 2009, p. 27).

pp. 145). Por isso mesmo que Hobbes procurou aplicar à ciência moral (*De homine*) e política (*De cive, Leviatã*) os métodos da geometria euclidiana e da ciência galileana. Isso se deveu, em grande medida, ao episódio de sua “iluminação euclidiana”, isto é, ao entrar em contato com as obras da matemática de sua época, Hobbes ficou notadamente entusiasmado pelos *Elementos* de Euclides, especialmente pela sua rigorosíssima construção lógica, ao ponto de considerá-lo modelo de método para filosofar. Por conta disso, a filosofia hobbesiana se apresenta como uma ciência que adota e segue os modelos da geometria euclidiana e da física galileana para explicar toda a realidade sob um ponto de vista racionalista e mecanicista. Tanto é assim que no *Leviatã* Hobbes almeja a construção de uma nova ciência política se servindo de uma estrutura dedutiva semelhante à geometria euclidiana, porquanto enumera um amplo conjunto de leis e daí tende a desdobrar uma série de conclusões. Pela maneira como Hobbes enuncia suas leis naturais, fica evidente que ele as propõe conforme a estrutura demonstrativa do método geométrico, deduzindo a partir delas a ética e os valores morais. Assim, fica evidente que Hobbes tomou as ciências, especialmente a geometria euclidiana, como modelo a ser imitado em filosofia. (Cf. BERNHARDT, 1974, pp. 115-34).

Contudo, a compreensão hobbesiana em relação à geometria era distinta da euclidiana, pois enquanto em Euclides a geometria é unicamente sintética, em Hobbes é sintética e analítica. Assim, torna-se um tanto contraditório e problemático usar o termo “método geométrico” em Hobbes, pois este filósofo se refere ao método dos geômetras como sendo sintético e analítico, isto é, Hobbes entende o método dos geômetras como a junção entre a síntese e a análise, de modo que se pode fazer uma geometria analítica ou uma geometria sintética, ou ainda uma geometria mista: em parte sintética em parte analítica. Assim, em Hobbes, o método geométrico é tanto analítico como sintético. Podemos entender melhor isso através da compreensão hobbesiana de método: “O método para filosofar consiste, portanto, em investigar da maneira mais breve possível os efeitos pelas causas conhecidas ou as causas pelos efeitos conhecidos.” (HOBBS, 2009, p. 131). Assim deve ser porque “a filosofia é o conhecimento adquirido pelo reto raciocínio dos

Efeitos ou Fenômenos, a partir da concepção de suas Causas ou Gerações; e, inversamente, de quais podem ser as Gerações a partir dos efeitos conhecidos.” (*Ibid*, p. 19). Assim, a filosofia de Hobbes, no tocante à adoção de um método para atingir o melhor conhecimento, segue uma via dupla, pois busca conhecer a causação e propriedades dos corpos tanto pela análise como pela síntese. (Cf. HOBBS, 2009, p. 33). Assim, na busca pela ciência excelente, Hobbes usa o método em suas duas vias demonstrativas, já que reconhece que as duas vias são possíveis para seu propósito, posto que proceder tanto pela via sintética quanto pela via analítica deve produzir resultados satisfatórios, de modo que a ordem escolhida não altera nem interfere nesse processo. (*Ibid*, p. 133). Ao proceder dessa maneira, Hobbes reconhece que “dois são os métodos de filosofar: um que vai da geração aos efeitos possíveis; e outro dos efeitos, φαινομένοις, a uma possível geração” (HOBBS, 2000, p. 297), ressaltando o seguinte: “Em função da variedade das coisas procuradas, há de se recorrer ora ao método analítico, ora ao sintético, ora a ambos.” (*Ibid*, 2009, pp. 135-7). Assim deve ser porque “[...] na investigação das causas, é preciso que o método seja em parte analítico, em parte sintético: analítico para que se concebam, uma a uma, as circunstâncias do efeito; sintético para que se componha em uma unidade o que cada uma produz por si.” (*Ibid*, p. 155). Por conta disso, Hobbes afirma que síntese e análise não diferem em nada, “porque os termos que são os primeiros na análise são os últimos na síntese.” (*Ibid*, 2000, p. 238).

Entretanto, mesmo com as ressalvas mencionadas acima, Hobbes admite sua predileção pela análise como o método próprio para a obtenção do conhecimento universal das coisas, tanto os princípios da filosofia natural quanto os princípios da filosofia civil. (Cf. HOBBS, 2009, pp. 137-9). Ainda que Hobbes reconheça que a geometria pode ser realizada ou pela via analítica ou pela via sintética, reconhece, em contrapartida, que o ensino da geometria se dá melhor pelos procedimentos da via sintética: “[...] ninguém será um bom analista sem antes ser um bom geômetra; nem as regras da análise fazem um geômetra como a síntese faz [...]. Pois o ensino verdadeiro da geometria é por meio da síntese, conforme o método ensinado por Euclides [...]” (HOBBS, 2000, p. 240). Essa

ressalva conduz à conclusão de que a geometria euclidiana era tida por Hobbes como o sistema dedutivo perfeito porque o método sintético é o melhor para demonstrar: “Portanto, todo método de demonstração é sintético e [...] começa pelas proposições [...] mais universais [...] e procede, por uma contínua composição das proposições em silogismos, até que o aprendiz entenda a verdade da conclusão buscada.” (*Ibid*, 2009. p. 157). Hobbes estabelece que o método sintético deve ser mantido e seguido por todos os tipos de filosofia porque a síntese é a maneira ótima de ensinar e demonstrar, pois aquilo que deve “[...] ser ensinado posteriormente não pode ser demonstrado a menos que se conheça o que se propôs tratar em primeiro lugar.” (*Ibid*, p. 169).

Como sabemos, o método geométrico segue a ordem sintética, porquanto parte de um reduzido número de proposições indemonstráveis e desdobra um amplo número de proposições demonstráveis. (Cf. ABRANTES, 2019, pp. 57-68). A abordagem desse assunto aqui é importante porque Hobbes não tinha dúvidas de que “[...] a proposição é o primeiro passo na progressão da filosofia [...]” (HOBBS, 2009, p. 93), pois “[...] é o discurso daqueles que afirmam ou negam e que é marca da verdade ou da falsidade” (*Ibid*, p. 69), já que o lugar da verdade e da falsidade é “[...] entre os seres animados que usam o discurso.” (*Ibid*, p. 79). A estrutura demonstrativa do método geométrico segue um encadeamento causal, e, nesse ponto, Hobbes está em completo acordo, pois reconhece que “[...] nada senão uma proposição verdadeira se segue de proposições verdadeiras e que, por isso, a intelecção das proposições verdadeiras é causa da intelecção da outra proposição verdadeira que delas se deriva [...]” (*Ibid*, p. 91). Nesse intuito, é importante mencionarmos o juízo de Hobbes em relação aos tipos de proposições. No método geométrico, as proposições indemonstráveis denominam-se definições, axiomas e postulados, e as proposições demonstráveis denominam-se teoremas. Hobbes compreende uma definição como sendo um “[...] princípio da demonstração, a saber, verdades estabelecidas pelo arbítrio dos falantes e dos ouvintes, e, por isso, indemonstráveis.” (*Ibid*, p. 81). Em primeiro lugar, Hobbes nos afiança que uma verdadeira definição não deve conter equívocos, “pois a natureza da definição é definir, isto é, determinar o significado do nome definido,

separando-o de todos os outros significados além daquele contido na definição.” (*Ibid*, p. 163). Em segundo lugar, a definição deve prover “[...] a noção universal do definido, sendo como que uma pintura universal, não para o olho, mas para a mente.” (*Id*). Em terceiro lugar, não se faz necessário questionar “[...] se as definições devem ser admitidas ou não [...], porque a natureza da definição consiste em exibir claramente a ideia da coisa; com efeito, os princípios ou são cognoscíveis por si mesmos ou não são princípios.” (*Ibid*, pp. 163-5). Por fim, “[...] uma vez previamente postas as definições, não há nenhuma razão para que não possa haver verdadeiras demonstrações em qualquer tipo de disciplina.” (*Ibid*, p. 169), pois “[...] todo raciocínio legítimo que tem início em princípios verdadeiros é científico e constitui uma verdadeira demonstração.” (*Ibid*, p. 167). Nesse aspecto, Hobbes está mais próximo de Euclides. Hobbes também faz menção aos axiomas e aos postulados. Diferentemente do que pensa sobre as definições, Hobbes não reconhece os axiomas e os postulados como princípios autênticos (Cf. HOBBS, 2009, p. 81) porque considera os axiomas e os postulados euclidianos passíveis de demonstração, logo não poderiam ser tomados como autênticos princípios no procedimento demonstrativo do método geométrico. Nesse quesito, Hobbes se distancia grandemente de Euclides. (*Ibid*, pp. 157-61).

No *De corpore*, do capítulo XII ao capítulo XXIV, Hobbes trata dos objetos e entes das ciências matemáticas, sobretudo aqueles que concernem à geometria. (*Ibid*, 2000, pp. 124-285). Nesses capítulos, Hobbes apresenta um amplo conjunto de proposições ora como definições ora como teoremas, seguindo a estrutura dedutiva dos *Elementos* de Euclides. Nota-se que algumas dessas definições se mostram como autênticos princípios, enquanto que outras não, pois algumas dessas definições não se parecem com verdadeiros princípios, já que os conteúdos dos seus enunciados são carregados de explicações e justificativas que se parecem mais com uma demonstração; isto é, da maneira como Hobbes as expõe, estas definições se parecem mais com teoremas ou corolários do que com princípios de demonstração. Entretanto, mesmo com todas estas ressalvas, é inegável que Hobbes segue a estrutura dedutiva do método geométrico, pois apresenta os teoremas e logo em seguida realiza

as demonstrações deles tomando por base os princípios previamente expostos. Ainda no *De corpore*, a partir do capítulo XXV, Hobbes inicia a apresentação e discussão de sua física. (*Ibid*, p. 297). Dessa parte em diante, Hobbes usa tanto a síntese como a análise para expor e abordar os variados assuntos referentes aos fenômenos naturais, resultantes de suas investigações sobre os objetos da filosofia natural. Nessa última parte do *De corpore* é inegável o uso de procedimentos analíticos, porquanto Hobbes parte dos efeitos manifestos nos fenômenos da natureza para inferir as suas prováveis causas (princípios), ainda que, em algumas questões, Hobbes toma por evidentes algumas proposições e as utiliza como princípios autênticos para comprovar e corroborar seus juízos e conceitos referentes aos eventos naturais, de modo que nessas passagens fica evidenciado o uso da síntese. Nesse mesmo intuito, Hobbes também recorre às informações experimentais dos empiristas para argumentar em favor da validade de suas opiniões e julgamentos, e nesses casos, fica evidente o uso da análise, já que o método empírico é analítico.

No *Breve tratado sobre os primeiros princípios*, Hobbes aplica e segue a estrutura do método geométrico para expor e validar um amplo conjunto de enunciados referente aos conceitos fundantes de sua filosofia, mas não o faz em sua plenitude, ou seja, não se serve do método a maneira euclidiana. Nas três seções que compõem esse curto tratado, Hobbes enuncia inicialmente os princípios e depois declara as conclusões, algumas delas seguidas de corolários. Mais uma vez, Hobbes não utiliza a nomenclatura própria do método geométrico, mas usa tão somente os termos “princípio” e “conclusão”. No termo “princípio” está incluso todos os conceitos primitivos (definição, axioma e postulado); e no termo “conclusão” está incluso os conceitos derivados (proposições). A única ressalva a se fazer aqui é que Hobbes conserva o uso do termo corolário, próprio do método geométrico, de modo que esse é um dos poucos pontos que aproxima Hobbes de Euclides nesse pequeno tratado. Ademais, outro caso que faz notar que Hobbes não segue plenamente o método geométrico nesse breve tratado é a forma como algumas conclusões são demonstradas. Por exemplo, Hobbes (2006, p. 314) demonstra a sétima conclusão da

segunda seção usando resultados puramente empíricos, indo na contramão de uma genuína demonstração euclidiana<sup>11</sup>. Ainda na segunda seção, ao demonstrar a quarta conclusão, Hobbes (*Ibid*, p. 327, nota 24) se utiliza tão somente de um resultado empírico da óptica (a intensidade de um raio luminoso diminui com o aumento da distância entre o observador e a fonte luminosa). Do mesmo modo, na primeira conclusão da terceira seção, apesar de citar os princípios e as conclusões que fundamentam sua prova, Hobbes (*Ibid*, p. 319) se vale da experiência para corroborar a sua demonstração. Assim, ainda que esse breve tratado<sup>12</sup> esteja disposto conforme a maneira euclidiana de demonstrar, Hobbes não segue integralmente a estrutura do método geométrico, já que, além de não usar os termos próprios deste método, se serve de certos resultados experimentais para validar algumas de suas conclusões. Ademais, nesse breve tratado, Hobbes não realiza uma dedução geométrica euclidiana, já que não lida com objetos ou propriedades geométricas em suas deduções, de modo que apenas se serviu da ordem do método geométrico para operar uma dedução sintética.

Portanto, fica evidente a forte influência do método geométrico em Hobbes, pois este filósofo se serve grandemente dos procedimentos desse método na exposição de sua filosofia. No entanto, Hobbes não utiliza o método geométrico em sua plenitude, isto é, não o emprega à maneira euclidiana, já que, além de não operar com entes geométricos, em determinados casos, apenas usa definições e teoremas, e, em outras situações, utiliza apenas princípios (ou leis) e conclusões, e não aceita ou reconhece os axiomas e postulados como autênticos princípios, tampouco os emprega. Ademais, Hobbes entende que a geometria é tanto analítica quanto sintética, concluindo que a sua realização se dá tanto pela via sintética como pela via analítica, ou ainda pela junção de ambas, ainda que acredite que a melhor maneira de ensinar, expor e demonstrar suas proposições dá-se pela síntese.

11 As provas de Euclides utilizam tão somente objetos e entes abstratos, tais como ponto, linha e superfície, sem jamais fazer aproximações com as coisas reais, nem tampouco faz uso de fatos empíricos.

12 Sobre este opúsculo, Jean Bernhardt (1974) assinala que o seu conteúdo e o seu método são mais dialéticos do que diretamente demonstrativos.

#### 4 PASCAL E O MÉTODO GEOMÉTRICO

A filosofia de Pascal confere ao pensamento duas formas de conhecer ou alcançar a verdade: através do *esprit de géométrie* (espírito de geometria) e do *esprit de finesse* (espírito de finura)<sup>13</sup>. A primeira forma de saber é a única que realmente inclui um método. De maneira geral, Pascal entende o método como uma arte de persuasão, isto é, o convencimento da verdade daquilo que se demonstra ou se argumenta. Por conta disso, o *esprit de géométrie* trata de verdades racionais e empíricas<sup>14</sup>, porquanto são obtidas através de métodos demonstrativos. Assim, o método geométrico, por ser racional, já se encontra incluso no *esprit de géométrie*, de modo que isso facilita grandemente o nosso propósito de examinar o que Pascal entendia por método geométrico.

No escrito *Do espírito geométrico*, Pascal discorre acerca da possibilidade de estabelecer o método perfeito para alcançar o melhor saber. Nesse intento, Pascal nos faz saber que o melhor dos métodos seria aquele que apresenta a “verdadeira ordem”, isto é, aquele método que “define e prova tudo”. Para tanto, esse método ideal deveria garantir os seguintes requisitos: “[...] não empregar nenhum termo de que não se tivesse anteriormente explicado com clareza o sentido [...], nunca adiantar nenhuma proposição que não se demonstrasse por verdades já conhecidas [...], definir todos os termos e provar todas as proposições.” (PASCAL, 2004, p. 68). No entanto, Pascal se mostra incrédulo em relação a esta possibilidade: “Certamente este método seria belo, mas é absolutamente impossível: pois é evidente que os primeiros termos que quiséssemos definir superariam outros que os precedessem; e assim fica claro que nunca chegaríamos aos primeiros.” (*Ibid*, p. 71). O fracasso da realização efetiva desse método seria esperado porque “[...] existem palavras impossíveis de serem definidas [...]” (*Ibid*, p. 74), já que “não é possível tentar definir o ser sem cair nesse absurdo: pois não é possível definir uma palavra sem começar por esta: é, quer esteja ela expressa ou subentendida. Portanto, para definir o ser, seria preciso dizer é, e assim empregar o termo definido na definição.” (*Id*). Mas, o insucesso desse método nas investigações

filosófico-científicas se deveria, sobretudo, ao caso de chegarmos “[...] necessariamente a palavras primitivas que já não poderiam ser definidas, e a princípios tão claros que já não encontraríamos outros que fossem ainda mais claros para servi-lhes de prova.” (*Ibid*, p. 72). Assim, Pascal reconhece e justifica a incapacidade do pensamento humano em alcançar o método ideal para obter o saber excelente das coisas, de onde conclui que os seres humanos “[...] estão numa impotência natural e imutável para tratar, seja qual for a ciência, numa ordem absolutamente estabelecida.” (*Id*). Ainda que esteja convicto da impotência humana na realização do projeto de um método ideal, Pascal acredita na possibilidade de um método (ordem) real que se aproxime o máximo possível do almejado método perfeito. (Cf. PASCAL, 2004, p. 72).

Pascal reconhece e considera o método geométrico como o método ótimo que melhor se aproxima do método perfeito, porque possui as características necessárias que satisfazem as exigências requeridas, além do que, encontra-se dentro das possibilidades de realização do pensamento humano, pois a geometria não define termos primitivos, nem nomeia princípios que não sejam evidentes por si mesmos, muito menos enuncia teoremas que não possam ser provados. Assim, o sucesso do método geométrico em se aproximar satisfatoriamente do melhor método possível se deve a dois motivos: “definir somente as coisas que precisam de sê-lo e provar as proposições que não são evidentes” (*Ibid*, pp. 79-80). Para Pascal, a geometria conhece “[...] as verdadeiras regras do raciocínio [...]” (PASCAL, 2004, p. 67) porque “[...] detém-se e fundamenta-se no verdadeiro método de conduzir o raciocínio em todas as coisas [...]” (*Id*), sobretudo na demonstração das proposições não evidentes, dado que a geometria “[...] é quase a única das ciências humanas que as produz infalíveis, porque é a única que observa o verdadeiro método, ao passo que todas as outras se encontram, por uma necessidade natural, em uma espécie de confusão que só os geométricos sabem muito conhecer.” (*Ibid*, pp. 67-8). Assim, ao discorrer sobre o caminho seguro para conhecer o melhor método de confirmar a verdade, Pascal não duvida de que a geometria é a ciência “[...] que ensina o verdadeiro método de conduzir a razão” (*Ibid*, p. 120), posto que

13 É o conhecimento associado à intuição.

14 Pascal associava as formas e figuras da geometria às formas e figuras do mundo real.

“[...] só os geômetras chegam a isso, e, fora de sua ciência e do que a imita, não há verdadeiras demonstrações.” (*Id.*).

Nesse caso, não há como deixar de perceber que a concepção que Pascal tem de uma geometria sintética é diferente da concepção euclidiana, dado que Euclides define os termos primitivos de que se servirá para demonstrar suas proposições, e ainda os define por meio de outros termos que não os tinha definido de antemão. Nesse sentido, Pascal faz menção a uma verdadeira geometria sintética como o melhor método para alcançar o saber excelente das coisas. Por pensar assim, Pascal adverte que não se deve achar “[...] estranho que a geometria não possa definir nenhuma das coisas que ela tem por principais objetos [...]” (*Ibid.*, p. 81), pois como a geometria “[...] não está ligada senão às coisas mais simples, [...] a falta de definição é antes uma perfeição do que um defeito, porque não resulta de sua obscuridade, mas ao contrário de sua extrema evidência [...]” (*Ibid.*, pp. 81-2). Ao declarar-se assim, Pascal nos dá a entender que o grande mérito do verdadeiro método geométrico deve ser o de enunciar e declarar termos e princípios extremamente claros e evidentes, porque os verdadeiros fundamentos de uma genuína geometria sintética não devem necessitar de explicação ou comprovação, pois a “[...] falta de prova não é um defeito, mas antes uma perfeição” (*Ibid.*, p. 85), dada a exigência de que os objetos e fundamentos da geometria devem estar “[...] numa extrema clareza natural, que convence a razão com mais força do que o discurso.” (*Id.*). Em vista disso, não podemos deixar de notar ou mencionar a preocupação de Pascal com a questão da definição. Pascal é claro ao explicar que “[...] as definições não são feitas senão para designar as coisas que se nomeiam, e não para mostrar a sua natureza” (*Ibid.*, p. 76), pois a função de uma definição deve ser tão somente a de designar claramente uma coisa, e, desde que sejam dotadas de clareza e evidência, não podem ser contraditas. Também, a clareza e a evidência devem ser requisitos obrigatórios de uma definição para que se possa substituir mentalmente o definido pela definição toda vez que se fale da coisa nomeada. Assim, no entender de Pascal, uma genuína definição geométrica é aquela palavra que nomeia ou designa as coisas com clareza e em termos perfeitamente

conhecidos. (Cf. PASCAL, 2004, pp. 69-71). Por conseguinte, um autêntico método geométrico deve se servir de definições cujos principais propósitos devam ser “[...] esclarecer e abreviar o discurso, exprimindo, só pelo nome que se impõe, o que não se poderia dizer senão com vários termos; de modo que o nome exposto fique desprovido de qualquer outro sentido, [...] a não ser aquele a que passa a ser destinado unicamente.” (PASCAL, 2004, p. 69).

No escrito *Da arte de persuadir*, Pascal nos faz saber que o melhor método também é aquele que torna convincentes todas as verdades alcançadas; todas as nossas demonstrações, pois “[...] a arte de persuadir consiste [...] na de convencer [...]” (*Ibid.*, p. 106), de modo que a geometria (ou a arte geométrica) satisfaz isso. Pascal está certo de que a arte geométrica é bastante persuasiva porque demonstra suas verdades a partir de princípios firmes e certos. (Cf. PASCAL, 2004, pp. 108-9). Assim, o melhor método deve nos convencer de que o que afirmamos sobre algo é verdadeiro, de modo que, para tanto, só precisamos tomar o cuidado de partir de fundamentos sólidos e indubitáveis para corroborar nossas declarações. No entanto, Pascal exige que uma legítima arte de persuadir deva satisfazer necessariamente algumas normas: “[...] consiste em três partes essenciais: definir os termos dos quais devemos nos servir por definições claras; propor princípios ou axiomas evidentes para provar a coisa em questão; e sempre substituir mentalmente, na demonstração, o definido pela definição.” (PASCAL, 2004, p. 109). Em suma, todas as regras requeridas devem conter “[...] tudo aquilo que é necessário para a perfeição das definições, dos axiomas e das demonstrações, e, por conseguinte, do método inteiro das provas geométricas da arte de persuadir.” (*Ibid.*, p. 111). Se bem notarmos, todas estas regras são intrínsecas à estrutura dedutiva do método geométrico, de onde se conclui que, na concepção de Pascal, a geometria é uma genuína arte de persuadir.

As regras referentes às definições são iguais àquelas já apresentadas anteriormente: definir coisas tão conhecidas por si mesmas e perfeitamente claras, de modo que jamais dependam de outros termos para serem compreendidas. Pascal também inclui os axiomas na discussão e os destaca como princípios, conferindo-lhes a mesma relevância e atributos das definições. Assim, as

regras referentes aos axiomas estabelecem que estes devem ser perfeitamente claros e evidentes de modo a não gerarem questionamentos quanto ao conteúdo dos seus enunciados. Por último vêm as regras referentes às demonstrações, que estipulam que aquelas proposições que não são autoevidentes devem ser comprovadas através de definições e axiomas firmes e certos, tomando-se o cuidado de substituir mentalmente as coisas definidas por suas definições para se evitar equívocos. (Cf. PASCAL, 2004, pp. 111-13). A conclusão de Pascal não é outra senão a de que estas são as regras que devem ser seguidas e observadas para a excelência da arte de persuadir, pois “[...] constituem tudo que há de necessário para tornar as provas convincentes, imutáveis e, em suma, geométricas.” (PASCAL, 2004, p. 114). Na introdução de *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*, Pascal faz uma brevíssima menção à ordem analítica e indica de maneira bastante breve as diferenças entre a síntese e a análise. Conforme Pascal, a análise é o que a geometria denomina de “a arte de descobrir as verdades desconhecidas”, e por isso nos servimos dela para buscar ou descobrir aquelas verdades que ainda ignoramos, ao passo que a síntese é a arte de demonstrarmos perfeitamente aquelas verdades que já conhecemos ou possuímos, como também é a arte de melhor discernirmos a verdade, isto é, decidir quanto à sua veracidade ou falsidade. Assim, Pascal entende a geometria como uma junção entre síntese e análise, mesmo apontando claramente as diferenças entre ambas. Nesse aspecto, Pascal concorda com Descartes e com Hobbes em relação à consideração da análise como um método de descoberta, e concorda tão somente com Hobbes em relação à consideração da síntese como o melhor método de demonstração, tendo em vista que Descartes considera a síntese apenas como um método de exposição e delega tão somente à análise a maneira ótima de demonstrar e descobrir verdades.

Portanto, ao identificar o método geométrico como aquele que melhor se assemelha ao método ideal do saber, e, sobretudo, ao considerar a geometria euclidiana como a autêntica arte de persuadir, Pascal torna evidente a forte influência do método geométrico sobre seu pensamento. Ao meditar e discorrer sobre o método geométrico, Pascal não o faz de maneira a seguir e concordar plenamente com Euclides,

mas apenas trata de definições, axiomas e demonstrações (teoremas), e não discute os postulados, tampouco os menciona. Além do mais, Pascal se diferencia notadamente de Euclides ao propor que verdadeiras definições e verdadeiros axiomas não devem ser jamais exprimidos ou explicados por meio de outros termos ou palavras, mas devem ser claros e evidentes por si mesmos. Ao destacar a ordem sintética como a melhor ordem possível para discernir e se convencer da verdade, Pascal deixa claro sua predileção pela geometria euclidiana, melhor dizendo, Pascal entende que a melhor geometria é sintética, pois é a que possui o melhor método de demonstrar.

## **5 CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O MÉTODO GEOMÉTRICO NOS SEISCENTOS**

Nas *Objções segundas*, o padre Mersenne, expressando as opiniões de diversos teólogos e filósofos leitores das *Meditações metafísicas*, solicita que Descartes exponha suas meditações segundo o método dos geométricos. Assim, Mersenne pede que Descartes disponha seu *curto tratado de filosofia primeira* em síntese, solicitando-lhe que adiante algumas definições, postulados e axiomas, e a partir daí retire aquelas conclusões a que chegara nas *Meditações* via análise. A explicação que Mersenne dá para justificar sua solicitação é que a síntese possibilita ao leitor apreender as coisas em *um só golpe de olhar*, isto é, de uma só vez e em um só relance. Mersenne também alega que a análise é um método obscuro e incerto para os Doutos Objetores, porquanto eles não veem clareza e certeza nas demonstrações analíticas. Ademais, Mersenne também observa que os teólogos e filósofos de sua época não estão habituados com a análise, posto que este método é ainda uma novidade para muitos.<sup>15</sup>

Ao solicitar que Descartes exponha suas *Meditações* segundo o método dos geométricos, Mersenne não está a sugerir que Descartes empregue objetos geométricos para demonstrar suas conclusões; nem ainda está a recomendar que Descartes geometrize literalmente sua metafísica. Mersenne está a recomendar que Descartes apenas demonstre suas conclusões conforme o modo de demonstrar dos geométricos,

<sup>15</sup> Cf. *Objções e Respostas, segundas objções*. (Cf. DESCARTES, 1979, pp. 146-9).

isto é, provar suas conclusões a partir de premissas autoevidentes. Assim, por método geométrico, Mersenne e seu Círculo de Doutos compreendiam uma demonstração feita em ordem sintética, isto é, partir de premissas absolutas em direção as suas consequências. De forma genérica, a partir do conselho de Mersenne e dos Doutos Objetoires de Descartes, podemos apontar que o método geométrico, nos Seiscentos, era entendido apenas como o percurso sintético que os geômetras tomavam para operar suas demonstrações matemáticas. Assim, nos Seiscentos, “método” era sinônimo de “ordem”, no sentido de maneira de demonstrar; percurso ou via da demonstração.

O próprio Descartes, ao responder aos seus Objetoires, corrobora este entendimento, declarando que por método geométrico entende duas coisas distintas: a ordem e a maneira de demonstrar. A ordem geométrica consiste em declarar primeiro aquelas coisas indemonstráveis (conhecidas por si mesmas), e em segundo declarar aquelas coisas demonstráveis, isto é, que são provadas só a partir das primeiras. A maneira geométrica de demonstrar é dupla, podendo ser analítica ou sintética. Descartes ainda admite sua crença particular de que os antigos geômetras descobriam as propriedades matemáticas pela análise e só depois empregavam a síntese para expô-las. Por isso mesmo que Descartes denomina a análise de método de descoberta (considerando-a o melhor método por conta disso) e a síntese de método de exposição.

Assim, conforme a solicitação dos Doutos Objetoires de Descartes, e, sobretudo, conforme as opiniões de Descartes, Hobbes e Pascal acerca dos métodos analítico e sintético, depreende-se que o método geométrico nos Seiscentos era tratado e entendido apenas como “ordem geométrica” e/ou “maneira geométrica de demonstrar” no sentido de adotar e empregar o percurso dedutivo sintético do método euclidiano, sem necessariamente empregar objetos geométricos à demonstração.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRANTES, J. O método geométrico euclidiano. **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v. 10, n. 20, pp. 57-68, ag. 2019.
- BERNHARDT, J. Hobbes. In: CHÂTELET, F (Org.). **História da Filosofia: Ideias, Doutrinas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- CHAUÍ, M. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**, v. 1. São Paulo: Companhia das letras, 1999.
- DESANTI, J-T. Galileu e a Nova Concepção da Natureza. In: CHÂTELET, F (Org.). **História da Filosofia: Ideias, Doutrinas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- DESCARTES, R. **Descartes**. São Paulo: Abril Cultural, 2º ed., 1979.
- DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 4º ed., 2009.
- DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 4º ed., 2016.
- DESCARTES, R. **Regras para a orientação do espírito**. São Paulo: Martins Fontes, 3º ed., 2012.
- HOBBS, T. Breve tratado sobre os primeiros princípios. **Scientiae Studia**, São Paulo, v. 4, n. 2, pp. 307-24, 2006.
- HOBBS, T. **Do corpo – Parte I: Cálculo ou lógica**. Campinas, SP: EdUnicamp, 2009.
- HOBBS, T. **Tratado sobre el cuerpo**. Madrid: Trotta, 2000.
- PASCAL, B. **Do espírito geométrico e da arte de persuadir**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- STILLWELL, J. **Mathematics and Its History**. New York: Springer-Verlag, 1989.



# CAUSALIDADE DIVINA E DETERMINAÇÃO HUMANA NA ÉTICA I DE ESPINOSA

JUAREZ LOPES RODRIGUES \*

**A**pós a construção da essência de Deus, que envolveu a afirmação da existência de infinitos atributos constitutivos de sua realidade, a Proposição 16 da Parte I da *Ética* tem o objetivo de deduzir a potência de Deus: “Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito)”. Sob um ponto de vista, o conjunto dessa potência causal forma aquilo que Espinosa denomina de Natureza naturante, que nada mais é do que a ação causal dos infinitos atributos de Deus. Sob outro ponto de vista, a consequência dessa ação divina forma o conjunto da Natureza naturada, que nada mais é do que o conjunto de efeitos dessa ação divina, os quais têm o seu princípio causal através da Natureza naturante. Entretanto, não há passagem de uma Natureza para a outra, pois não existe sob o ponto de vista da natureza divina causalidade transitiva em que o efeito se separaria de sua causa. A proposição 18 explicita claramente que Deus produz os efeitos em si mesmo: “Deus é causa imanente de todas as coisas mas não transitiva”. Sendo assim, qual é então a necessidade dessas duas formulações conceituais: entre a Natureza naturante e a naturada? Conforme Macherey: “Esta aqui [naturada] exprime simplesmente o fato de que os efeitos não podem, por definição, ser concebidos de maneira separada neles mesmos, portanto independentemente de sua causa, que os implica e que se exprime através deles” (MACHEREY, 1997, p. 164). Realmente há entre a Natureza naturante e a naturada copresença recíproca e um completo pertencimento entre ambas. O conceito de naturante nos auxilia apenas a diferenciar o papel dos atributos, já que eles são ao mesmo tempo constituinte ontológico da substância, enquanto constitutivos de sua realidade, e princípio de sua inteligibilidade

enquanto através deles podemos conhecer a substância enquanto substância.<sup>1</sup> Seguindo a emblemática expressão de Gueroult: “Assim, o atributo não é nada outro que uma substância em carne e osso, revelada nisso que constitui sua natureza própria” (GUEROULT, 1968, p. 47).

Como resultado, a Natureza naturante se constitui através da essência e da existência do ser absolutamente infinito e de seus infinitos atributos, todos eternos e imutáveis. A infinidade de coisas em infinitos modos que seguem dessa natureza, isto é, de sua causa eficiente imanente, constituirá a Natureza naturada que nada mais é do que os efeitos da ação eficiente dos atributos da substância. Dada a natureza absoluta e infinita de um atributo, a sua modificação, ou seja, aquilo que segue de sua potência somente, de maneira incondicionada, pode formar uma afecção ou modo infinito imediato. Conforme a Proposição 21: “Tudo que segue da natureza absoluta de algum atributo de Deus deve ter existido sempre e infinito, ou seja, pelo mesmo atributo é eterno e infinito”, tal é o caso destes modos que possibilitarão a sua diferenciação através de uma modificação infinita imediata, como também será o caso daqueles infinitos mediatos. Essa dedução se realizará para cada um dos atributos que exprimem ou explicam a essência da substância. No caso do atributo pensamento, segue dessa potência infinita a ideia de Deus ou o Intelecto infinito (*intellectus*

1 Conforme observa Marilena Chauí: “Que dizem, conjuntamente, a *Korte Verhandeling* e a *Ethica* quando introduzem dois tempos verbais para diferenciar a Natureza? Antes de mais nada, que a confusão entre atributos e substâncias criadas introduz uma pluralidade irracional e que é necessário desvendar o ser atributivo do que se supunha serem substâncias (o pensamento e a extensão); em segundo lugar, que a posição de alguns modos (intelecto e vontade) como atributos da essência divina é a origem da imagem da relação causal transitiva eminente entre Deus e seus efeitos, levando, por seu turno, à imagem da transcendência divina e à separação entre o naturante e o naturado, cindindo a inteireza da Natureza” (CHAUI, 1999, p. 899).

\* Doutor em Filosofia pela UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO.

*infinitum*). No caso do atributo extensão, segue dessa mesma potência infinita o movimento e o repouso (*motus et quies*). Assim, todo modo que existe necessariamente e é infinito deve seguir da natureza absoluta de algum atributo de Deus ou imediatamente, tal como estes, ou mediatamente, isto é, que segue mediante alguma modificação infinita que segue de sua natureza absoluta. Conforme a Proposição 23, estes modos infinitos que seguem da natureza de um atributo, seja imediatamente, seja mediatamente, são submetidos ao mesmo princípio de necessidade e infinitude. No que se refere a estes modos infinitos mediatos, apesar da polêmica de sua interpretação, Espinosa afirma na Carta 64 de sua *Correspondência* que estes modos infinitos constituem “a figura do universo considerado em seu conjunto, se bem que ele varie de uma infinidade de maneiras, permanece sempre o mesmo” (*facies totius universi*).<sup>2</sup> O conjunto dessas Proposições 21 a 23 deduz a passagem da ação de uma modificação para a outra, e conforme observa Marilena Chaui:

---

2 Reunimos três interpretações de grandes comentadores da filosofia espinosana em relação aos modos infinitos mediatos. O importante é percebermos que todas elas mantêm o caráter determinado que segue dessas modificações infinitas. Segundo Pierre Macherey: “Ainda não paramos de nos interrogar sobre as razões pelas quais Espinosa distingue o caso do modo infinito imediato e aquele do modo infinito mediato quando se trata da extensão, mas ele não o faça a propósito do pensamento. Podemos supor que a noção de ‘intelecto infinito’ compreende esses dois casos de figuras. Nada impede de pensar que a fórmula *facies totius universi* vale também para o pensamento e designa uma espécie de universo mental, tal como ele se forma no interior do espaço do pensamento constituído pela ideia de Deus em analogia com o espaço físico submetido às leis do movimento e do repouso, que devem também ter seu equivalente na ordem intelectual das ideias enquanto leis gerais do pensamento” (MACHEREY, 1997, p. 171). Segundo Gueroult: “Consequentemente, o **modo infinito mediato do Pensamento** deve ser o todo das ideias ou almas existentes, se esforçando em existir e em perseverar na sua existência, agindo uns sobre os outros na duração, tudo o que permanece imutável malgrado a mudança incessante de suas partes; em suma, a vontade infinita incluindo a infinidade das vontades finitas. Encontramos aqui, no registro do Pensamento, o correlativo da *facies totius universi* do registro da Extensão. E por essa correspondência se encontra confirmada a conclusão obtida pela via da análise” (GUEROUULT, 1968, p. 318). Segundo Marilena Chaui: “O modo infinito mediato (pois há um único modo infinito mediato para todos os atributos), *facies totius universi*, é a fisionomia do universo inteiro, isto é, a conservação e constância das causas e de suas leis sob a infinita mudança e variação das coisas singulares” (CHAUI, 1999, p. 881).

“Com essas proposições, passamos do que é necessário, infinito e eterno pela essência ao que é necessário, infinito e eterno pela causa” (CHAUI, 1999, p. 879).

O conjunto de proposições que queremos analisar mais cuidadosamente abrange as Proposições 26 a 29, pois elas iniciam o percurso dedutivo dos modos infinitos aos finitos. Elas são dedicadas a explicitar a realidade das coisas particulares ou modos finitos existentes na duração. Esta realidade dos modos singulares espinosanos foi questionada por Hegel já no século XIX, motivando a sua acusação de acosmismo. Por certo, esse talvez seja o maior problema que os intérpretes enfrentam ao abordar a filosofia de Espinosa. Como podemos afirmar a existência de modos exclusivamente no interior de uma única substância indivisível, sem que caiamos num acosmismo?<sup>3</sup> De fato, a existência dos modos não segue de sua natureza, tal como a natureza da substância, pois eles realmente não podem ser *causa de si*. A Proposição 24 explicita esse fato: “A essência das coisas produzidas por Deus não envolve existência”. Ora, apenas um ser que é *causa de si* pode envolver em sua essência a existência, pois elas se implicam reciprocamente. Ora, se as coisas produzidas por Deus não envolvem a existência, não podem ser *causa de si*, isto é, não são substâncias. Em virtude dessa reformulação conceitual, os modos ou coisas particulares (*res particulares*) estão sempre em dependência, tanto para iniciar a sua existência quanto para perseverar nessa existência, de outra coisa que eles, isto é, da substância infinita. A Proposição

---

3 Marilena Chaui soluciona a dificuldade interpretativa de conceber os modos como realidades no seio da substância estabelecida por Hegel, e que já havia sido ressaltada por um amigo contemporâneo de Espinosa: “De fato, as primeiras dificuldades de Tschirnhaus se referem à produção da variedade das mentes humanas pelo atributo pensamento, e as últimas, à dos corpos pelo atributo extensão, mas nos dois casos a dificuldade é a mesma: a imanência dos atributos aos seus modos exigiria que estes e aqueles tivessem as mesmas propriedades ou fossem da mesma natureza. Em outras palavras, seria preciso que *pertencessem* às naturezas de suas modificações. Por isso as respostas de Espinosa a cada uma das dificuldades de seu amigo insistem na distinção ontológica entre atributo e modo cujo fundamento é a distinção entre constituir e pertencer: um atributo constitui a essência de seus modos, mas não pertence à natureza deles, pois ele é em si e concebido por si e eles são em outro e concebidos por meio de outro e por isso estes seguem da potência infinita daquele” (CHAUI, 2016, p. 73).

25 explicita a total dependência do modo: “Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também da essência”. Esta proposição retoma a ideia de que o modo está contido em Deus (*in Deo*) deduzida na Proposição 15: “Tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido”. E retoma também a ideia de que o modo é em outro (*in alio*), instituída pela definição 5: “Por modo entendo afecções da substância, ou seja, isso que é em outro, pelo qual também é concebido”. O corolário desta mesma Proposição 25 a endossa e tem como objetivo uma verdadeira definição das coisas particulares: “As coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada” (MACHEREY, 1997, p. 176). Mas, de que forma os atributos se exprimem de maneira certa e determinada através de seus modos? Ora, os atributos se exprimem determinando a forma como esses modos irão operar (*operari*) na existência. Isso será mais explicitado pelas proposições 26 e 27.

A Proposição 26 inicia a dedução da determinação das existências por Deus: “Uma coisa que é determinada a operar algo, assim foi determinada necessariamente por Deus; e aquela que não é determinada por Deus não pode determinar-se a si própria a operar”. Todavia, Espinosa imediatamente nos alerta no início da demonstração que a determinação não possui qualquer caráter negativo: “Isso, pelo que as coisas são ditas determinadas a operar algo, é necessariamente algo positivo”. Deus é a causa eficiente tanto da essência quanto da existência dos modos, ou seja, a potência de existir e operar das coisas particulares é comunicada por Deus. Sendo assim, percebemos que o termo coagido (*res coacta*) se aplica às coisas singulares porque elas não possuem a determinação da sua existência em sua essência. Com efeito, a operação que as coisas particulares realizam depende da potência de existir comunicada pela substância através de seus atributos. Porém, os modos não são objetos estranhos e meramente manipuláveis pelo exterior por uma potência que lhes seria estranha e os definiria como coisas particulares totalmente passivas. Pelo contrário, a operação é um tipo de atividade própria às coisas finitas, pois somente possui um caráter limitado se a compararmos com a ação livre da substância que

não possui qualquer tipo de constrangimento. Conforme observa Chauí, essa distinção entre agir e operar é fundamental para compreender a diferença entre a liberdade humana e a divina:

A distinção entre *agere* e *operare* funda-se na distinção entre o que é necessário por essência e o que é necessário pela causa, e exatamente por isso, quando se tratar da liberdade do modo finito humano, Espinosa buscará na essência desse modo (em seu *conatus*) o que lhe permite agir segundo sua própria essência e ser causa adequada. (CHAUI, M., *A nervura do real I*, p. 885).

Assim, é através de sua essência, isto é, do *conatus* que o modo finito pode tornar-se causa adequada de suas ações, ter consciência de si, das coisas e de Deus. É esta operação que possibilitará a liberdade do modo finito que será o objeto da Parte V da Ética. A Proposição 27 anuncia o caráter necessário da operatividade dos modos finitos: “Uma coisa que é determinada por Deus a operar algo não pode tornar-se a si própria indeterminada”. Em outras palavras, um modo que é determinado a operar não pode se abster de produzir um efeito determinado, e esta proposição evoca o axioma 3, que explicita a noção de causa determinada (*causa determinata*): “De uma causa determinada dada segue necessariamente um efeito; e, ao contrário, se nenhuma causa determinada for dada é impossível que siga um efeito”. De acordo com o princípio de razão suficiente, não existe nada na natureza que não possua uma causa determinada. Podemos agora compreender a maneira pela qual os modos operam, e por que eles poderão ser considerados como partes da natureza, e conseqüentemente, por que a filosofia de Espinosa é determinista. Conforme observa Macheroy: “O ‘alguma coisa de positivo’ que faz operar cada coisa finita toma assim a forma de uma causa determinada, cuja determinação exprime, de uma maneira certa e determinada, a causalidade absoluta da natureza naturante” (MACHEREY, 1997, p. 178). E como complementa Chauí: “Conclui-se, pois, que uma coisa particular, isto é, uma afecção ou um modo de um atributo de Deus, só opera determinado pela ação de sua causa eficiente” (CHAUI, 1999, p. 886). O que precisamos compreender de uma maneira mais exata para pensar a possibilidade de ação dos modos é o alcance da causa eficiente entre uma determinação e outra e a abrangência

da afirmação “determinado a existir de maneira certa e determinada” (*ad certo modo existendum et operandum determinata*). Isto é, precisamos compreender o alcance da definição 7 da Parte I da *Ética*: “É dita livre essa coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada”. (*determinatur ad existendum, & operandum certâ, ac determinatâ ratione*).”

Entretanto, a causalidade eficiente imanente apresenta dois modelos de causalidade pelos quais os modos estão submetidos. Por um lado, os modos operam pela causalidade linear estabelecida entre os atributos – modificados em modos infinitos e mediatos – e o respectivo modo; esta é a determinação principal (intrínseca). Por outro lado, uma causalidade pontual, transitiva entre os modos, estabelecida através de redes causais no plano da realidade modal constituída de séries infinitas de causas finitas entre a substância e os outros modos externos a ele (extrínseca)<sup>4</sup>. Essa dupla determinação pela qual operam as coisas particulares finitas que constituem a ordem da natureza naturada é estabelecida pela Proposição 28:

Qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar,

4 Esta causalidade imanente pontual e transitiva ocorre através da rede de causas finitas produzidas pelo atributo extensão, ou seja, é a causalidade imanente que ocorre no nível dos corpos. Do ponto de vista da substância há apenas a causalidade eficiente imanente, porém devido a limitação perceptiva dos modos finitos, eles não conseguem apreender a infinidade de causas que operam na duração e produção dos modos finitos. A causalidade eficiente imanente transitiva existe apenas para os modos finitos, Espinosa a nomeia de ordem comum da natureza a partir da Parte II da *Ética*, que nada mais é do que um produto da imaginação que não consegue apreender a ordem necessária da natureza. É importante enfatizarmos que Espinosa concebe a natureza inteira como um único Indivíduo. Conforme observa Matheron, a discórdia e a concórdia entre os elementos ínfimos da natureza produzem as formas que se constituem atrás da relação de proporcionalidade: “Tal é o eterno *Facies Totius Universi* que define a ordem segundo a qual os modos da Extensão se determinam mutuamente a existir e a desaparecer no curso do tempo; consequência eterna do movimento e repouso, ele tem como resultado a eterna conservação desse mesmo movimento e repouso. Assim a totalidade material se produz e se reproduz pela mediação de uma infinidade de conflitos entre suas partes elementares: da discórdia universal nasce a concórdia universal, que rege ela mesma o conjunto das manifestações da discórdia”. (MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, p. 29).

a não ser que seja determinado a existir e operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta causa também não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir e operar por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito.

As coisas particulares finitas não podem ser produzidas pela natureza absoluta dos atributos ou modos infinitos e eternos, pois seriam dessa maneira também infinitas e eternas. Conforme observa Chauí: “É evidente, por conseguinte, que os modos infinitos não são causas dos modos finitos (os modos infinitos imediatos não são causas das essências finitas, nem os modos infinitos mediatos são causas das existências finitas), e sim causas da *determinação* de suas operações” (CHAUI, 1999, p. 889). De fato, as coisas particulares somente podem ser produzidas e determinadas a partir de modificações finitas e também determinadas. Estas modificações finitas também seguem da natureza do atributo, porém enquanto modificado por uma modificação finita. Ao considerarmos a realidade modal sob um ponto de vista do finito, não há nada que seja causa absolutamente, “mas tudo o que opera como causa, em certo aspecto, o faz porque, em outro aspecto, é também determinado como efeito por uma outra causa” (MACHEREY, 1997, p. 180). Portanto, esse sistema complexo constitui aquilo que Espinosa chama de Natureza naturada, todas as coisas são ao mesmo tempo causas e efeitos e todas as coisas finitas submetidas a uma dupla determinação recíproca seguindo uma cadeia causal ao infinito.

Como resultado, Espinosa pode universalizar esse sistema de causalidade na Proposição 29: “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa”. Ao excluir a contingência na Natureza, Espinosa institui um determinismo absoluto que exclui de todos os modos o poder de indeterminação, ou seja, o livre-arbítrio da vontade, que seria independente da potência da causa eficiente divina. Vimos que os modos, tanto infinitos quanto finitos, seguem necessariamente da potência de Deus e são determinados a existir e operar de maneira certa. Sendo assim, se tudo depende de Deus para existir e agir, é impossível, e não contingente,

que se determinem a si próprios. Em razão de sua ontologia, Espinosa chega à conclusão de que o que se opõe à necessidade absoluta da natureza é apenas o impossível e por essa razão não pode existir a contingência.

A Proposição 33 é dedicada a explicitar a impossibilidade da contingência no mundo: “As coisas não puderam ser produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e em nenhuma outra ordem do que aquelas em que foram produzidas”. Espinosa lança a sua ironia na demonstração, pois, se tudo o que existe é determinado por Deus, então, se fosse possível que as coisas tivessem sido determinadas a partir de uma outra ordem, deveríamos admitir a existência de outros deuses. Porém, esse não é o caso, já que a Proposição 14 deduziu a unicidade divina: “Além de Deus nenhuma substância pode ser dada nem concebida”. Vimos que a existência de alguma coisa segue necessariamente ou de sua própria essência e definição ou de uma dada causa eficiente. No caso de Deus, ela segue necessariamente de sua essência, já no caso dos modos, ela segue necessariamente dos atributos de Deus. Sendo assim, o impossível pode ser entendido de duas maneiras: ou porque sua essência ou definição envolve contradição ou porque não é dada nenhuma causa externa determinada a produzir tal coisa. Para Espinosa a contingência existe apenas em razão de um defeito, isto é, da limitação de nosso conhecimento:

Com efeito, uma coisa cuja essência ignoramos envolver contradição, ou da qual sabemos bem que não envolve nenhuma contradição e de cuja existência, contudo, não podemos afirmar nada de certo porque a ordem das causas nos escapa, tal coisa nunca pode ser vista por nós nem como necessária, nem como impossível, e por isso chamamo-la ou contingente ou possível. (ESPINOSA, 2017, EI P33 esc. 1).

A noção de ordem é fundamental para compreendermos a Ética de Espinosa, pois em sua filosofia todas as coisas são produzidas por Deus e seguem necessariamente de sua natureza. Espinosa distinguirá esta ordem concebida pelo intelecto, isto é, a **ordem necessária da natureza** daquela ordem concebida pela imaginação, isto é, a **ordem comum da natureza** (*comuni naturae ordine*), na qual habitam o contingente e o possível. Sendo assim, tudo o que existe é necessário e determinado,

porém esse conhecimento não garante que possamos conhecer o nexos infinito de causas. Por esse motivo, o contingente e o possível somente podem ser pensados imaginativamente, pois não possuem lugar numa filosofia determinista.

A questão que se coloca nesse momento da dedução resume-se no seguinte: poderíamos dizer que há uma incompatibilidade entre o determinismo universal e pensar a ação teleológica no comportamento humano? A filosofia de Espinosa nega ao modo humano qualquer tipo de poder em relação a sua própria determinação? O determinismo absoluto de Espinosa realmente é uma doutrina que reconhece a universalidade do princípio causal, admitindo, dessa forma, o determinismo necessário das ações humanas. Porém, esse alcance universal da necessidade causal que constitui uma ordem racional não possui qualquer tipo de finalidade. Não poderíamos admitir, dessa forma, qualquer formulação em relação a um destino anteriormente produzido pela natureza. Apesar da Natureza ser a ação necessitante que a ordem necessária do mundo exerce sobre cada um dos modos particulares, pois eles são partes dessa natureza, todavia não há uma finalidade que destine o indivíduo a fazer aquilo que ele faz. Para a filosofia de Espinosa não existe “o destino” entendido como predeterminação na Natureza porque não há essências concebidas antes da realidade efetiva das coisas.

Contra a tradição finalista<sup>5</sup>, Espinosa nega que Deus possa conceber a natureza de outra forma. Pois, se fosse de outra forma, Deus possuiria outro intelecto e outra vontade do que os que agora possui, e conseqüentemente, a sua essência deveria ser outra. Em razão de sua suma perfeição, Deus não poderia se comportar de outra maneira, logo, muito menos as coisas produzidas por Deus. Mais absurdo ainda seria

5 Por tradição finalista entendemos a tradição que se inicia em Aristóteles através da sua teoria das quatro causas (material, formal, eficiente e final), na qual ele afirma que a causa final é a razão pela qual a causa eficiente se exerce. Essa tradição se estende até Tomás de Aquino que irá afirmar que a causa formal aristotélica não explica por que os diferentes corpos e suas operações se ordenam num conjunto harmonioso. Para Tomás, Deus não é somente o primeiro motor imóvel como causa final, tal como pensava Aristóteles, mas também como causa eficiente do movimento, pois, além de movê-los, ele é também causa eficiente de todos os seres. Para Tomás a causa final é a causa das causas.

sustentar que Deus age pela liberdade da vontade e que tudo depende do seu consentimento ou aprovação, e assim, afirmar que Deus dirige as suas ações em vista de um fim ou do próprio Bem. Realmente a crítica mais contundente de Espinosa é negar a finalidade na natureza e refutar aqueles que desvendam a sua finalidade: “Pois estes parecem colocar fora de Deus algo de que Deus não depende, e a que, ao operar, Deus presta atenção como a um exemplar, ou a que visa como um certo escopo” (*in operando attendit*) (ESPINOSA, 2017, EI, P33 esc. 2). Ora, como vimos, Deus não opera, ele simplesmente age (*agit*). Pensar de outra maneira seria afirmar que Deus pode estar submetido ao destino e que, novamente, demonstra desconhecimento de sua própria natureza. Ora, segundo Espinosa, se Deus age em vista de um fim, então necessariamente apetece algo de que carece, o que é absurdo. Mas, no caso dos modos, poderíamos falar de destino afirmando que o determinismo os submete a uma fatalidade necessária? Ou esses modos que são determinados a existir e a operar de maneira certa e determinada poderiam se auto-determinar e programar a sua operação visando um determinado escopo, e conseqüentemente, eliminarem a ideia de um destino na natureza?

O longo apêndice do final da Parte I da *Ética* tem como objetivo refutar a ideia de finalidade na natureza.<sup>6</sup> Aqui encontramos a célebre fórmula imanentista do filósofo: “*Deus sive Natura*”. Segundo Espinosa, todos os preconceitos que impedem que os homens possam conceber Deus, ou seja, a Natureza tal como propõe a sua obra devem-se apenas a um único:

6 Conforme observa Christophe Miqueu, o apêndice não seria apenas um desvio acessório para refutar o finalismo, mas possui também outra função: “ele é um desvio para o ponto de partida, a onipresença do finalismo no pensamento humano e um retorno sobre nós mesmos para definitivamente desmascarmos seu caráter ilusório. A revolução ontológica que ele apresenta na primeira parte só se compreende completamente uma vez lido e intelectualmente ‘experimentado’ o apêndice, ou de outra maneira, uma vez revividos interiormente o nascimento e desenvolvimento da errância generalizada dos homens. É somente após ter descoberto a originalidade desse preconceito que se desdobra de maneira sistemática e polui o conjunto dos raciocínios que a verdade geométrica proposta pela *Ética* poderá ser definitivamente fundada. (Miqueu, C., *A aposta do espinosismo ou o fim do finalismo*. In “*O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche*”/André Martins (org.); revisão técnica Danilo Bilate. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 126-7).

De fato, todos os preconceitos que aqui me incumbem de denunciar dependem de um único, a saber, que os homens comumente supõem as coisas naturais agirem, como eles próprios, em vista de um fim; mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse (ESPINOSA, 2017, EI, apêndice).

Espinosa não nega que os homens ajam em vista de um fim (pelo menos no sentido que será definido na Parte IV da *Ética* – a causa eficiente é percebida como final), pois apesar de nascerem ignorantes das causas das coisas, todos possuem o apetite e a consciência de buscar aquilo que lhes é útil. Porém, os homens se imaginam livres porque são conscientes de suas volições e de seus apetites, mas, segundo Espinosa, nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, já que delas são ignorantes.<sup>7</sup> Os homens necessariamente desejam, pois essa é a sua essência, porém apesar de ter consciência de sua tendência para algo, eles desconhecem as causas que os fazem tender para aquilo a que tendem. A ignorância das causas de suas ações e a consciência delas através do desejo desencadeiam duas ilusões em relação aos efeitos do seu comportamento: a liberdade e a ideia de finalidade. Esses dois elementos que são separados do agir transformam-se em entidades autônomas: “o *tender para* dá lugar à ideia de *liberdade*; o *algo* a que se tende, por sua vez, é entronado como *fim*, causa final da própria tendência” (SANTIAGO, 2009, p. 179). O resultado desse processo cognitivo é que os homens anseiam saber as causas finais das coisas e ações realizadas para que possam comparar com os seus fins e avaliar a utilidade delas. Entretanto, ao refletirem sobre os supostos fins da natureza, os homens percebem muitas coisas que servem para a sua utilidade, mas que não foram eles que dispuseram, então julgam que Deus ou os deuses

7 Conforme observa Gleizer, em nenhum momento Espinosa afirma que o comportamento teleológico humano seja ilusório: “Quando Espinosa inicia sua explicação da gênese do prejuízo finalista, tomando como fundamento desta explicação a ignorância que os homens têm das causas das coisas e a consciência do apetite de buscar o que lhes é útil, ele aponta efetivamente para seu enraizamento numa falsa concepção que os homens têm de si, mas não utiliza nenhuma formulação que permita afirmar que o comportamento teleológico humano seja ilusório.” (Gleizer, “*Primeiras considerações sobre o problema da explicação teleológica da ação humana em Espinosa*”, p. 171).

os proveram tendo em vista a recompensa por tal generosidade:

Ademais, como encontram em si e fora de si não poucos meios que em muito levam a conseguir o que lhes é útil, como, por exemplo, olhos para ver, dentes para mastigar, ervas e animais para alimento, sol para alumiar, mar para nutrir peixes, daí sucede considerarem meios para o que lhes é útil todas as coisas naturais. E como sabem esses meios terem sido achados e não providos por eles, tiveram causa para crer em algum outro ser que proveu aqueles meios para o uso deles (ESPINOSA, 2017, EI, apêndice).

Porém, Espinosa julga que não precisa de muito esforço para provar que a natureza não tem nenhum fim prefixado e que todas as causas finais que os homens atribuem à natureza são apenas invenções humanas. Por esse motivo, convoca o leitor ao exame da razão (*ad examen rationis vocare*), isto é, abandonar os preconceitos que nascem de sua maneira ingênua de perceber a realidade. O maior problema dessa doutrina da finalidade é justamente a inversão que ela efetua na ordem da natureza, pois aquilo que é causa torna-se efeito, o anterior torna-se posterior, o mais perfeito torna-se menos perfeito e vice-versa. Vimos que a partir da Proposição 16 tudo o que segue da Natureza se produz de maneira necessária e com suprema perfeição. Sendo assim, afirmar que tudo o que é produzido seja efeito de uma vontade livre divina é admitir a possibilidade de tudo ser diferente do que é através de uma projeção antropomórfica. Essa inversão realizada na natureza pela ideia de finalidade nos leva a pensar que a causa, isto é, a necessidade natural, seja o efeito. E também que o efeito, isto é, a vontade, seja a causa pela qual Deus age para realizar um projeto do qual ele ainda está privado. Com efeito, os homens que criam um fim para a natureza não cessarão de interrogar pelas causas das causas, e inevitavelmente, se refugiarão na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorância (*ignorantiae asylum*). Espinosa formula um exemplo:

[...] se uma pedra cair de um telhado sobre a cabeça de alguém e o matar, demonstrarão do seguinte modo que a pedra caiu para matar esse homem: de fato, se não caiu com este fim e pelo querer de Deus, como é que tantas circunstâncias (pois amiúde muitas concorrem simultaneamente) puderam concorrer por acaso? Responderá talvez que isso ocorreu porque soprou um vento e o homem fazia seu

caminho por ali. Insistirão, porém: por que o vento soprou naquele momento? por que o homem fazia o caminho por ali naquele mesmo momento? Se, ainda uma vez, respondestes que o vento se levantou na ocasião porque, na véspera, quando o tempo ainda estava calmo, o mar começara a agitar-se, e porque o homem fora convidado por um amigo, insistirão novamente, porquanto o perguntar nunca finda: por que o mar se agitara? por que o homem fora convidado naquela ocasião? E assim, mais e mais, não cessarão de interrogar pelas causas das causas, até que te refugies na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorância (ESPINOSA, 2017, EI, apêndice).

Assim, a incompreensibilidade da verdadeira ordem da natureza nos conduz à vontade de Deus sempre que não possamos explicar um evento. Devido à infinidade de causas contingentes e possíveis que podem ser especuladas no ocorrido, inevitavelmente a investigação resulta na incapacidade de explicarmos o fato. O recurso à vontade divina também serve de refúgio aos teólogos que proclamam a ininteligibilidade da causalidade divina, transformando-a em fonte de todas as superstições. Por esse motivo Espinosa critica veementemente a ideia do Intelecto criador de Deus, a qual dissocia Deus e o homem (*magnum obstaculum scientiae*). Portanto, ao cindir a identidade originária entre Deus e a Natureza, a maioria dos homens dividem os papéis da ficção à qual estão submetidos: “Deus é o poder criador, o homem a finalidade de seu poder, e a natureza o meio desse poder” (MIQUEU, 2009, 129). A imaginação, através do finalismo, transforma Deus no monarca absoluto do universo, o qual coloca todos os meios naturais a serviço dos fins humanos. Sendo assim, a convergência de causas que envolveu a morte do passante é interpretada através dos fins divinos e é entendida como um destino fatal. Portanto, através da ideia de destino, os homens pensam numa necessidade desconhecida que rege as suas vidas. Vemos que ao antropomorfizar a imagem de Deus os homens pensam num fatalismo mais cego do que o próprio determinismo defendido por Espinosa.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

CHAUI, M. de S. (2016) **A nervura do real II: Imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das letras.

ESPINOSA, B. (2015) **Ética**. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

ESPINOSA, B. (2010) **Correspondance**. Traduction, présentation, notes, dossier, bibliographie et chronologie par Maxime Rovere. Paris: GF Flammarion.

GUEROULT, M. (1968) **Spinoza : Dieu**, vol. 1, Paris: Aubier-Montaigne.

MACHEREY, P. (1997) **Introduction à l'Éthique de Spinoza**. La première partie. Paris: PUF.

MATHERON, A. (1988) **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Les Éditions de Minuit.

GLEISER, M.A. (2006) **Primeiras considerações sobre o problema da explicação teleológica da ação humana em Espinosa**. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 16, n. 1, p. 163-198, jan.-jun.

MARTINS, A., (org.) (2009) **O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche; revisão técnica Danilo Bilate**. São Paulo: WMF Martins Fontes.



# ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DA METAFÍSICA PRESENTE NA ÉTICA DEMONSTRADA À MANEIRA DOS GEÔMETRAS DE BARUCH SPINOZA

MAICON MARTTA \*

## INTRODUÇÃO

Spinoza representa um dos mais ilustres filósofos do séc. XVII e um dos mais amados da história da filosofia. Suas ideias serviram de fundamento ou mesmo de inspiração para o desenvolvimento de grandes sistemas filosóficos, em especial daqueles desenvolvidos nos séculos XIX e XX, com nomes como Hegel, Fichte, Schelling, Nietzsche, Henri Bergson, Russell, Delbos e Deleuze, por exemplo, e ainda grandes nomes da literatura como Gustave Flaubert, Jorge Luis Borges, Aldous Huxley etc. Não obstante, a sua filosofia ainda está sendo redescoberta, assim como a potencialidade de suas contribuições no campo da política, da ética e, como não poderia ser diferente, da metafísica.

Sua obra *magna*, *Ethica ordine geométrico demonstrata*, nesta perspectiva, representa uma das obras mais complexas da filosofia, mas também, como salienta Bertrand Russell (1969) um dos mais belos sistemas metafísicos da história do pensamento ocidental.

Spinoza partiu de Deus para chegar ao conhecimento do homem e a sua aspiração à felicidade que constitui o objeto último do seu pensamento. Não é por menos que o primeiro livro da *Ética* inicia falando sobre Deus, uma vez que é este conceito que dá sustentação para o desenvolvimento de todo o seu pensamento. Spinoza, portanto, faz justamente o contrário do que faz Descartes e a tradição filosófica que remonta a escolástica, que parte do homem para chegar ao conhecimento de Deus.

Os estudos feitos por Spinoza, tanto dos pensadores judeus quanto dos filósofos gentios, suscitaram questões que a sua filosofia esforçou-se para responder. Entre estas questões se destacam duas: a) em que espécie de mundo vivemos? E, b) por que vivemos? Ao tentar

responder estas questões, o filósofo holandês se pôs a examinar a estrutura do mundo, a natureza de Deus e a vida do homem, o que remete à ontologia, metafísica, antropologia e, evidentemente, à ética.

As duas questões subentendidas no sistema filosófico de Spinoza estão estritamente entrelaçadas, e a investigação delas levam imediatamente ao âmbito da metafísica. Sendo assim, a metafísica deve ser entendida aqui como o pensamento elevado até sua última instância encontrando uma essência substancial no esquema da realidade.

Levando isso em consideração, o objetivo deste trabalho é investigar os elementos metafísicos presentes na obra *magna* de Baruch Spinoza, elementos estes fundamentais para a compreensão de todo o seu arcabouço filosófico.

## 1 A LUTA CONTRA A SUPERSTIÇÃO

A rígida estrutura metafísica de Spinoza, não seria possível se não existisse a superstição. Superstição, como escreve Marilena Chauí (2005, p. 10) é uma paixão negativa da imaginação que, impotente para compreender as leis necessárias do universo, oscila entre o medo dos males e a esperança dos bens. Spinoza parte da crítica à superstição para estruturar sua metafísica, estrutura essa que começa com a ideia de Deus.

Nietzsche, na terceira dissertação de sua *Genealogia da Moral* diz que o filósofo apodera-se de atitudes ascéticas como, humildade, pobreza, castidade, para delas se servir com fins totalmente particulares, inauditos, muito pouco ascéticos na verdade (Cf. NIETZSCHE, parte III, 2004). Nisto, segundo ele, consiste a vida do filósofo em contraponto à vida do asceta religioso. Nesse contexto, não há espaço para uma “outra vida”, ou um “outro mundo”, “outro reino”. Aí é que reside a singularidade do filósofo. Os ideais ascéticos não aparecem como máscaras

\* Professor de Filosofia no *Campus* Corumbá do INSTITUTO FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL - IFMS.

morais que servem de elo entre a religião e uma “vida além da vida”, mas como efeito da própria vida, da própria filosofia.

Destarte, a vida se torna absolutamente rica quando se conquista o pensamento sem se subordinar a qualquer outro instinto. A isso Spinoza chama de Natureza: uma vida que não se vive a partir da necessidade, em função de meios e fins, mas a partir de uma produção, duma produtividade, duma força, em função das causas e dos efeitos, como escreve Deleuze (1981, p. 9). Nisto consiste, como afirma Spinoza (2004), a união da mente com a natureza inteira e a verdadeira liberdade; no que confere ao apelo que o filósofo investe contra as riquezas, os prazeres e as honras.

Ao fazer essas conjecturas, Spinoza passou a ver a religião como uma forma refinada de superstição e a partir daí passou a combatê-la. A filosofia de Spinoza, como escreveu com propriedade Marilena Chauí (2005), é uma crítica à superstição em todas as suas formas; religiosa, política e filosófica. Essa crítica leva Spinoza a escrever a maior parte de suas obras, das quais de destacam: *O tractatus Theologico-politicus*, *Tractatus de intellectus emendatione* e a *Ethica ordine geométrico demonstrata*.

Importante observar que todas as obras escritas por Spinoza encontram sua culminância na *Ética*. O *Tratado Teológico-político* não é diferente. A crítica à superstição levantada pelo autor nesse livro é completada no primeiro livro da *Ética* demonstrada à maneira dos geômetras.

A título de informação, o *Tractatus theologico-politicus* foi publicado em 1670 sem o Nome do autor e com falso nome do editor. Spinoza só publicou duas obras em vida, esta, e *Os Princípios da Filosofia Cartesiana* de 1663, que traz em anexo a obra *Cogitata Metafísica (Pensamentos Metafísicos)*, que apresenta importantes considerações sobre Deus que foram amadurecidas na *Ética*.

O tema principal do *Tratado Teológico-político*, como já sugere o título, é a política e a teologia. Nele apresenta-se uma defesa da liberdade de pensamento e uma justificação para a democracia. Sem atribuir atenção especial, o que na visão de Spinoza seria dar crédito a superstição, o autor analisa a bíblia do ponto de vista da crítica histórica, desenvolvendo um método natural de interpretação.

Graças a essa leitura racional, não há necessidade de atribuir à bíblia luzes sobrenaturais. Segundo escreve Spinoza, a linguagem da bíblia é alegórica, não só pelas metáforas hiperbólicas contidas em seu conteúdo, mas também pelo fato de que os profetas e apóstolos eram obrigados a adaptar-se à capacidade e predisposição da mentalidade popular para transmitir sua doutrina e despertar a imaginação. Dessa forma, o autor da *Ética*, mostra como a teologia era usada para manter o poder político exercido pelos sacerdotes e profetas. Diante disso, Spinoza começa sua luta contra a superstição.

No prefácio do *Tratado Teológico-político*, o autor escreve que “se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição” (SPINOZA, 2003, p. 5). Isso quer dizer que se o homem tivesse certeza de estar seguro em todas as circunstâncias, não seria preciso se apegar às superstições. Mas o homem dificilmente se sente seguro em relação à sua própria existência, o que o leva a oscilar entre a esperança e o medo. E assim, nas palavras de Spinoza, “estão sempre prontos a acreditar seja no que for” (SPINOZA, 2003, p. 5). Ainda no prefácio do *Tratado Teológico-político* Spinoza escreve que se os homens

[...] têm dúvidas, deixam-se levar com a maior das facilidades para aqui ou para ali; se hesitam, sobressaltados pela esperança e pelo medo simultaneamente, ainda é pior, porém se estão confiantes, ficam logo inchados de orgulho e presunção. [...] Todavia, se estão na adversidade, já não sabe por aonde se virar, suplicam o conselho de quem quer seja e não há nada que se lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou inútil, que eles não sigam. (SPINOZA, 2003, p. 5).

Dessa forma, a superstição se apresenta ao homem, que sem estar preparado se vê inclinado em direção a ela. É nesse sentido que Spinoza propõe uma correção no intelecto, uma vez que as aspirações do homem se dirigem para o que o autor chama de faltos bens.

Quando o filósofo escreve o *Tractatus de intellectus emendatione*, ele não se limita apenas à questão do conhecimento, essa correção, ou emenda do intelecto, se refere também à barreira posta pelos diferentes tipos de superstições.

Na visão do filósofo holandês, a superstição não permite alcançar a união da mente com a natureza inteira, que se baseia no conhecimento do Ser Perfeito, isto é, Deus.

Levando em consideração o que foi exposto, cabe uma pergunta: O que origina a superstição? Spinoza responde categoricamente que é o medo. Nas palavras do autor, “o medo é que origina, conserva e alimenta a superstição” (SPINOZA, 2003, p. 6).

No *Tratado Teológico-político*, o autor deixa claro o papel desse medo na tarefa dos grandes profetas em transmitir sua doutrina, mantendo assim junto da teologia o poder político e a liderança do povo. Atacando o fundamento essencial da teologia, o filósofo holandês, acaba fundando de forma simultânea um novo saber da história e, conseqüentemente, uma teoria política diferenciada. Assim, em concordância com Thomas Hobbes (Cf. HOBBS, 2005), Spinoza faz uma crítica à teologia em especial quando esta estende seu poder para fora de seus domínios, ou seja, ao Estado. Dessa forma, o filósofo separa Estado (Política) da fé (teologia), colocando-os em terrenos distintos, o que por sua vez exige uma análise distinta. Assim, enquanto a razão visa a verdade<sup>1</sup>, a fé visa a piedade pela obediência e pela submissão. Ao fazer essa crítica, Spinoza defende a liberdade de pensamento, indo contra a intolerância dogmática do pensamento religioso do qual ele mesmo acabou sendo vítima<sup>2</sup>.

1 Spinoza, em seu século, demonstra uma nova concepção de verdade. Nos escolásticos e nos modernos anteriores a Spinoza, a verdade era concebida como adequação do intelecto com a coisa dada ao conhecimento. Sendo assim, essa adequação implica uma exterioridade entre a ideia e aquilo de que ela é ideia (*ente real e ente da razão*, na linguagem do filósofo – Cf. *Pensamentos Metafísicos*, 2005), sendo necessária uma garantia para a verdade. Por exemplo, em Descartes essa garantia é Deus, nos filósofos empiristas é a experiência; mas tanto num caso como no outro, essa garantia se mostra externa à verdade. Para Spinoza isso não ocorre. A verdade, como o autor expõe no *Tratado da Correção do Intelecto*, é imanente ao próprio conhecimento, ou seja, a verdade vem de dentro sem necessitar garantias externas. Assim, segundo Spinoza, conhecer adequadamente uma coisa é conhecer seu modo de produção, sua causa, em suma, sua essência. Cf. *Tratado da correção do Intelecto*, 2004 e CHAUI, Marilena, in. *Espinosa – Os pensadores*, 2005.

2 Spinoza foi excomungado pelas autoridades judaicas no dia 27 de julho de 1656, um ano após a morte de seu pai.

## 2 O DEUS DE SPINOZA

Ao confrontar a superstição em suas manifestações Spinoza encontrou adversários em sua comunidade, o que o levou à excomunhão. Em grande parte, essa se deu sob a acusação de ateísmo por parte da comunidade judaica. Em outras palavras, sua crítica contra a superstição resultou em acusação de ateísmo que se intensificaram quando o pensador holandês expõe sua concepção de Deus. Marilena Chauí fala com propriedade quando diz que, no caso de Spinoza, “ateu é menos uma designação religiosa do que política e refere-se ao homem que concebe Deus contra a concepção tradicional e, portanto, abala o edifício da religião e do Estado que se sustenta nela” (CHAUI, 2005, p. 11).

Nesse sentido, a superstição cria a ideia de uma natureza caprichosa na qual o homem não passa de um ser manipulável por Deus. Spinoza se opõe a essa ideia e a esse Deus projetado pela superstição. Para Spinoza, Deus não é um ser colérico ao qual se deve prestar culto para que seja sempre benéfico e piedoso e para que se atendam as preces dos homens. O Deus de Spinoza não fica julgando sentado em um trono celestial, tampouco é um ser bondoso e caridoso que perdoa os pecados mais abomináveis dos homens.

Traduzindo a concepção de Spinoza, conceber Deus como *persona* é dar crédito à superstição. Essa credibilidade se sustenta na projeção de um Deus que é transcendente do mundo. Um Deus que assim se apresenta é impossível de se conhecer e sendo assim, impossível de se realizar uma união com ele. Ora, isso é exatamente o oposto do que propõe Spinoza quando no *Tratado da correção do Intelecto* se refere à união da mente com a natureza inteira, que nada mais é do que o conhecimento Ser Perfeito, ou seja, de Deus.

Nesta perspectiva, é necessário demonstrar uma ideia de Deus que possa ser conhecida, que seja a causa de todas as coisas. Sendo assim, Spinoza concede Deus diferentemente da tradição. Para ele, Deus é a causa racional produtora e conservadora de todas as coisas, segundo leis que o homem pode conhecer de forma plena.

Na *Ética*, o autor o define da seguinte maneira: “Por Deus entendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos em que cada um exprime uma essência eterna e infinita” (SPINOZA, 1954, p. 310).

Para compreender esta definição temos que ter em mente a concepção de mundo de Spinoza. O mundo, pelas observações de Spinoza, é infinito e eterno, ou seja, não tem princípio nem fim no tempo e nem no espaço. Se o mundo tivesse um “princípio” e num exercício mental alguém se projetasse até esse “princípio”, o que esse alguém veria? O nada. Mas o nada é inconcebível para Spinoza. Seguindo a tradição grega de Parmênides, que inspirou todo o racionalismo posterior a ele, nada pode surgir do nada. Por essa razão o filósofo chega à conclusão de que o mundo é infinito. E se o nada é inconcebível no espaço é coerente pensar também que o é no tempo, desse modo além de infinito o mundo também é eterno.

A esta infinidade e eternidade do mundo, o mundo em sua totalidade, Spinoza chama de *Substância*, e assim ele a define na *Ethica ordine Geometrico demonstrata*: “Por substância entendo o que existe por si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa da qual deva ser formado” (SPINOZA, 1954, p. 310).

Com essa definição de mundo como Substância infinita e eterna, Spinoza se encontra com um dos principais dogmas da religião: o da criação do mundo. Sendo o mundo uma substância infinita e eterna, significa dizer que o mundo não foi criado, assim como é abolida a ideia de um possível “juízo final” presente nas diversas escatologias pregadas pelas religiões.

Não obstante, para que se possa ter uma ideia mais clara do Deus e da Substância desenvolvida por Spinoza, é necessário ainda ter em mente outra definição dada pelo filósofo em sua *Ética*: a definição de *Causa de si*. Sendo assim, Spinoza a define da seguinte forma: “Por causa de si entendo aquilo em que a essência envolve a existência; ou em outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”. (SPINOZA, 1954, p. 309).

Ao se analisar estas três definições se concluem que tanto a definição de Substância, quanto a de Causa de si estão subentendidas na definição de Deus. Percebe-se assim, que a definição que abre o livro da *Ética* fixa uma condição prévia para a inteligibilidade da definição de Substância e que ambas se completam na definição de Deus.

O leitor atento perceberá que a linguagem que Spinoza utiliza é uma variação do cartesianismo.

Deve-se lembrar de que Descartes define a substância como a “concepção de uma coisa que existe e se explica por si mesma” (DESCARTES, 2005, p. 27). O filósofo francês Henri Bergson (1859-1941) disse na virada do século XIX, que se Spinoza tivesse surgido antes de Descartes, provavelmente não teria escrito as coisas que escreveu, mas mesmo assim teríamos um espinozismo, o que ilustra a intensidade do pensamento de Spinoza, e, ao mesmo tempo, a importância e a influência do pensamento de Descartes na construção do seu sistema filosófico. (Cf. RIZK, 2006).

Descartes, ao definir Substância, salienta que ela representa, por se constituir em algo que existe e se explica a si mesma, o princípio de explicação de um domínio de coisas ou modos (RIZK, 2006, p. 27). Assim, ao construir as VII definições iniciais da *Ética*, modificando noções tomadas da filosofia de Descartes, Spinoza apresenta a imanência de Deus. Nesse ponto, o autor identifica a Substância com Natureza e com Deus.

## 2.1 SUBSTÂNCIA, ATRIBUTO E MODOS

Ao se analisar a obra de Spinoza se pode perceber a imposição do seu tempo. O seu pensamento essencialmente moderno, para se fazer entender, era obrigado a expressar-se em termos escolásticos que por sua vez remontam ao aristotelismo. Este é o caso do conceito de substância.

Substância (do grego *ousia* e do latim *substantia*) teve dois significados fundamentais, sendo que o primeiro corresponde a uma estrutura necessária, e o segundo a uma conexão constante. Este último pertence ao empirismo, enquanto o primeiro corresponde à metafísica tradicional (Cf. ABBAGNANO, 2000, p. 925). Interessa aqui, no entanto, apenas o primeiro significado, que se refere à metafísica tradicional cujo conceito encontra-se exposto na *Metafísica* de Aristóteles.

Aristóteles, ao formular a sua teoria do conhecimento, parte de uma explicação de como o sujeito pode partir de dados sensíveis que lhe mostram sempre o individual e o concreto para chegar às formulações científicas, que são verdadeiramente científicas na medida em que são necessárias e universais. (Cf. ARISTÓTELES, 2004).

O universal seria o resultado de uma atividade intelectual, que surge no intelecto sob a

forma de um conceito. Os conceitos reproduziriam não formas ou ideias que transcendem ao mundo físico (como em Platão), mas a estrutura inerente aos próprios objetos. Destarte, em Aristóteles, as ciências voltadas para o mundo físico seriam justificadas pela especulação metafísica. Desta maneira, a metafísica se apresenta como garantia de que os conceitos não são meras convenções do espírito humano e de que a lógica – que é o instrumento que permite a utilização científica desses conceitos – estaria fundamentada na realidade, sobre a qual ela pode legitimamente operar. (Cf. ARISTÓTELES, 2004).

Dessa forma, como estabelece Aristóteles, o “ser” se mostra de várias maneiras. O estagirita substitui a concepção unívoca de “ser”, que o concebe de modo único e absoluto (o que acaba impedindo, na visão do autor, a compreensão racional do movimento e da multiplicidade) pela concepção analógica: o ser seria análogo, ou seja, dotado de diferentes sentidos, como assevera Marías (1956). Assim, qualquer termo que designa algo que é, designa uma *substância* (um ser), ou um acidente (um modo de ser). Na obra aristotélica a *Substância* apresenta-se como “o que é necessariamente aquilo que é, ou seja, o que existe necessariamente” (ABBAGNANO, 2000, p. 925), ou em outras palavras, como essência da coisa. Escreve Aristóteles:

Toda a essência parece significar o que alguma coisa é. E quanto às essências primárias, é verdade indubitável que significam o que alguma coisa é [3]. Quanto às essências secundárias, sim, parece, pela forma do seu enunciado, que também significam o que alguma coisa é [32], mas isto é mera aparência, porque tais expressões denotam antes qual seja a coisa a que se referem; mas se aplicam a um só objecto, como as essências primárias [33]. (ARISTÓTELES, 2004, p. 43).

Esse conceito de *Substância* se repete em Plotino, e na escolástica principalmente em Avicena<sup>3</sup> e, depois, em Tomás de Aquino, que interpreta a *substância* como *quididade* (essência necessária) ao sujeito.

3 Filósofo Persa que viveu entre os anos de 980 a 1037. As obras de Avicena inspiraram o averroísmo e o tomismo. Sabe-se que Spinoza estudou o pensamento de *Ralbag* (Bem Gerson), que por sua vez, escreveu inúmeros comentários sobre as obras de Avicena e Averroes, autores que introduziram o aristotelismo na escolástica e influenciaram a filosofia tomista. Provavelmente é desta vertente que vem a linguagem utilizada por Spinoza.

De forma segura, dois termos de capital importância para o espinozismo derivaram da variação aristotélica feita na Idade Média: *Substância* e *Modo*. Pode-se perceber que *Modo*, no espinozismo, refere-se ao *acidente* (modos de ser) aristotélico. O filósofo holandês faz a seguinte definição de *modo* na *Ética*: “[...] Por modo entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido” (SPINOZA, 1954, p. 310).

Evidencia-se pela definição dada, que *modo* tem o sentido de *acidente*. Desta maneira um *modo* pode ser explicado como uma coisa ou um acontecimento individual, ou seja, qualquer forma ou aspecto especial que a realidade assume transitivamente. Enquadram-se como *modo* todas as coisas existentes como, por exemplo, um homem, um corpo, um pensamento, o grupo a espécie o planeta etc. Tudo isso são formas, *modos* de alguma realidade eterna e invariável que está em volta de tudo.

Essa realidade eterna e invariável, fundamental para a existência dessas formas, ou *modos* é, para Spinoza, a *Substância*. Salienta-se, mais uma vez, que Spinoza retira este termo da filosofia escolástica que remonta o aristotelismo em que *substância* (*ousia*), na sua variação de *enai* (ser) indica essência. Esse é o sentido de *substância* que o filósofo holandês traz em seu sistema filosófico. Assim, *substância*, na sua filosofia quer dizer essência, ser e existência. Em outras palavras, a *substância* é aquilo que é, sempre foi e sempre será. Para Spinoza, *substância* é aquilo que eterna e imutavelmente é e do qual todo o resto tem que ser uma *forma* ou *modo* transitório.

Levando em consideração o período em que viveu Spinoza, e a partir do que foi exposto até o momento, não é de se admirar o fato dele não ter sido compreendido. Ainda mais quando o autor, ao alegar a unidade da *substância*, identifica essa, com Deus e com a Natureza. Spinoza escreveu que “Deus, ou dito de outra forma, a substância que se constitui de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” (SPINOZA, 1954, p. 317).

Assim, ao demonstrar a unidade de *substância*, teve naturalmente que reservar a Deus esta denominação, uma vez que é o ente absolutamente infinito e perfeito. Mas antes de prosseguir, cabe em vista de um melhor

esclarecimento, ressaltar o que o autor entende por atributo.

Esse termo é outra variação da filosofia cartesiana, referente ao que Descartes admitira sobre as duas substâncias de Deus, isto é, o pensamento e a extensão<sup>4</sup>. Atributo é definido da seguinte forma pelo autor da *Ética*: “Por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (SPINOZA, 1954, p. 310).

Percebe-se que atributo não tem sentido lógico de predicado, ou seja, o que se afirma ou nega de um sujeito, mas sim um sentido metafísico, isto é, a determinação de uma propriedade essencial da *substância*. Muitas vezes, pela definição dada pelo autor (não só na *Ética*, mas também no *Breve Tratado* e nos *Pensamentos Metafísicos*), atribui-se identidade às definições de *substância* (def. III) e *atributo* (def. IV). Certamente, essa identidade é atribuída ao fato do *atributo* constituir a essência da *substância*. Isso não passou despercebido aos que conviveram com o filósofo, e quando ele era levado a explicar-se mais categoricamente sobre essa relação (atributo e substância) respondia da seguinte forma:

Entendo por substância aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não envolve o conceito de uma outra coisa. Por atributo entendo a mesma coisa, a não ser que o atributo é dito com relação ao intelecto que atribuiu à substância uma natureza certa [...] (SPINOZA, *Ep. IX*, t.IIm p. 34-5; *G.*, IV, p. 46; *Pens.*; p. 374. *Apud.* DELBOS, 2002, p. 51).

Destarte, o *atributo* não é outra coisa se não a essência de uma *substância* tal como o intelecto a percebe, ou dito em outras palavras, da forma como se compreende a *substância*. Deus, como concebe Spinoza na def. VI, é um ente absolutamente infinito que consta de infinitos *atributos*, mas o filósofo diz que destes infinitos *atributos* só podemos conhecer dois: O *Pensamento* e a *Extensão*. Infinitos *atributos* porque, como escreve Delbos (2004)

[...] sendo em conjunto totalmente idênticos a Deus, os *atributos* não permanecem realmente distintos entre si, cada um podendo ser clara

e distintamente concebido sem recurso aos conceitos que exprimem outros; mas como constituem, apesar de sua distinção, o mesmo ser absolutamente infinito, não podem ser numericamente limitados e tampouco podem ser, numericamente representados (DELBOS, 2004, p. 54).

Assim, desta maneira, Spinoza sugere que Deus possui infinitos *atributos*, dos quais não podemos conhecer, com exceção de dois.

Mas por que se podem conhecer apenas dois dos infinitos *atributos* de Deus? Ao ler Spinoza não se pode se abster desta questão. O autor, em sua correspondências, foi questionado sobre este aspecto, e respondeu da seguinte forma:

A alma humana, sendo a ideia do corpo, pode conhecer só o que envolve a ideia do corpo ou o que pode ser concluído dessa ideia; ademais, todo atributo, sendo concebido por si, não pode ser deduzido de um outro: os atributos, que não o *Pensamento* e a *Extensão*, não podem ser deduzidos do *Pensamento* e da *Extensão* que conhecemos. (SPINOZA, *apud.* DELBOS, 2004, p. 53).

Devemos ter em mente que tanto o corpo como a alma, são modos de ser da *Substância* eterna e única. Dessa forma, não há como conhecer o que está além do corpo, ou dos objetos, ou ainda qualquer modo expresso pela *substância* e nem além da ideia que esses corpos exprimem. Só se consegue perceber o físico e a ideia que o físico exprime, isso porque compartilhamos deste físico, pois também somos *modos*. Assim, os *atributos* exprimem e explicam a essência da *substância*, mas o intelecto limitado do homem percebe apenas dois desses *atributos* (ou modos de explicação) que são o *Pensamento* (a ideia) e a *Extensão* (daquilo que se tem a ideia). Na obra *Pensamentos Metafísicos*, Spinoza utiliza dois termos que expressam bem essa relação: Ente Real e Ente da Razão (Cf. Spinoza, 2005). O ente real seria equivalente a *Extensão*, enquanto o ente de razão seria equivalente ao *Pensamento*.

Dessa forma, os *atributos* são aquilo que nosso intelecto consegue perceber da *substância*. A partir dessa percepção, o intelecto – que não compreende o todo, isto é, todos os infinitos *atributos* de Deus – acaba sendo vítima da superstição que a própria imaginação cria. E assim, o homem confunde a existência de Deus com a sua própria existência, e por isso, imagina Deus como uma espécie de homem, sujeito às

4 Descartes ao admitir em Deus duas *substâncias* distintas, traz novamente a ideia dualista, já encontrada em Platão, de corpo e alma. Na filosofia de Spinoza não há essa separação, não existe dualidade. Alma, na visão de Spinoza, é a ideia do corpo, ou seja, o intelecto. Cf. SPINOZA, Baruch. *O Tratado da correção do intelecto*, 2004.

paixões, sem dar atenção, segundo a concepção de Spinoza, a ideia verdadeira de Deus que está expressa no próprio homem.

## 2.2 NATURA NATURANS E NATURA NATURATA

Spinoza, como já salientado, concebe identidade entre duas de suas definições iniciais: Deus e Substância. Tanto uma como a outra, refere-se a algo que em sua essência envolve a existência, o que remete a primeira definição dada pelo filósofo no início de sua obra: a definição de *Causa de Si*. Tanto Deus, como a Substância infinita e eterna, são concebidos por si mesmos, e suas essências envolvem a existência. Spinoza também concebe a esses termos identidade com um terceiro, que é a *Natureza*.

Salientou-se que todos os acontecimentos individuais, ou coisas que a natureza assume transitoriamente são *modos*, formas de uma realidade invariável e eterna que é a *substância*. Com estas propriedades, Spinoza não podia identificar essa *substância* com mais nada a não ser com Deus. No entanto, o autor da *Ética* também identifica Deus com a *Natureza*, o que o levou a ser acusado de panteísta.

Se dividir o mundo em *Substância* e *Modos* se terá: a) uma ordem eterna das leis e relações invariáveis de um lado; e b) a ordem temporal das coisas sujeitas ao tempo, contingentes e destinadas à morte, do outro lado. Novamente Spinoza retoma termos escolásticos para conceber o mundo sob um duplo aspecto: um como processo ativo e vital, chamado por Spinoza de *Natura Naturans* (Natureza Criadora); e outro como sendo o produto passivo desse processo, chamado por ele de *Natura Naturata*, ou seja, natureza criada. Spinoza nega a identidade da *Natureza* com a *Substância* e com *Deus* no segundo sentido apresentado e a afirma no primeiro. Dessa forma se terá: “*Substância* e *Modos*, a ordem eterna e a ordem temporal, *Natureza* ativa (criadora) e natureza passiva (criada), Deus e o mundo” (DURANT, 1963, p. 54). É aqui que é caracterizada a imanência de Deus na filosofia de Spinoza.

Quando Spinoza se refere a Deus ou *Natureza* (*Dei sive Natura*), está se referindo ao processo ativo e vital, ou seja, a ordem eterna das leis invariáveis. A *Natureza* com a qual Spinoza identifica Deus, não é a das coisas criadas, aquela a qual nós mesmos fazemos parte, mas sim a

*Natura Naturans*, a Natureza criadora. Se Spinoza tivesse substituído o termo *Natureza* por *Força* ou por qualquer outro termo que expressasse algo similar a uma energia criadora, expressaria a mesma ideia e, talvez, deixasse mais claros os próprios conceitos, evitando assim tanta confusão e injustiça. Will Durant escreve que

[...] se Spinoza escrevesse hoje, certamente usaria outros termos para expressar seu pensamento. No lugar de *Substância*, poderia usar *realidade* ou *essência*; no lugar de *Perfeito*, usaria *completo*, e assim o compreenderíamos na atualidade com mais facilidade (DURANT, 1963, p. 54).

Quando Spinoza se expressa em termos como *Natureza*, deve-se ter em mente algo muito maior do que o mundo em que vivemos. Ele se refere ao *Cosmos*, ao *universo*. Na visão de Spinoza, os diversos planetas do sistema solar, as estrelas e os cometas, não passam de *modos* da *Substância* única e eterna. Tudo que é existente são produtos de um processo ativo e vital. Como salienta Durant (1963, p. 55), “a *Natureza Criadora* envolve todos os corpos celestes, mantém as órbitas, sustenta as causas do universo inteiro”. É essa *Natura Naturans* que Spinoza chama de Deus, essa força criadora que se cria e se mantém por si só.

Salienta-se aqui que essa ideia, que germinou das leituras dos teóricos judeus como Hasdai Crescas<sup>5</sup> e culminou nos estudos do quinhentista Giordano Bruno, não eram novas. Essa ideia, com suas particularidades, podem ser percebidas por todo o estoicismo romano e no renascimento, por exemplo, os mesmo termos foram usados, com uma pequena variação por Giordano Bruno, que expõe sua teoria sobre os *infinitos mundos*. Bruno (1979) utiliza os termos *Infinito infinito* (que corresponde a *Natura Naturans*) e o *infinito finito* (que corresponde a *natura naturata*). Tanto Bruno, quanto Spinoza sofreram as consequências de sua ousadia e tanto um quanto outro foram acusados de serem panteístas.

Sobre este prisma, não há como aceitar um *Deus* transcendente ao mundo, uma vez que isso seria separar a *Natura Naturans* da *natura naturata* como duas substâncias distintas, o que é impossível pela própria definição de *substância*.

5 Cf. YTZCHAK, Meir Ben. *Introducción a la filosofía y el pensamiento judío*. 2002 e BRUNO, Giordano, *Infinito Universo e dos Mundos*, 1979.

Em outras palavras, o mundo é constituído por infinitos *atributos* que expressam a essência de Deus. Assim, Deus é a causa imanente de todos os modos de ser da substância. Quando um dos correspondentes de Spinoza levantou objeções à sua concepção impessoal de Deus, ele respondeu da seguinte forma:

[...] Quando dizeis que se não concebo a Deus as ações de ver, ouvir, observar, desejar e outras que tais [...] não sabeis que tipo de Deus é o meu. Consequentemente imagino que acreditais não existir perfeição maior do que o que pode ser explicada pelos atributos acima dados. Isso não me admira; pois acredito que um triângulo, se pudesse falar, diria, de maneira semelhante, que Deus é eminentemente triangular; e um círculo, que a natureza divina é eminentemente circular, e assim, cada um atribuiria suas próprias qualidades a Deus (SPINOZA, *Epístola 60*, apud. Durant, 1963, p. 70).

Levando isso em consideração, cabe algumas considerações sobre o panteísmo em Spinoza e também cabe a pergunta se realmente Spinoza pode ser considerado um panteísta.

### 3 PANENTEÍSMO OU PANENTEÍSMO?

O subtítulo inicia com um questionamento pertinente, afinal o sistema filosófico de Spinoza é panteísta ou panenteísta?

Uma leitura apressada inclina à conclusão de que Spinoza é panteísta, fato que a maioria dos compêndios de filosofia corrobora, mas de fato é? Esta pergunta se justifica ao se analisar todo o sistema metafísico do autor da *Ética*. No entanto, é muito fácil aproximar os seus conceitos ao panteísmo, uma vez que Spinoza atribui identidade a Deus e a Natureza, o que faz a primeira vista parecer ser Natureza e Deus uma única e mesma coisa. Entende-se por panteísmo a doutrina segundo a qual Deus é a natureza, o seja, Deus é tudo e tudo é Deus, *pan* (todo), *teísmo* (Deus). Com essa definição, inclina-se a classificar a filosofia de Spinoza desta maneira. Mas ao se estudar mais profundamente o autor, consegue-se perceber alguns indícios que separam a sua doutrina do panteísmo.

Ao construir um sistema metafísico matematicamente demonstrado, em que é apresentado um Deus imanente ao mundo, Spinoza utiliza uma visão racionalista das questões religiosas. E ao se pensar em imanência é natural se associar a ideia do panteísmo,

uma vez que imanente significa, num sentido mais restrito, o que é permanente num ser. E é exatamente isso que faz Spinoza ao construir o seu sistema, mas acontece que não é Deus que é permanente no mundo, mas o mundo que é permanente em Deus, o que não significa que tudo o que está no mundo seja Deus, conforme prega o panteísmo (Tudo é Deus), mas sim que tudo expressa a essência de Deus, o que remete a uma visão panenteísta.

O panenteísmo difere do panteísmo. Panenteísmo, segundo Boff (2011), deriva do grego *pan* = tudo; em; *theos* = Deus. Dessa forma, o panenteísmo surge como uma síntese entre o *teísmo* e o *panteísmo*, significando que tudo está em Deus e Deus está em tudo. Nesse sentido, panenteísmo significa admitir que tudo o que é, é em Deus e, como ressalta Abbagnano (2000), existe como revelação e realização de Deus. Esse sistema ilustraria com exatidão o sistema filosófico de Spinoza, mas ainda não era conhecido em sua época.

Dito de uma forma simples, o panteísta crê que Deus e o Mundo são a mesma coisa; e o panenteísta, consistiria em admitir que tudo o que existe, existe em Deus como revelação e realização. O termo panenteísta não existia na época de Spinoza, o que pode explicar porque ele não foi utilizado em nenhum de seus escritos. Mesmo assim, em uma de suas cartas ele escreve a respeito:

[...] Tenho a respeito de Deus e Natureza um ponto de vista totalmente diferente daquele que os cristãos posteriores em geral professam, pois sustento que Deus é a causa imanente das coisas e não extrínseca. Digo que Tudo está em Deus; vive e move-se em Deus. E isso eu sustento com o Apóstolo Paulo e talvez com todos os filósofos da antiguidade, apesar de ser de modo diferente do deles. Talvez possa até aventurar-me a dizer que meu ponto de vista é o mesmo que tinham os hebreus de antigamente, se isso puder ser inferido de certas tradições ainda que possam estar grandemente alteradas ou falsificadas. Erram, porém, completamente aqueles que dizem que minha intenção [...] é mostrar que Deus e Natureza, termo este o qual compreende significar uma certa massa de matéria corpórea, são uma mesma coisa. Não tive esta intenção. (SPINOZA, *Epístola 21*, apud DURANT, 1963, p. 65).

O termo panenteísmo foi criado por Krause (1781-1832), e segundo ele, há uma estreita relação entre o mundo e Deus, nenhum desses

termos absorve o outro e nenhum deles se identifica com o outro. Assim, o panenteísmo de Krause se opõe ao panteísmo e nega que o mundo seja Deus, ou que tudo seja divino. Muitos estudiosos da filosofia não aceitam que a filosofia de Spinoza seja considerada panenteísta, uma vez que este termo foi criado e usado pela primeira vez na primeira metade do século XIX, e representaria o ponto de vista do panteísmo clássico.

Não obstante, ao se levar em consideração o trecho supracitado da carta de Spinoza, comprova-se uma aproximação com o que o panenteísmo propõe. Isso se justifica quando se compara os escritos do pensador holandês. A natureza que apresenta certa massa corpórea (conforme cita Spinoza em sua carta) é a natureza das coisas criadas, da *Natura naturata* e não da força criadora da qual, na visão do autor, todas as coisas são oriundas (*Natura Naturans*). Spinoza disse que não teve a intenção de dizer que Deus e a natureza corpórea são a mesma coisa, e o método geométrico empregado por ele é uma prova disso. O filósofo preocupou-se em mostrar matematicamente todos os passos de sua construção metafísica, justamente para poder provar sua tese e fazer-se compreender.

Assim, o termo panenteísmo, mesmo contendo suas críticas, parece expressar de forma mais coerente o pensamento de Spinoza, uma vez que o panteísmo indicaria uma identificação do finito com o infinito, o temporal com o eterno e assim por diante, o que é absurdo pelas definições expostas *more geométrico*, pelo filósofo.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra de Spinoza apresenta um dos mais belos sistemas metafísicos da história do pensamento ocidental. A construção metafísica do pensador holandês consiste em um emaranhado lógico que permite a compreensão dos termos clássicos e escolásticos num tempo em que imperava um conhecimento e uma linguagem predominantemente modernos.

Esse arcabouço lógico de fundamentação metafísica se mostra de extrema relevância para a compreensão da ética proposta por Spinoza. Nesta perspectiva, a metafísica existente no sistema de pensamento do filósofo holandês, tem como objetivo dar a base para o agir moral que, por sua vez, é pautada nos desejos e tem seu fim numa existência que deve ser vivida na esfera do

universal, *sub specie aeternitatis*, e não na esfera do particular, do individual. Esses conceitos só puderam existir por causa da fundamentação metafísica dada por Spinoza, o que denota a sua importância para a compreensão do sistema filosófico do autor.

Tendo isso em vista, este artigo trouxe um esclarecimento sobre os termos utilizados por Spinoza que sustentam a sua fundamentação metafísica. Visto que são estes termos que garantem a continuidade do pensamento do filósofo na maior parte de suas obras. Com isso se explanou sobre as ideias de Substância, modo e atributo trabalhadas pelo filósofo em sua obra *magna*, assim como os conceitos de *Natura naturata* e *Natura Naturans*, que são o ponto de partida para o entendimento de sua definição de Deus. Cabe lembrar que a *Ética* inicia dissertando sobre Deus, o que mostra mais uma vez a relevância da metafísica para a compreensão de sua doutrina ética.

Por fim, foram feitas algumas considerações sobre o panteísmo e sobre o conceito introduzido por Krause no século XIX, o panenteísmo. Salientando-se que o termo panenteísmo poderia ser referido ao sistema de Spinoza e que talvez o autor o utilizasse se tivesse conhecimento dele em seu tempo. Justificou-se também o porquê de muitos teóricos não concordam com o termo bem como as incoerências do panteísmo.

Não obstante, a filosofia de Spinoza se mostrou como uma luta constante contra a superstição, o que pode ser comprovado pela própria fundamentação metafísica do autor e o método *more geométrico* utilizado em sua *Ética*. Essas considerações acerca de seus termos facilitam a compreensão do seu sistema, que pelo rigor matemático integrado em seu conteúdo, por vezes, confunde o leitor.

A obra de Spinoza é rica e densa. Sua ética é um desafio. A metafísica, por sua vez, é a chave para se obter a clara compreensão de suas propostas, não deixando de ser, no entanto, de uma beleza imensurável para o desenvolvimento do pensamento ocidental.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARISTÓTELES. **Categorias**. Tradução: Silvestre Pinheiro Ferreira. Lisboa: Guimarães editores, 2004.

BERSON, Henri. **A Evolução Criadora**. Tradução Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

BOFF, Leonardo. **Experimentar Deus**. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

BRUNO, Giordano. **Infinito Universo e dos Mundos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

CHAUÍ, Marilena. **Espinosa: Uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 2005.

DESCARTES, René. **Meditações**. Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza, Philosophie Pratique**. Paris: Les éditions de minuit, 1981.

DELBOS, Victor. **O Espinosismo**. São Paulo: Discurso, 2002.

DURANT, Will. **A filosofia de Spinoza**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1963.

MARÍAS, Julián. **Idea de la Metafísica**. Buenos Aires: Editorial Columba, 1956.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

RIZK, Hadi. **Compreender Spinoza**. Petrópolis: Vozes, 2006.

RUSSELL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental** – livro terceiro, Filosofia Moderna. São Paulo: Nacional, 1969.

SPINOZA, Baruch. **Ouvres Completes**. Paris: Bibliothèque de la pléiade, Éditions Gallimard, 1954.

SPINOZA, Baruch. **Pensamentos Metafísicos**. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

SPINOZA, Baruch. **Correspondência**. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Tradução: Lívio Xavier. Biblioteca Clássica. São Paulo: Atena, 1957.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Tradução, Introdução e notas de Joaquim de Carvalho. Lisboa: Relógio D'água, 1992.

SPINOZA, Baruch. **Ética demonstrada à maneira dos Geômetras**. Livro III. Tradução de Joaquim Ferreira Gomes. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

SPINOZA, Baruch. **Ética demonstrada à maneira dos Geômetras**. Livro IV. Tradução de Antônio Simões. São Paulo: Nova cultural, 2005.

SPINOZA, Baruch. **Tratado da Correção do Intelecto**. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SPINOZA, Baruch. **Tratado da Reforma da Inteligência**. São Paulo: Nacional, 1966.

SPINOZA, Baruch. **Tratado Teológico-político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

YTZCHAK, Meir Ben. **Introducción a la filosofía y el pensamiento judío**. Valladolid: Ámbito Ediciones, 2002.



## CONVERSANDO COM SPINOZA

ROBERTO LEON PONCZEK \*

Depois de um longo voo do Rio de Janeiro até Amsterdam pernoitei num *hostel* de estudantes à beira do grande canal, onde aluguei um minúsculo quarto, no qual mal cabiam a cama e uma cadeira, menor até dos que Van Gogh pintava; a janela era uma escotilha de navio que só abria alguns centímetros para fora, dando vista para um pátio interno, onde jovens jogavam videogames. No dia seguinte, pela manhã, já refeito do longo voo, mas ainda “comfuso” horário, depois de atravessar de balsa o canal que separa o bairro Noord do resto de Amsterdam, caminhei para a estação de trem e embarquei para uma jornada até Leyden, passando pelas cultivadas planícies baixas da Holanda, da janela vi seus famosos campos de girassóis que acompanham a trajetória do sol, que ainda brilhava apesar de que já estávamos no fim do outono.

Desci na estação da famosa cidade de Leyden, onde se descobriu o princípio do capacitor elétrico através de um artefato denominado de “garrafa de Leyden”, inventada acidentalmente em 1746 por Pieter van Musschebroek, professor da Universidade de Leyden, que armazena eletricidade em quantidade suficiente para provocar fortes descargas elétricas. De Leyden embarquei num ônibus que me levaria até o vilarejo de Rjnsburg, passando pela bela universidade onde se descobriu a garrafa, e cerca de meia hora depois, chego a Rynsburg, perguntando a um simpático jovem holandês onde ficava a *Spinoza Huis*, e este me informou que ainda restava-me fazer uma caminhada de cerca meia hora até meu destino. Caminhei por ruas vazias, ladeadas por belas casinhas tipicamente holandesas que

pareciam desabitadas. Ninguém por perto para confirmar a informação anterior. Seguindo as instruções recebidas, foi com grande emoção que avistei de longe a *Spinoza Huis*, o modesto casebre de tijolos aparentes que já conhecia de fotos, finalmente entrando na modesta casa do judeu excomungado Baruch Spinoza, que me ensinou a conhecer um Deus bastante diferente do que havia conhecido na Sinagoga. Fui recebido com muita gentileza por uma senhora holandesa com a qual consegui me comunicar em inglês. Expliquei-lhe que vinha do Brasil especialmente para conhecer o casebre onde Spinoza viveu. Ela me conduziu por uma estreita escadaria que levava ao sótão quase rente ao telhado que na forma de um agudo V invertido parecia ser uma águafurtada.

Neste exíguo espaço Spinoza, depois de expulso da Sinagoga Portuguesa de Amsterdam, vivia seu exílio lendo, estudando e polindo suas lentes num tosco torno de madeira movido por cordas acionadas por uma manivela. Aí viveu frugalmente o homem que foi banido por todas as religiões, inclusive a judaica, sendo excomungado pelo rabino Saul Moreira com quem estudara para ser ele próprio rabino e depois se desentendera por se negar a interpretar as profecias como revelações divinas. De fato, ele as percebia como discursos humanos, escritas com sintaxes e idiossincrasias linguísticas próprias de um hebraico de épocas datadas, entrando em rota de colisão com o misticismo exacerbado de uma comunidade de assustados *marranos* sefarditas fugidos da inquisição portuguesa. E hoje ele é considerado o pensador que tornou o conceito de Deus inteligível até para os mais cépticos cientistas. “O Deus que acredito é o Deus de Spinoza, aquele que representa o equilíbrio e a Harmonia de todas as coisas, e não aquele que se ocupa em vigiar ou punir o que fazem os homens” – dizia Albert Einstein. Abracei carinhosamente seu busto de bronze marcado

\* Possui graduação e mestrado em Física pela PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO (PUC-RJ) e Doutorado em Educação pela UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA (FACED-UFBA). Professor Permanente no Doutorado Multidisciplinar Multi-institucional em Difusão do Conhecimento, sediado na Faculdade de Educação da UFBA.

por pátnas do tempo e perguntei-lhe porque Deus não era o Criador como aprendemos na Torah e nas nossas rezas na Sinagoga. “*Deus não é criador das coisas, simplesmente porque cada coisa desde uma prosaica pedra ao ser humano é um modo finito de ser de Deus*” – disse-me ele num português arcaico como falado por Camões. “*Deus é a Natureza Naturante em ato contínuo de existência e transmutação em seus infinitos modos de ser*” – continuou ele a falar. “*A essência de Deus envolve a sua existência o que equivale a dizer que Deus existe necessária e suficientemente porque É*”, – explicou-me em seu belo sotaque lusitano aprendido, ainda no berço, com sua mãe, a judia portuguesa Hannah Débora Gomes Garcez.

– E o que são os atributos de Deus? – Insisti. “*São as formas com que se entende e percebe-se Deus, e elas são duas: a extensão e o pensamento*”.

– Isso significa que podemos perceber Deus através da nossa percepção do mundo material assim como podemos entendê-lo através das ideias que temos acerca dele? – Perguntei-lhe triunfalmente como se tivesse entendido sua definição e ele assentiu com a cabeça.

– Então Deus só possui dois atributos? – Arrisquei. – *Claro que não!* Exclamou ele de forma quase irritada. “*Nós humanos só O entendemos através dessas duas formas de entendimento, mas Deus possui infinitos outros atributos infinitos que não nos são perceptíveis! Lembre-se que somos apenas um modo de existência de Deus!*” – Concluiu ele com um tom mais professoral, como se falasse com um de seus alunos.

Pensei então em voz baixa, sem coragem para externar-me diante de tão severo mestre, que o universo tal qual o percebemos pelos atributos dos sentidos e da razão é apenas uma das infinitas possibilidades de percepção dentre infinitas existências de outros universos para nós inacessíveis e incompreensíveis.

Lembrei-me então das aulas de *Kabalah* que tive com Rabino Ysrael Bukiet no Beit Chabad em Salvador. Dizia-me ele que um Deus infinito para criar um Universo finito teve que se contrair desde a sua infinitude para a finitude da matéria. Essa contração a *Kabalah* designa por *tzintzum*. E nós humanos só percebemos Deus através das *tzimtzum*, como uma tênue luz que transpassa várias cortinas sobrepostas. Ficariamos cegos se olhássemos diretamente para Deus sem esses

anteparos ligeiramente translúcidos que filtram sua infinitude. Percebemos apenas palidamente Deus depois das *tzintzum*, ou seja, o percebemos depois de suas diversas contrações ao passar por cortinas filtrantes de seu infinito esplendor. Senti-me encorajado para perguntar a Spinoza se os atributos seriam as *tzimtzum* da *Kabalah*, mas a prudência mandou-me calar...

Pedi-lhe licença e fui visitar o restante de sua pequena casa. Consultei a lista de presença e verifiquei a visita de *Albert Einstein from Berlin* no caderno aberto sobre a mesa. Aproveitei para também deixar meu registro e assinei “*Roberto Ponczek from Rio de Janeiro*”. Consultei sua pequena biblioteca e também algumas edições de seus livros expostas num balcão de vidro. Lá pude constatar que o livro *Renati Des Carti, Principiorum Philosophie e Cogitata Metaphysica* foi publicado ainda em sua vida, onde ele se designou como *Benedictum de Spinoza*, que corresponde à latinização de seu nome hebraico original *Baruch* de Espinoza, assim como René Descartes foi latinizado para *Renatus Cartesius* ou *Renati Des Cartis*. Pensei se esse seu novo nome latinizado não seria uma forma de Spinoza romper totalmente com seu passado judaico.

Desci as estreitas escadas e no andar térreo consultei alguns manuscritos e sua pequena biblioteca. Chamou-me a atenção uma carta do Primeiro Ministro de Israel, David Ben Gurion, datada de 1956, dirigida a um certo H. F. K. Duglas, diretor da Spinoza Huis, que ora traduzo:

Prezado Sr. Duglas,

Existe um pequeno engano em sua carta. No meu artigo eu não pedi para anular a excomunhão de Spinoza porque tomei como certo que esta excomunhão há muito já está anacrônica e nula. O que pedi foi que a Universidade Hebraica de Jerusalém publique sua obra completa em hebraico, considerando-o o mais profundo pensador dos últimos séculos. E isso já está sendo feito pela citada universidade.

Em Tel Aviv já há uma rua com seu nome e não existe neste país nenhuma pessoa razoável que pense que a excomunhão deveria estar ainda em vigor.

Gostaria que me informasse quais são as despesas para a manutenção do túmulo de

Spinoza para que eu possa informá-lo qual será a nossa contribuição.

Respeitosamente,

D. Ben Gurion

Imediatamente ao ler essa carta corri de volta ao busto de Spinoza, dei-lhe um forte abraço e disse-lhe:

– Baruch, estás vendo que nós judeus esclarecidos te amamos e te consideramos um dos maiores pensadores de todos os tempos. Esquece esta ridícula excomunhão proferida por uma comunidade de judeus portugueses limitados, fanáticos e embrutecidos por séculos de perseguições e que jamais te poderiam entender, pois estavas muito à frente de tua época. Vê que no século XX o dirigente máximo de Israel, David Ben Gurion, considera nula a excomunhão a que te submeteram teus correligionários de Amsterdam e deu até o teu nome para uma das ruas de Tel Aviv, cidade nova que não conheceste. A tua obra completa já foi traduzida para a língua das Escrituras que tão bem conheces!

Espero que te sintas abraçado por todos nós judeus do século XX e XXI.

Baruch Ha Shem,

De um modesto estudioso de tua obra,

ROBERTO LEON PONCZEK



## CONVERSATIONS WITH SPINOZA

After a long flight from Rio de Janeiro to Amsterdam I spent the night in a student hostel on the edge of the great canal, where I rented a tiny room, which barely had a bed and a chair, even smaller than Van Gogh painted; the window was a ship hatch that only opened a few inches outward, overlooking an inner courtyard where young people played video games.

The following day, in the morning, already redone from the long flight, but still confused about the time zones, after crossing the canal separating the *Noord* neighborhood from the rest of Amsterdam by ferry, I walked to the train station and embarked for a journey to Leyden passing through the cultivated low plains of Holland, from the window I saw its famous sunflowers fields that follow the trajectory of the sun, which still glowed even though it was late autumn. I went down to the station in the famous city of Leyden, where the electric capacitor was discovered through an artifact called the “Leyden bottle”, accidentally invented in 1746 by a certain Pieter van Musschebroek, a professor at Leyden University, who stored enough electricity to cause strong electric discharges. From Leyden I boarded a bus that would take me to the village of Rjnsburg, crossing the beautiful university where the bottle was discovered, and about half an hour later I arrived in Rynsburg, asking a nice young Dutchman where Spinoza Huis was, and he informed me that I still had to do a walk of about half an hour to my destination.

I walked through empty streets, flanked by beautiful small Dutch houses that seemed uninhabited. No one around to confirm the previous information. However following the instructions received, it was with great excitement that around the corner I caught a glimpse of Spinoza Huis, the modest brick-hut I already knew from photos, finally I entered the modest house of the excommunicated Jew Baruch Spinoza, who taught me to know a God quite different from that I prayed to in the Synagogues. I was received very kindly by a Dutch lady with whom I was able to communicate in English. I explained to her that I came from Brazil especially to meet the hovel where Spinoza lived. She led me up a narrow staircase that led

to the attic almost close to the roof, something in the shape of a sharp inverted V seemed to be a cockloft.

In this small space Spinoza, after being expelled from the Portuguese Synagogue of Amsterdam, he lived his exile reading, studying and polishing his lenses on a rough wooden lathe moved by crank-driven strings. In this humble place lived frugally the man who was banished by all religions, including Jewish, being excommunicated by Rabbi Saul Morteira with whom he had studied to be a rabbi himself, and with whom he had disagreed refusing to interpret the prophecies as divine revelations. In fact, he perceived them as human speeches, written with syntaxes and linguistic idiosyncrasies proper to a Hebrew of biblical dated times, entering into a collision course with the exacerbated mysticism of a community of frightened Sephardic *Marranos* fleeing from the Portuguese Inquisition. Nevertheless today he is considered the thinker who made the concept of God intelligible even to the most skeptical scientists. *“The God who I believe is the God of Spinoza, the one who represents the balance and Harmony of all things, and not the one who is concerned with watching or punishing what men do,”* said Albert Einstein.

I affectionately embraced his bronze bust marked by the stains of the time and asked him why God was not the Creator as we Jews learned in the Torah and in our prayers in the Synagogue. “God is not the creator of things, simply because everything from a prosaic stone to the human being is a finite mode of being of God,” he told me in an archaic Portuguese as spoken by the poet Camoes. “God is the *Natura Naturans* in continuous act of existence and transmutation in His infinite modes of being” – he continued to speak. “The essence of God involves His existence,” which is to say that God exists necessarily and sufficiently because HE IS, – Spinoza explained to me in his beautiful Lusitanian accent learned, still in the cradle, with his mother, the Portuguese Jewess Hannah Debora Gomes Garcez.

– And what are the attributes of God?” I insisted. “They are the ways in which one understands God, and they are two: extension and thought.”

– “Does this mean that we can perceive God through our perception of the material world just as we can understand God through the ideas we have about Him? I asked triumphantly as if I had understood perfectly his definition and he nodded.

“So God has only two attributes?” I ventured. – “Of course not”! He exclaimed almost irritably. “We humans only understand Him through these two forms of understanding, but God has infinite other infinite attributes that are not perceptible to us! Remember that we are only one finite mode of existence of God!” – He concluded in a more professorial tone, as if he was speaking to one of his students.

I thought in a low voice, without the courage to speak to such a severe master, that the universe as we perceive it by the two attributes of the senses and reason is only one of the infinite possibilities of perception among infinite existences of other parallel universes inaccessible and incomprehensible for us.

I then remembered the *Kabalah* lessons I had with Rabbi Ysrael Bukiet at the Beit Chabad in Salvador. He told me that an infinite God in order to create a finite Universe had to contract Himself from His infinity to the finitude of matter. This contraction is designated as *tzintzum* in the *Kabalah*. And we humans only perceive God through the *tzimtzum*, like a faint light that crosses several superimposed curtains. We would be blind if we looked directly at God without these slightly translucent bulkheads filtering out His infinity. We perceive only dimly God after the *tzintzum*, that is, we perceive Him after His various contractions as His light passes through curtains filtering His infinite splendor. I felt encouraged to ask Spinoza if the attributes would be the *tzimtzum* of *Kabalah*, but prudence told me to shut up ...

I asked him to leave, and I went to visit the rest of his small house. I checked the attendance list and checked the visit of “Albert Einstein from Berlin” in the open notebook on the table. I also used to leave my registration and signed “Roberto Ponczek from Rio de Janeiro”. I checked his little library and also some editions of his books on a glass counter. There I could see that the book *Renati Des Carti, Principiorum Philosophie and Cogitata Metaphysica* was published still

in his life, where he was designated himself as *Benedictum of Spinoza*, which corresponds to the Latinization of his original Hebrew name Baruch de Espinoza, just as René Descartes was Latinized for Renatus Cartesius or Renati Des Cartis. I wondered if this new, latinized name would not be a way for Spinoza to break completely with his Jewish past.

I went down the narrow stairs and on the ground floor I consulted some manuscripts and his little library. I was struck by a letter from the first Prime Minister of Israel, David Ben Gurion, dated 1956, addressed to a certain H. F. K. Douglas, director of Spinoza Huis of that time, which I now translate:

Dear Mr. H. F. K. Douglas,

There is a small mistake in your letter. In my article I did not ask to cancel the excommunication of Spinoza because I took for granted that this excommunication has long since been anachronistic and void. What I asked was that the Hebrew University of Jerusalem publishes his complete work in Hebrew, considering him the most profound thinker of the last centuries. And this is already being done by the aforementioned university.

In Tel Aviv there is already a street with his name and there is no reasonable person in this country who thinks that excommunication should still be in force.

I'd like you to let me know what the expenses are for the maintenance of Spinoza's grave so I can tell you what our contribution will be.

Respectfully,

D. Ben Gurion

Immediately as I read this letter I ran back to Spinoza's bust, gave him a big hug and said:

– Baruch, you see that enlightened Jews love you and we consider you one of the greatest thinkers of all time. Forget this ridiculous excommunication uttered by a community of limited, fanatical and brutalized Portuguese Jews for centuries of persecution and who could never understand you, for you were far ahead of your time. See that in XX<sup>th</sup> century, the Israeli leader, David Ben Gurion, regards as null and void the excommunication that your coreligionists submitted to you in Amsterdam and gave your name to one of the streets of Tel Aviv, a new city that you did not know. Your complete work has already been translated into the language of the Scriptures you knew so well!

I hope you feel embraced by all of us Jews from XX<sup>th</sup> and XXI<sup>th</sup> centuries .

*Baruch Ha Shem,*

From a modest reader of your work,

ROBERTO LEON PONCZEK





## PODER E SUJEIÇÃO: A SUPERSTIÇÃO COMO INSTRUMENTO DE RENDIÇÃO

VALTERLAN TOMAZ CORREIA \*

*Como a superstição da alma, que,  
como superstição do sujeito e do Eu,  
ainda hoje causa danos [...].*

NIETZSCHE  
(PRÓLOGO DE *ALÉM DO BEM E DO MAL*)

**B**em sabemos que a esperança e o medo<sup>1</sup> são afetos naturais intrínsecos a todos os homens. E, embora sendo evidente, não podemos deixar de identificar uma forte tendência e apropriação, que fazem desses dois sentimentos duas principais ferramentas usadas pela cultura da opressão e conseqüentemente da tristeza, tornando-os quase que fabricados. Desse modo, no âmbito social, elas trazem consigo implicações relevantes no campo da ética e da política. Por isso mesmo, não é sem razão que Spinoza chega a dizer, logo no prefácio de seu *Tratado Teológico-Político*, que os homens “estão sempre prontos a acreditar seja no que for: se tem dúvidas, deixam-se levar com a maior das facilidades para aqui ou para ali; se hesitam, sobressaltados pela esperança e pelo medo simultaneamente, ainda é pior [...]” (TTPpref.). Em outro momento, nesse mesmo prefácio, fazendo alusão a Cúrcio, o holandês diz também que “não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões.” (Ibidem).

Homero Santiago, estudioso do pensamento de Spinoza e professor na Universidade de São Paulo, nos chama à atenção para algo muito interessante a respeito dessa questão, que de certa maneira se liga a outras, tais como: ignorância, finalidade, bem e mal, livre-arbítrio, interesse, obediência, etc. Trata-se de uma correlação destes com a superstição, o que amplia

\* Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE e membro do GT Benedictus de Spinoza atuando no Projeto de Pesquisa A questão da liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza.

1 Para Spinoza medo e esperança juntos formam a superstição, uma vez que o homem oscila sempre entre um e outro, gerando todo tipo de superstições.

o horizonte investigativo, facilitando assim, a compreensão geral de seu verdadeiro e único propósito, a saber, deixar o homem numa certa posição em que lhe seja permitido apenas render-se (servidão), aceitando uma condição miserável e esperando pela salvação que virá de algum modo, em algum tempo e em algum lugar para além desse que existe. Homero nos diz em certo tom de imprescindibilidade o seguinte:

Devemos falar em superstição, naquele sentido forte invocado atrás, desde o momento em que se dá a extrapolação da moralidade inicialmente surgida entre os homens para o mundo, os céus e os próprios deuses, os quais se tornam o fiel transcendente da nova balança moral. Fixando assim o fundamento da vida neste mundo num outro mundo, ergue-se aos homens um panorama nada auspicioso, assombrado pela permanência do imperativo de ajustar a sua conduta e o seu próprio ser a um código rígido. [...] a superstição é toda uma vida, uma vida que se deve viver e um dever de vivê-la cuja observância maior ou menor decide sem apelação a nossa sorte. (SANTIAGO, 2009, p. 186).

Com efeito, essa orientação é importante em pelo menos dois aspectos. O primeiro é justamente buscar compreender e conseqüentemente combater a imposição moral na medida em que ela excede os limites do bom senso, levando em consideração que a superstição faz, com demasiada sutileza, com que os homens “combatam pela servidão como se fosse pela salvação.” (TTPpref.). A superstição cria no homem opiniões (ideias) falsas que comprometem toda uma vida, ou como disse Nietzsche num certo momento: “[...] juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar à vida” (NIETZSCHE, 2005, p. 11). E isso é grave, é funesto.

Em segundo lugar, não menos importante que o primeiro, é como se livrar da superstição e se tornar senhor de si próprio? É possível? Se sim, em que medida? Geralmente, a ignorância,

a ganância e os preconceitos são os maiores empecilhos no que diz respeito a desvencilhar o homem do poder supersticioso que o torna subserviente ou incapaz de compreender o mundo real por aquilo que lhe corresponde, pois “os homens são conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão.” Mas que desejos cegos são esses? E se pensarmos nesses desejos cegos como desejos induzidos de fora para dentro, isto é, da cultura para o homem (TP 2/5). Mais uma vez, voltemos a Homero:

Com a superstição, os próprios desejos humanos e todo esforço que os subjaz são sacrificados em prol dos desejos divinos; o dever é cultuar e agradar ao mesmo mestre e dirigente do mundo; vida presente torna-se menos importante que os ganhos futuros possíveis (já que se criou um mundo transcendente, o além dos dirigentes da natureza, bastará determinar a vida eterna nesse além). Por uma inversão perversa, mas de forma alguma incompreensível, o que se conseguiu foi o oposto do que se queria. A realização de um desejo de liberdade foi a descoberta de um comandante; o preço da ilusão do livre-arbítrio será a servidão. A piedade – imperativo maior desse novo universo – é a anulação do desejo, ou então, em termos mais exatos, é a obrigação de desejar-se o desejo de outro: o homem deve desejar o objeto do desejo divino, o qual assim desejou que fossem as coisas. Como dito há pouco, no que concerne mais diretamente ao homem, a superstição é um modelo de vida; é toda uma vida que passa a ser vivida, tristemente, conforme é desejada por um desejo alheio. (SANTIAGO, 2009, p. 187).

Ora, a superstição faz criar um mundo de fábulas que devido a tanto sofrimento, tristeza e incertezas se deseja tê-lo, ou podemos pensar também de uma maneira diferente, mas mantendo o mesmo sentido, que a dor, o desespero, a imposição e outras coisas semelhantes levam os homens a se afastarem do mundo real em direção ao que seria o mundo ideal de alívio e delícias, como foi no período de Moisés em busca da terra prometida, um lugar que se localizava logo depois do Jordão.<sup>2</sup> Mas que também se imaginou para além deste, isto é, uma terra fora dessa terra, um lugar perfeito de pessoas perfeitas, isso seria, nos parece, o ponto central da religião. Assim, a imaginação flui a fim de aliviar os males da vida, todas as desgraças sobrevindas e que não se sabe seu real motivo. Isto porque muitas vicissitudes poderiam

2 Cf. Deuteronômio 31:1-2.

ser resolvidas na criação de uma terra perfeita (céu, paraíso, a nova Jerusalém).

Outra passagem bíblica muito importante encontra-se no livro de Números capítulo 20,<sup>3</sup> pois ele mostra que o povo estava sofrendo de escassez de água e diante desse fato, Moisés é pressionado pelo povo e forçado a descumprir uma ordem direta de Deus. Ora, é nesse episódio que Moisés fere uma rocha e obtém água em abundância, porém isso nos leva a outra questão, a desobediência e a descrença dele suscitaram a ira de Deus a ponto de proibir todo aquele povo, juntamente com Moisés e Arão, seu irmão, de estarem na terra prometida. Entretanto, a terra que Moisés, Arão e todo aquele povo os quais receberam a promessa de entrar, mas que não entraram, até onde sabemos, era uma terra geograficamente existente, como nos mostra a Bíblia, “passando o Jordão” (Dt 30:18). Veja ainda o que diz o livro de Êxodo:

Disse ainda o Senhor: Certamente, vi a aflição do meu povo, que está no Egito, ouvi o seu clamor por causa dos exatores. Conheço-lhe o sofrimento; por isso, desci a fim de livrá-lo da mão dos egípcios e para fazê-lo subir daquela terra a uma terra boa e ampla, terra que mana leite e mel; o lugar do cananeu, do heteu, do amorreu, do ferezeu, do heveu e do jebuseu. Pois o clamor dos filhos de Israel chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo. (Êx 3:7-9).

Ora, quem viu a aflição dos hebreus, senão Moisés e Arão? Pois estes de fato estavam lá. Que terra prometida era essa senão aquela cruzando o Jordão, aquela “terra que mana leite e mel; o lugar do cananeu, do heteu, do amorreu, do ferezeu, do heveu e do jebuseu”? Era uma terra de homens vivos, uma terra fértil e agradável, que oferecida para homens escravos os deixou entusiasmados, a ponto de seguirem quem quer que fosse rumo a ela. Era uma terra possível de ser alcançada, mas para tanto, era preciso seguir alguém que tivesse o conhecimento geográfico, político, cultural, etc., os meios necessários para se chegar a essa terra, e, em estando nela, fazer morada. E não era Moisés um homem instruído, capaz de levá-los para além do Jordão? Certamente que sim.

3 Usamos as abreviaturas Sl para indicar Salmos, Lv para indicar Levíticos, Dt para Deuteronômio, Êx para indicar Êxodo, seguida de capítulo e versículo (s). (Bíblia de estudo de genebra, 2009 – índice geral).

Diante dessa situação, podemos pensar em várias outras passagens bíblicas onde isso ocorre de diversas maneiras. Pois é devido à incompreensão diante das agruras, das necessidades e da falta de sentido da vida que o homem busca amparo em qualquer coisa ou em alguém que lhe possibilite salvação. Não aceitar ou não entender que para além do Jordão é a terra prometida, é abrir mão do que se tem ou do que existe em virtude de algo ou alguma coisa que está, supõe-se, depois da morte. Dessa forma, como observou André Martins:

Se esperamos um mundo ideal, se julgamos que a verdade está em outro mundo, se idealizamos as coisas e queremos lhes impor um julgamento moral, somente encontraremos desprazer nas coisas reais, e delas somente tiraremos insatisfação e sofrimento [...]. (MARTINS, 2009, p. XII).

Esse mundo ideal, da maneira que é colocado, só existe no campo da imaginação, da utopia ou do delírio, e isso se dá justamente porque se estranha o mundo onde se vive, isto é, esse mundo real e incompreensível, mas também perfeito, o qual já está dado. O grande problema, talvez, seja a relativização que os homens fazem de bem e mal, justiça e injustiça, beleza e feiúra, etc. Eles estão envolvidos pela superstição que confunde as coisas pelo fato da imaginação mover o político e todos os outros campos, pois nos parece que de um jeito ou de outro tudo se liga a ele. Sobre esse aspecto, veja o que diz Ana Luiza Saramago em sua obra intitulada *A imaginação no poder: Obediência política e servidão em Espinosa*.

[...] Imersos em ideias mutiladas e confusas, conclusões sem premissas, afetados por paixões e mergulhados na passividade, é na imaginação que se constitui o campo político. A política está inexoravelmente mergulhada na imaginação, e as paixões são seu substrato necessário. Superstição, medos, ódios, amores servis, tristezas, delírios coletivos, o que de pior nos torna humanos – nada disso pode ser desprezado ao se pensar o político. [...] A política, nosso filósofo afirma, não é o campo de teorias racionais ou de elucubrações filosófica, mas da experiência bruta dos conflitos, das paixões e da imaginação. (STERN, 2016, pp. 20-21).

Diante disso, o homem se torna cada vez mais vítima dessa superstição e quando essa passa a ser um “trunfo” nas mãos de muitos políticos e líderes religiosos ou, por vezes, uma

debilidade da própria pessoa devido a ignorância que persiste, esta vem a sucumbir ora pelo medo, ora pela esperança. Medo de que muitas desgraças possam lhes sobrevir, de que coisas possam lhes ser tiradas e de que muitos lhes façam injustiça, etc.

Por outro lado, esses indivíduos também acreditam ou sonham que mal algum lhes sobrevirá, pois pensam estarem protegidos por um ser divino e de que são especiais diante de um soberano, ou ainda, pensam eles que são queridos de algum político que lhes preservará e beneficiará em algo. Como podemos ler no livro de Salmos: “Senhor, tu tens sido o nosso refúgio de geração em geração.” (Sl 90:1). E no Salmo seguinte: “Caíam mil ao teu lado, e dez mil à tua direita; tu não serás atingido [...]” (Sl 91:7). Esse último, de tão repetido que é, já se tornou um amuleto abertos nas estantes das casas das pessoas. Ou ainda, como está no livro de Levítico: “Mas se ouvirdes e não cumprirdes todos estes mandamentos [...] então, eu vos farei isto: porei sobre vós terror.” (Lv 26:14-16).<sup>4</sup> É importante perceber que aqui religião e política é uma e mesma coisa. Sendo assim, resolvem-se os problemas desse mundo saindo dele, ou esperando por outro mundo que virá depois da morte.

Ora, medo e esperança dominam os homens, pois são usados para manipular, amedrontar, enganar, distrair, acalmar os ânimos, impedir as pessoas de raciocinarem adequadamente, ainda que se diga que alguns agem de boa fé, por amor, porém são apenas interesses. E como bem disse Maquiavel em sua obra *O Príncipe*: “É da natureza dos homens deixar-se cativar tanto pelos benefícios feitos como pelos recebidos.” (MACHIAVELLI, 1996, p. 51). O homem é, naturalmente, movido pelas paixões e, como nos ensina Spinoza, “a maioria dos homens se ignoram a si próprios.” (TTPpref.).

É bem verdade que a maior parte dos indivíduos acreditam piamente em algo que lhes disseram. Com suas percepções limitadas, pensam ter conseguido atingir o objeto de seus anseios, quando nem sabem se este ao menos existe. Entretanto, sonham e esperam, pois as dificuldades que lhes sobrevêm não os permitem fixar plenamente a confiança no que desejam, de

<sup>4</sup> Usamos as abreviaturas Sl para indicar Salmos e de Lv para indicar Levíticos, seguida de capítulo e versículo (s). Bíblia de estudo de genebra, 2009, pp. 177-178 e 757-758.

modo que oscilam entre várias paixões. Porém, muitos acreditam ser necessário o sofrimento para que possa lograr êxito, ou se desejar, a salvação. Spinoza afirma que se os homens “estão na adversidade, já não sabem para onde se virar, suplicam o conselho de quem quer que seja e não há nada que se lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou inútil, que eles não sigam.” (TTPpref.). E por isso mesmo se perdem em devaneios. E diz mais o filósofo:

Depois, sempre por motivos insignificantes voltam de novo a esperar melhores dias ou a temer desgraças ainda piores. Se acontece, quando estão com medo, qualquer coisa que lhes faz lembrar um bem ou um mal porque já passaram, julgam que é o prenúncio da felicidade ou da infelicidade e chamam-lhe, por isso, um presságio favorável ou funesto, apesar de já se terem enganado centenas de vezes. (TTPpref.).

A esperança, por sua vez, parece poder levar o homem a uma espécie de salto no escuro, ao desespero mesmo, por assim dizer. Mas também a sonhar com dias melhores, com a convicção confortante de haver solucionado todos os problemas existentes numa outra vida e num outro mundo que estão por vir. A esperança vive paralelamente com o medo insano, decorrente das desgraças que assolam a humanidade, assim os homens buscam se desvencilhar da dor ou do sofrimento pela esperança, como uma válvula de escape. Steven Nadler nos diz em *Um livro forjado no inferno* que “Clérigos ávidos de poder exploram a ingenuidade dos cidadãos, aproveitando-se de suas esperanças e de seus temores em face das vicissitudes da natureza e da imprevisibilidade do destino para obter controle sobre suas crenças e suas vidas cotidianas. (NADLER, 2013, p. 53). Entretanto, esse assunto não diz respeito apenas aos Clérigos ávidos de poder, mas também aos políticos e boa parte dos homens que se constituem como importantes autoridades. Comumente, eles misturam-se entre religião e política, tendo como auxílio a superstição guiada por pressupostos morais.

Perceba o que diz Spinoza nas primeiras linhas do prefácio do *Tratado Teológico-Político*: “Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais

seriam vítimas da superstição.” (TTPpref.).<sup>5</sup> Virtude e fortuna parecem imprescindíveis para que os homens abandonem a superstição, porque são justamente as dificuldades, a falta de oportunidades ou condição, a falta de capacidade em compreender as coisas a sua volta e etc., que os levam à superstição. Ora, quando as pessoas estão desprovidas de virtude e fortuna, certamente prevalecem o medo e a esperança, é preciso obedecer às exigências morais, acreditar em algo que possibilite suportar essa realidade difícil que se apresenta. Porém, é preciso lembrar de que todos os homens estão sujeitos à superstição, alguns mais e outros menos.

Foi o filósofo inglês Thomas Hobbes, na primeira metade do século XVII, um dos primeiros a dar ênfase à questão do medo e conseqüentemente da superstição. Ele percebe que o homem está propenso a fazer acordos, a ceder seus direitos em prol de sua conservação. A precaução com sua vida o faz querer viver numa república, pois tem medo do que pode lhe ferir a ponto de vir a morrer, talvez seja esse o motivo dele se apegar tanto à qualquer coisa que lhe proporcione o mínimo de tranquilidade, diz ele:

Ora, o medo das coisas invisíveis, quando amputada da razão, constitui superstição. Assim, era quase impossível que os homens, sem uma assistência especial de Deus, conseguissem evitar os escolhos tanto do ateísmo quanto da superstição. Pois esta procede do medo, a que falta a razão reta; e aquele resulta de uma opinião da razão reta, quando lhe falta o medo. (HOBBS, 2002, p. 261).

De fato, quando se amputa a razão, passa-se a interpretar as coisas que compreendemos superficialmente como verdadeiras. Nesse sentido, segundo Hobbes, nos parece que Deus toma o lugar da reta razão e é ao mesmo tempo uma fonte de temor para o homem, resolvendo a questão divinamente. No entanto, o Deus que veio para solucionar o problema do medo é

<sup>5</sup> É bem provável que Spinoza tenha se aproximado de Maquiavel quanto aos conceitos de virtude (*virtù*) e de fortuna (fortuna). Vejamos os seus respectivos significados: “[...] a *virtù* tem aqui um significado bastante próximo de *virtus*, do latim clássico. Por ser um termo de interpretação polêmica e variada, preferiu-se mantê-lo no original. O adjetivo correspondente a ele foi traduzido por valoroso. *Fortuna* é outro termo-chave em Maquiavel. O conceito é fundamental na filosofia epicurista, difundida no *Quattrocento* italiano por Lorenzo Valla.” (MACHIAVELLI, 1996, p. 158).

uma divindade transcendente a qual o homem atribui características de sua própria natureza, como por exemplo, a ira, o desejo de vingança, a inveja, a glória, a piedade. Sendo assim, ele é temido e seu desejo deve ser respeitado, nesse contexto o homem cai novamente na superstição, pois quer antes de tudo agradar aquele que pode lhe favorecer. Dessa forma, o homem se torna esperançoso.

Spinoza parte de Hobbes, isto é, ele retoma o medo, fortemente abordado pelo inglês, agrega a esperança e deles nasce o conceito de superstição, essa que submerge a todos os homens e os faz oscilar é demasiadamente eficaz. Ele busca, a partir de um conhecimento adequado, eliminar o quanto pode a superstição, evitando a interpretação equivocada daquilo que é desconhecido. Porém, é um grande desafio pensar diferente da cultura preponderante. Vejamos o que diz Spinoza numa troca de correspondência onde ele dá enfoque à superstição:

[...] por que desejais, pois, que eu creia que minhas demonstrações foram inspiradas pelo Príncipe dos Espíritos malignos e as vossas, por Deus? Quando eu vejo, sobretudo (e vossa carta o mostra claramente), que, se vós sois escravo dessa igreja, não é tanto o amor de Deus que vos impele, mas o medo do inferno, a única causa da superstição. Vossa humildade é, portanto, tão grande que, desprovido de toda confiança em vós mesmos, vós vos apoiáis inteiramente em outros? Mas esses outros, eles também, têm adversários que os condenam. Acusar-me-eis de arrogância e orgulho porque uso a razão e me ateio nesse verdadeiro verbo de Deus que está na alma e não pode jamais ser alterado nem corrompido? Deixai, pois, essa superstição funesta, e reconheceis a razão que Deus vos deu; cultivai-a se não quereis vos alinhar entre os brutos. Cessai, repito-o, de chamar mistério a erros absurdos, e de confundir lastimavelmente o desconhecido, o não conhecido ainda, com crenças cujo absurdo está demonstrado [...]. (E76).

Foi o medo que fez com que Adão, personagem bíblico notório, fugisse e se escondesse por temor. Vejam como está relatado no livro de Gênesis, quando Adão dirigindo-se a Deus, fala: “Ouvi a tua voz no jardim, e, porque estava nu, tive medo, e me escondi.” (Gn 3:10). O medo é real porque é uma perturbação constante da mente que pode levar o homem ora a uma ação e ora a inércia. E, por isso mesmo, ele também traz em si a possibilidade de uma vida

de servidão e dependência. Sobretudo, porque é: “uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida [...]” (E3Def13). O medo é, então, resume Spinoza: “[...] desespero.” (E3P18S2).

Ora, tanto o medo quanto a esperança fazem surgir todo tipo de superstição e, por isso mesmo, eles não podem ser bons. Notem nas palavras do pensador: “Os afetos da esperança e do medo não podem ser, por si mesmos, bons.” (E4P47). Que é o mesmo que dizer que a superstição não é boa, mas o grande problema é que “todos os homens lhe estão naturalmente sujeitos [...]” (TTPpref.). Ora, mas se a superstição não é boa e todos estão sujeitos a ela, como resolver esse dilema? Spinoza busca uma solução ao mesmo tempo simples e complexa, a saber, o conhecimento das causas, isto é, conhecer a estrutura de Deus ou a Natureza. Assim, entender-se-á adequadamente as coisas tanto em sua essência quanto em sua existência, uma vez que elas não se separam na visão do filósofo.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HOBBS, Thomas. **Do Cidadão.** Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MARTINS, André. **O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MICHIARELLI, Nicolás. **O Príncipe.** Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

NADLER, Steven. **Um livro forjado no inferno: o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular.** Trad. Alexandre Morales. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTIAGO, Homero. *A negação da ordem moral do mundo (er leugnet die sittliche Weltordnung) – Superstição e a ordem moral do mundo.* In: MARTINS, André (org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche.** São Paulo: Martins Fontes, 2009, cap. 4, pp. 186-187.

SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. **Bíblia de Estudo de Genebra.** São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética.** Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político.** Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político.** Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

STERN, Ana Luiza Saramago. **A imaginação no poder: obediência política e servidão em Espinosa.** Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2016.



# A FUNÇÃO DA DEMOCRACIA NO PENSAMENTO DE SPINOZA

WANDEILSON SILVA DE MIRANDA \*  
ALINA SILVA SOUSA DE MIRANDA \*\*

## INTRODUÇÃO

**N**a *Ética* (IV, App, Cap 7) Spinoza afirma ser impossível ao homem não seguir a ordem comum das coisas (*communem ejus ordinem*) ou conceber-se como parte distinta da Natureza. E, caso viva com indivíduos com os quais se combina, sua potência será ampliada e intensificada; porém, caso viva entre outros de natureza conflituosa, perderá potência ao ajustar-se à essa condição. Organizar a existência passa, pois, pela condição essencial de abalizar as naturezas ou ânimos distintos dos indivíduos, ou seja, desenvolver a vida humana “abrigada das agressões e da destruição”<sup>1</sup>. Deste, modo, conhecer a Natureza é conhecer os limites da existência humana, é reconhecer as forças exteriores infinitamente maiores que modificam e afetam uma vida e, principalmente, é aceitar a vida como um efeito, um acontecimento precário (E.II, Prop, 29 Sch) dentro dessa ordem da Natureza. Conhecer a Natureza é, enfim, de suma importância para organizar a cidade sem perdê-la de vista.

## 1 A DEMOCRACIA E A RAZÃO

Quando passamos a compreender as dificuldades e as ambiguidades da vida contemporânea, reconhecemos em Spinoza um necessário estudo. Tendo construído uma ruptura dentro do pensamento ocidental a ponto de podermos afirmar que sua ontologia possui tal singularidade que não há, dentro do ocidente, alguma outra que a ela se assemelhe;

\* Professor Doutor da UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO; Coordenador do GRUPO DE PESQUISA (CNPQ) NEO-BIO; Membro do GT BENEDICTUS DE SPINOZA (ANPOF). E-mail: wandeilson.miranda@ufma.br

\*\* Professora Doutora da Universidade Federal do Maranhão; Coordenadora do GRUPO DE PESQUISA HISTOR: CULTURA E EPISTEMOLOGIA. E-mail: alina.miranda@ufma.br

1 Cf, MUGNIER-POLLET, *La philosophie politique de Spinoza*, p. 82.

a mesma radicalidade presente neste aspecto metafísico da sua filosofia podemos encontrar em seu pensamento político. De tal maneira que Hobbes chegou a afirmar “que não ousou dizer tais verdades com essa ousadia”. É dentro dessa radicalidade que se deve procurar o movimento intensivo de sua filosofia, pois a natureza de sua meditação não está datada, fixada ou presa ao modelo racionalista e às necessidades contingentes da sociedade do século XVII. Spinoza tem muito a oferecer ao pensamento político contemporâneo.

Quando nos perguntamos pela definição da democracia em seu pensamento, as reconhecidas lacunas não impedem que possamos identificar que há muitas possibilidades de resposta diante da variedade de gêneros com que esse modelo pode ser estruturado; mas, como afirma o próprio Spinoza no final do *Tratado Político* (XI, § 3), sua atenção recai em um modelo específico:

Pelo que se disse no artigo anterior, está claro que nós podemos conceber diversos gêneros de estado democrático. O meu desígnio não é tratar de cada um deles, mas só daquele onde têm o direito de voto e de aceder a cargos do estado absolutamente todos os que estão obrigados só às leis pátrias e que, além disso, estão sob jurisdição de si próprios e vivem honestamente.

Como se sabe, com essa definição, Spinoza está excluindo os estrangeiros, as mulheres, as crianças, os servos e aqueles que estão encarcerados.<sup>2</sup> Muito já se escreveu sobre essa exclusão, e não é a proposta deste artigo debater esse ponto. Mas, com tal limitação, no que a ideia de democracia estipulada por Spinoza ainda nos serviria?

2 O veto de participação, e pontuando a expressão “sob jurisdição de si próprios”, também deixa de fora todos aqueles que apresentam limitações cognitivas e/ou de saúde. Porém, lembramos, que pelo menos na questão dos estrangeiros e das crianças essa definição ainda se mantém.

Essa questão somente tem sentido se levarmos em conta a carta de Spinoza a Henry Oldenburg, na qual revela que a atitude de um estudo sobre a política significa um caminho para compreender e observar melhor a atividade humana. E o que faz das observações spinozistas análises sempre atuais é a sua forma objetiva e destituída de ilusões sobre o homem. Esse apelo ao raciocínio somado a uma genuína honestidade ao tratar a natureza humana, expelida aí todas as fantasias, faz de Spinoza um autor realmente singular e atual. No início do *Tratado Político*, podemos observar o necessário papel que ele entende ter a filosofia, que é tratar com a realidade e ser útil ao governo real das pessoas, fazendo da prática, da ação humana, o local do qual se deve partir para pensar teorias ou formulações, sem idealizações:

Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. [...] Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostaria que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação mas sim política que é tida por mera quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária (T.P., I, §1-2).

E, se os filósofos projetam a política e os homens em acordo com as suas utopias, ou fazem com que os indivíduos sejam completamente regulados pelo império do dever; do outro lado, movidos pela experiência e pela habilidade, o político aprende a agir politicamente mesmo que movido mais pelo medo do que pela razão. Por aí se entende que a política é então dividida entre os supersticiosos movidos pela falsa esperança (ideologias), e aqueles que agem pelo medo, tornando-a o palco para a superstição se instalar. A superstição é, pois, a *fábrica* dos preconceitos tanto das utopias desastrosas quanto do pragmatismo (*realpolitik*) rés-do-chão.

Para Spinoza, é preciso atravessar as ilusões e isso requer “escrupulosamente não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las”. (T.P. I, § 4). Urge compreender que os afetos, o amor, o ódio, a ira, a inveja, etc., não são vícios da natureza humana, mas elementos que pertencem a ela tal como o calor, o frio ou

trovão pertencem à atmosfera.<sup>3</sup> E, essencialmente, a dinâmica da política é a manutenção do ser humano, não sua recriação ou a sua destruição. E, nesse exercício político, é a democracia que cria o meio pelo qual a via racional se desdobra para além da passionalidade imediata das ações. A democracia “parece predispor os homens passionais que a constituem a uma regulação mais favorável, que antecipa como tal a ação dos ‘costumes’ efetivos”. (TOSEL, 1984, p. 288).

Pensar o papel da democracia na filosofia de Spinoza significa rever não apenas o conceito de democracia, mas também os elementos que constituem o existir democrático. Tais elementos não passam necessariamente por uma ideia formalizada da liberdade ou da racionalidade, base da proposta iluminista e suas variantes ao longo dos séculos XVIII-XX; o sentido da fundamentação do Estado não se estabelece quando se constitui a exigência do uso da razão (o que não torna os homens racionais necessariamente), mas quando se pode usar livremente da razão. De que adianta pensar a política senão para executá-la no governo mais adequado às cidades tendo em vista aquilo que é natural e inamovível dos homens – as paixões?

Aplicar o ânimo à política é, assim, certamente, naturalizar a política como forma de criar as condições para que cada um preserve o máximo possível a própria natureza. Spinoza nos oferece uma visão da natureza como horizonte do político, mas ao mesmo tempo a naturalidade do existir político, visto que os homens, livres para viver seus afetos, precisam do arranjo social para que isso seja mesmo possível de ser vivido em segurança. Assim é que o ser político se aproxima da ideia de liberdade e de natureza e, em Spinoza, se distancia de uma teoria orbitando sobre uma cidade imaginária formada por homens irreais, destituídos de seus afetos.

Ademais, sendo a relação entre natureza e liberdade fundamental para Spinoza; e como a fortuna é imprevisível, o ânimo se altera, não há contrato social eterno: a política é o esforço de refazer a estabilidade de acordo com a conflitualidade e a contingência das situações. A maneira de existir na democracia significa, desta forma, um trabalho sobre si que passa pela

3 Essa física não deixa de estar relacionada com a “pequena física” da segunda parte, proposição 13 e a terceira e quarta parte da *Ética* relacionada com os afetos e a definição dos corpos a partir do eixo cinético e dinâmico.

mediação das paixões e das ideias adequadas, tal como Spinoza defende no seu *Tratado Teológico-Político* (IV, § 1):

Porque o homem, na medida em que é parte da natureza, constitui uma parte da potência desta; assim, tudo aquilo que procede da necessidade da natureza humana, isto é, da própria natureza enquanto a concebemos como determinada pela natureza humana, deriva, necessariamente embora, da humana potência. Daí o poder perfeitamente dizer-se que a fixação destas leis depende da decisão do homem, visto ela depender principalmente da potência da mente humana, mas de tal modo que esta, na medida em que percebe as coisas sob o prisma do verdadeiro e do falso, pode conceber-se com toda a clareza sem tais leis, ainda que não o possa sem uma lei necessária, no sentido em que há pouco a definimos.

Aqui, como em várias passagens do T.T.P. pode-se bem notar, como o fez, André Tosel, que este é um livro “impossível para a superstição” e que não pode ser “lido, compreendido, e apropriado” por aqueles que são movidos pelas paixões. Logo, desde o início existe uma “dissimetria de posição entre a superstição e a sabedoria”<sup>4</sup>; ou seja, o diálogo que Spinoza intenciona se abre desde sempre para além da superstição e, por mais que descreva a superstição, apenas pode ajudar aquele que já está para além da superstição. Como bem sintetizou Alain (1986, p. 41) ao descrever a filosofia de Spinoza: “A certeza é, portanto, imediata e instantânea e ela precede a toda reflexão sobre a certeza. Em outros termos: se o ato de conhecer a verdade não for imediata e instantânea, ele jamais ocorrerá”. Pode parecer uma contradição, no entanto, estamos mais próximos de um paradoxo: a reflexão sobre a verdade absoluta somente é possível pois o pensamento já conhece a verdade.

Assim, é na dinâmica dos afetos, na relação das contradições da potência dos afetos que se redimensiona a possibilidade de aceder ao conhecimento do absoluto. Ainda para André Tosel (1984, p. 285): “A democracia aparece como a forma superior de governo; e por mais que seus agentes sejam ainda passionais, ela representa na ordem política a melhor antecipação de uma comunidade racional”. A existência passional e a possibilidade da vida

4 Cf., TOSEL, André. *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, p. 27

racional permitem demonstrar a utilidade da liberdade para o Estado; liberdade constituída pela potência coletiva, sendo, pois, a função desse governo traduzi-los, direcioná-los, organizá-los.

A relação da liberdade no aspecto de viver os afetos, porém, não é um incentivo para viver-se do jeito que se deseja em absoluto. Primeiro, para Spinoza, ser escravo dos afetos não é liberdade. “Porque, na realidade, o mais escravo é aquele que se deixa assim arrastar pelo prazer e é incapaz de ver ou fazer seja o que for que lhe seja útil; só é livre aquele que vive, com toda a sinceridade, conduzido unicamente pela razão” (T.T.P., XVI, §10). Depois, os desejos mesmo para vivê-los requer alguma racionalidade, senão utilidade, pois mesmo o homem menos prudente deseja viver em segurança: “Ninguém, no entanto, pode negar que o homem, tal como os restantes indivíduos, se esforce, tanto quanto está em si, por conservar o seu ser” (T.P., II, §7). Assim, o homem age sempre por sua própria deliberação e decisão e até a obediência a um soberano é racional: o desejo pela estabilidade e a liberdade é uma virtude, melhor, uma perfeição. Quanto mais livre é o homem, menos ele rejeita viver razoavelmente e mais escolhe um bem: conservar-se.

Tendo dito isso, podemos reconhecer a importância de Spinoza para abandonarmos a tendência de perceber os afetos como vícios, como se os homens incorressem nele por culpa própria. Sensatamente, este filósofo observa que não está no poder de cada um sempre usar a razão do modo mais adequado, usufruindo dessa liberdade que é utilizá-la:

Se, portanto, a natureza humana fosse constituída de tal maneira que os homens vivessem unicamente segundo o prescrito pela razão, sem se esforçarem por outras coisas, então o direito de natureza, na medida que se considera ser o próprio gênero humano, seria determinado só pela razão. Porém, os homens são conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão, e por conseguinte a sua potência ou direito natural deve definir-se não pela razão, mas por qualquer apetite pelo qual eles são determinados a agir e com o qual se esforçam por conservar-se (T.P., II, § 5).

Fica claro, então, que a política tem uma relação com a conservação e que a democracia é o modelo que melhor atende a esse esforço de conservar-se sem perder de vista um existir com liberdade, um existir sem ferir a Natureza.

## 2 NATUREZA E LIBERDADE: A FUNÇÃO DA DEMOCRACIA

De nada adianta, para Spinoza, uma política para homens angelicamente racionais. Tampouco tem utilidade uma política que não valorize a potência da natureza que cada homem tem. O sentido da política aparece, então, dentro dessa condição irrevogável: por não desconsiderar que os homens são o que são e que não é por sua culpa, mas porque os desejos são também gerados por causas naturais, a política deve conduzi-los tendo em vista que não está no poder deles possuir uma mente sã ou um corpo são.<sup>5</sup> O homem é parte da Natureza, seja ele sábio ou ignorante. A natureza não é um estado dentro do estado, nem a mente humana é independente dela. E, mesmo que os desejos que não nasçam da razão e não possam ser considerados ações deliberativas – porque demonstra que o homem é levado pelas paixões –, a política deve tratar muito mais das paixões, pois estas também movem as ações humanas e sua frequência é bem maior que as ações regidas pela razão. Uma cidade é feita sempre de homens ignorantes e de homens sábios; há que se encontrar um ponto de concórdia entre eles.

Com efeito, a natureza não está senão limitada pelas leis da razão humana, as quais não se destinam senão à verdadeira utilidade e à conservação dos homens, mas por uma infinidade de outras leis, que respeitam à ordem eterna de toda a natureza, da qual o homem é uma partícula, e só por cuja necessidade todos os indivíduos são determinados a existir e a operar de um certo modo. (T.P., II, § 8).

A política é, então, um uso da razão para gerir a natureza como também é uma manutenção de sua potência, que é a própria potência de Deus. “A partir, pois, daqui, quer dizer, do fato de a potência pela qual existem e operam as coisas naturais é a mesmíssima potência de Deus, entendemos facilmente o que é o direito de natureza” (T.P., II, § 3), o que significa dizer que ele não pode ser retirado nem cedido a ninguém e sempre que puder deve ser expandido.

Do mesmo modo, segundo Spinoza, tudo que desejamos resume-se em três objetivos: conhecer as coisas pelas suas causas primeiras; dominar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude; enfim, viver em segurança e de

5 Cf. Spinoza, *Tratado Político*, II, §6.

boa saúde. Os dois primeiros, segundo ele, são alcançados por meios que estão contidos na própria natureza humanam de maneira que a sua aquisição depende apenas da nossa potência, ou seja, das leis da natureza humana<sup>6</sup>. Então, Deus, liberdade, Razão e paixões são coisas interligadas e naturais, ainda que exija esforço para viver conforme a razão e, só conforme o esforço, ser possível ir abandonando as paixões. Quanto à segurança necessária para a vida humana, elementos exteriores entram em ação. Spinoza chama “fortuna” essa imprevisibilidade da vida e a vulnerabilidade com que o homem tem que lidar com ela. Ele não sabe o que irá ocorrer e por isso pode usar de sua razão para construir esse governo e vigilância de modo que possa conservar-se, evitando seja o ataque de outros homens, ou até das feras.

Ora, tanto a razão como a experiência ensinam que não há processo mais seguro para atingir tais fins do que fundar uma sociedade com leis fixas, ocupar uma determinada região do mundo e congregar a força de todos para formar como que um só corpo, o corpo da sociedade. Acontece que, para constituir e manter uma sociedade, se requer um talento e uma vigilância fora do comum. Por isso a sociedade é tanto mais segura, mais estável e menos sujeita aos azares da fortuna quanto mais sensato e vigilante for quem a funda e quem a governa; pelo contrário, quanto mais ela é formada por homens rudes, mais ela está à mercê da fortuna e menos ela é estável. (T.T.P., III, § 5).

Assim é que fazer política é lidar com o inevitável: a fortuna. E fazer política é um apelo à razão e jamais à superstição. Instituir uma cidade é, pois, natural e acatar ao seu poder é atender ao seu próprio interesse. Não é irracional obedecer ao soberano tanto quanto o estado civil não repugna à razão<sup>7</sup>. Da mesma forma, a razão não ensina nada contra a natureza e procura a virtude e a paz. O bem do estado civil é maior que o bem do estado de natureza e o estado de natureza não é negado no estado civil, pois tão

6 Cf. *Tratado Teológico-Político*, capítulo III.

7 “[...] e por isso quanto mais o homem se conduzir pela razão, ou seja, quanto mais livre for, mais constantemente observará o direito da cidade e cumprirá as ordens do poder soberano, do qual é súdito. A isso acresce que o estado civil é naturalmente instituído para eliminar o medo comum e afastar as comuns misérias, visando, portanto, maximamente àquilo por que, no estado natural, ainda que em vão, cada um dos que se conduzem pela razão” (T.P., III, § 6).

mais potente é uma cidade quanto mais potente são os homens que dela fazem parte:

Com efeito, há que se ter em conta, em primeiro lugar, que assim como no estado natural o homem mais potente e que mais está sob jurisdição de si próprio é aquele que se conduz pela razão, assim também a cidade mais potente e mais sob jurisdição de si própria será aquela que é fundada e dirigida pela razão. Com efeito, o direito da cidade determina-se pela potência da multidão que é conduzida como que por uma só mente. Porém, essa união de ânimos não pode de maneira nenhuma conceber-se, a não ser que a cidade se oriente maximamente para o que a sua razão ensina ser útil a todos os homens.” (T.P., III, § 7).

Assim, o pacto de viver coletivamente, para ser útil, precisa ser regido pela razão e tem por fundamento o acordo de refrear o apetite sempre que ele sugere algo que redunde em prejuízo de outrem. De modo que sua eficácia e força deriva dessa utilidade que, se anulada, o próprio pacto de extingue.

Spinoza, ao dissertar sobre os tipos de governo, parte da premissa de que todos eles, sendo virtuosos, oferecem as condições para a boa administração dos homens. Sua análise recai, porém, sobre a fragilidade deles em conservar o pacto e o bom governo da cidade. Encontra, assim, na monarquia (que exige um rei virtuoso e após sua morte, pode então cessar as condições benéficas do seu governo) a impossibilidade de um só homem arregimentar o poder, além do perigo deste ser seduzidos pelas sereias do poder absoluto. Já a aristocracia, mesmo que amplie o número de indivíduos que participa das decisões na cidade, tal como na monarquia, pode voltar-se para um regime fechado no qual poucos determinam o destino de muitos, criando, por fim, uma dinâmica tão instável quanto na monarquia. Cedo ou tarde, mesmo ambos sendo virtuosos, sendo organizados da maneira mais adequada para gerirem os homens, eles podem fracassar em seu intento e ameaçar os homens com sua falência. Assim, se, grosso modo, pode-se afirmar que o objetivo geral do Estado Civil é a liberdade, esta não poderia ser mantida na monarquia ou na aristocracia, mesmo à custa da extirpação dos vícios; sem a *virtus* necessária, o Estado descamba para algum tipo de monopólio do medo. E, nessas circunstâncias, cedo ou tarde os

indivíduos irão reclamar seus direitos naturais.

Toda a preocupação de Spinoza é o de como constituir um Estado de forma a ele manter-se sempre em segurança e, embora o direito e o poder do Estado tenha enorme amplitude, jamais poderá fazer o que bem queira, pois ninguém de fato transfere para outrem sua potência ou o seu direito natural a ponto de deixar de ser um homem, posto que ninguém pode ser obrigado a abrir mão de sua razão (ou de suas paixões), nem um Estado está mais ameaçado pelo inimigos externos que pelos próprios cidadãos. O pacto, porém, apesar de possuir aparentes contradições<sup>8</sup> é natural e autorregulado por elas. Como nos ajuda a observar Matheron (1988, p. 307-308),

[...] as exigências da razão, que caracterizam o homem enquanto tal, são sentidos no estado de natureza, mesmo que apenas às vezes e sem vigor; por mais fracos que sejam, eles reforçam o desejo apaixonado de escapar do perigo da morte. Esse desejo apaixonado é suficiente, por si só, para nos fazer ir além do estado de natureza; e, caso ele não existisse, jamais a sociedade política se instauraria. O desejo racional, por outro lado, não é suficiente nem necessário; mas, como existe, ele fornece à paixão, uma velocidade a mais, praticamente insignificante, mas não nula; ele, portanto, deve aparecer dentro das relações constituídas. Em todo caso, o resultado é claro: sob a influência desses dois motivos, e qualquer que seja sua respectiva parte, os homens vivem o estado de natureza. Os homens que viveram em um estado de natureza tiveram que chegar a um entendimento para coordenar suas intenções e seus poderes, afim, conseqüentemente, de exercer seu direito natural, não mais individualmente e cada um por si, mas coletivamente, por unanimidade e concordância.

Embora Spinoza tenha nos deixado pouco sobre isso no T.P, no T.T.P., temos algumas indicações de como a democracia está ligada à radicalidade da liberdade que ele defende que exista entre os homens e entre os homens e o governo. O pacto democrático é, para Spinoza, o mais natural possível e o que mais aproxima da liberdade que a natureza concede a cada um. É pelo valor pela liberdade que a democracia é mais

<sup>8</sup> Há os motivos passionais (livrar-se do medo e viver em segurança); os motivos racionais (viver conforme a razão) e há a impotência da razão em instituir o pacto definitivamente, eliminando as paixões, que também querem se expressar potencialmente, sem os limites da razão.

perfeita que os demais regimes, pois ela é firmada por um compromisso transindividual.<sup>9</sup> E, tendo o próprio Spinoza afirmado na *Ética* que um afeto nunca é destruído pela razão, podemos entender essa regulação dinâmica e suportada pela razão ainda que os homens sejam desarrazoados, pois, no fim, impera o afeto da vergonha, uma vez que defender algo irracional é temeroso, garantindo assim que a razoabilidade se mantenha.<sup>10</sup>

Em outros termos, e encarando a política de forma bastante direta e sem fantasias, ela não é o espaço ou lugar do dissenso e do consenso racional; a política é o meio pelo qual o *agon* fundamental da experiência humana irrompe e produz os flagelos ou as benesses a uma determinada comunidade.<sup>11</sup> A democracia, como um compromisso transindividual, tem mecanismos de autorregulação naturais uma vez que é sustentada pela razão e pela impossibilidade de destituir o homem de sua razoabilidade, mesmo o mais afetado pelas paixões tem o desejo razoável de conservar-se vivo.

9 Como afirma Matheron (1998, 309-310): “Esse compromisso possui duas cláusulas, que, uma e outra, possuem uma face positiva e uma face negativa: a primeira (que é o único problema) diz respeito ao próprio princípio da orientação unânime a ser adotada; a segunda concerne à reciprocidade que dela resulta. A cláusula da unanimidade é a seguinte: todos eles prometem, positivamente, agir em todas as coisas de acordo e unicamente com os mandamentos da Razão e, negativamente, refrear suas paixões na medida em que elas possam fazê-los prejudicarem uns aos outros; Os requisitos da Razão, que são comuns a todos (enquanto nossas paixões sempre podem nos dividir) constituem a única base possível para a cooperação a longo prazo”.

10 Ainda segundo Matheron (1988, p. 309-310): “Cada um, por sua própria conta, age segundo o sistema de valores que lhes dita suas paixões, e estes sistemas se contradizem; porém, quando todos se reúnem em vista de convencionarem suas atitudes, nenhum orador, no decorrer da discussão, ousaria falar contra os requisitos fundamentais da Razão, pois se passaria, então, por louco e atrairia reprovação universal. Esses requisitos, que ninguém aplica, mas que todos admitem, são adicionados tantas vezes a eles mesmos quanto a indivíduos, terminando assim uma opinião pública cujo peso é tal que ninguém saberia desafiar abertamente; que um apenas os coloque em votação, e todos se unirão a ele sem a menor oposição. Não é, portanto, a força de seus desejos racionais que incita os homens a se submeterem à Razão; antes a ambição apaixonada da glória, ou o seu contrário negativo: o medo da vergonha”.

11 No entanto, hoje, não apenas as relações humanas entram em jogo no espaço político; toda a realidade é envolvida num novo projeto de forças para além daquelas que a política tradicional se ocupou de analisar. Como bem lembra Agambem, a política adquire um significado completamente distinto quando o médico, o cientista, o jurista mergulham a vida numa lógica do controle total.

A democracia tem, pois, uma função específica dentro da política de Spinoza. Ela produz as condições externas para a estabilidade do uso adequado da razão e, nisso, favorece a liberdade. A incerteza pelo conflito que poderia ter entre as paixões e as exigências da razão que permitem o compromisso e a manutenção do direito que pertence a cada um é, exatamente, o exercício da política. Como dissemos, antes, não há pacto inquebrantável. Matheron (1988, p. 309) acresce a observação de que a solução também estaria no envolvimento de todos com o futuro: “Todo mundo, então, sabendo antecipadamente o comportamento futuro de seus companheiros, poderá dar os primeiros passos sem medo, e o ciclo de assistência mútua começará sem mais risco de se reverter”. Pode-se, então, perceber que a função da democracia, significaria um meio pelo qual as trocas afetivas e racionais são produzidas e partilhadas, num movimento aberto o suficiente para manter em tensão, mas sem romper o compromisso com a liberdade de ação e da comunicabilidade entre os indivíduos. A esperança, o medo, a futuridade, criam os laços frágeis da democracia, no entanto, parece ser por meio deles que se origina a condição de relação de forças original. O acordo entre os indivíduos, na democracia, é produzido por meio de uma instabilidade contínua, mas na qual se deve perseverar:

Entender que o melhor caminho de atender seus próprios interesses é representando seu papel na manutenção e no fortalecimento da segurança da comunidade é, segundo Spinoza, entender uma verdade importante, o que, por sua vez, fortalece nosso desejo de resistir aos afetos que prejudicam a cooperação. Assim que passamos a apreciar o dano social que a inveja é capaz de causar, temos uma razão para tentar controlá-la dentro de nós e de outras pessoas por meio da compreensão de como isso acontece e o que pode ser feito para impedir esse prejuízo. (JAMES, 2010, p. 166).

No estado de natureza há liberdade e há igualdade entre os homens, porém, se uns agem mais racionalmente que outros, não é por uma distinção da natureza, mas pelo conhecimento que possuem. A cidade, porém, é formada com a acomodação de ambos os tipos. Se a política existe para ater-se a realidade da natureza humana, para Spinoza, a democracia é o mais adequado regime para produzir o

acordo necessário, promovendo ao mesmo tempo segurança e liberdade. Muitos autores lamentam que Spinoza não tenha concluído a parte da democracia no T.P, mas a verdade é que no T.T.P, ele diz claramente que se abstém de tratar dos demais regimes porque o princípio da liberdade e da natureza são equivalentes ao Estado democrático, pois:

[...] a condição para que uma sociedade se possa constituir sem nenhuma contradição com o direito natural e para que todo o pacto seja sempre observado com a máxima fidelidade é, pois, a seguinte: cada um deve transferir para a sociedade toda a potência que possui de forma que só ela detenha sobre todas as coisas, o supremo direito de natureza, isto é, o poder supremo ao qual cada um é obrigado a obedecer, livremente ou por receito da pena capital. O direito de uma sociedade assim chama-se democracia, a qual, por isso mesmo, se define como a união de um conjunto de homens que têm colegialmente o supremo direito a tudo o que estiver em seu poder. (T.T.P., XVI, § 8).

A democracia é superior porque gera duração, não contradiz o estado de natureza e mantém, apesar de aparentemente ter cedido o direito a outrem, o direito natural, pois a cidade é como o próprio corpo de um homem e tem uma mente que a rege pela razão – ela quer conservar-se. De outra forma, ela tem por finalidade evitar os absurdos dos apetites e conter o ímpeto nos limites da razão. Por outro lado, a segurança gerada pela democracia não é apenas contra coisas exteriores, ela própria é segura porque a razão a sustenta: o poder supremo em uma democracia não está sujeito a nenhuma lei que não seja a lei universal da natureza humana, qual seja, optar pelo que é bom e útil. Se é bom guiar-se pela razão individual ou por seus próprios apetites, como quer que cada um julgue que deve conduzir sua vida, é melhor ainda e mais potente, transferir essa potência para a cidade e, quanto todos os homens fazem o mesmo, todos se tornam iguais no estado civil tal como eram no estado de natureza. “Entre dois bens, escolhe-se aquele que se julga ser o maior, e entre dois males, o que parece menos. [...] Esta lei está tão firmemente inscrita na natureza humana que temos de a colocar entre aquelas verdades eternas que ninguém pode ignorar” (T.T.P., XVI, § 6).

Nesse sentido, no estado democrático, teme-se menos por absurdos, daí sua duração mais alongada, pois o soberano tem interesse de

se conservar no poder, o que é garantido se ele olhar pelo bem comum e conduzir tudo conforme a razão. Sendo tão numeroso o corpo desse estado civil, mais difícil é que a maior parte compactue com a desrazão. A república democrática é a mais livre porque suas leis se fundamentam na reta razão e todos são súditos e obedecem ao soberano em seu próprio benefício, pois nela a salvação é de todo o povo e não apenas daquele que manda e todos estão e são igual diante dessa gestão. A democracia mantém a potência dos homens que dela fazem parte num arranjo racional e tão natural quanto possível: se todos eram iguais no estado de natureza, continuam a ser no estado civil democrático, pois esse é um arranjo daquele guiado pela razão. Spinoza afirma (T.P., V, § 2) que, se homens não nascem civis, fazem-se, e por esse exercício a multidão torna-se livre, ela se conduz mais pela esperança que pelo medo e procura conservar a vida. A democracia é uma solução e um valor para o que Spinoza afirma no princípio do T.P: que se o direito natural é determinado pela potência de cada um e pertence a cada um, ele torna-se nulo e é uma irrealidade quando não se tem a garantia de se manter. A política e a democracia são, pois, os meios de fazê-lo. Sem o auxílio mútuo os homens não sustentam a vida nem cultivam a mente,

[...] o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. Com efeito, quanto mais forem assim os que se põem de acordo, mais direito têm todos juntos. (T.P., II, § 15).

Assim, se Spinoza não concluiu o estudo do estado democrático, temos indícios razoáveis para argumentar porque é ele o melhor entre todos os regimes. Derivando do seu próprio raciocínio, mesmo que a democracia não exista, como é uma coisa natural – os homens organizam-se civilmente por segurança, este desejo é mais forte que sua submissão aos afetos e, uma vez mais, é um desejo nato a virtude (o controle das paixões) –, ela pode conceber-se adequadamente pelo princípio da existência das coisas naturais. E a potência pela qual as coisas naturais existem, e pela qual conseqüentemente operam, não pode ser nenhuma outra senão

a própria potência de Deus<sup>12</sup>. A democracia é natural porque os homens querem conservarem-se e o querem fazê-lo igualmente. Em um estado democrático, não há diminuição da potência dos envolvidos, ao contrário, todo o corpo da cidade é mais potente e os direitos são comuns, como afirma Spinoza (T.P., II, § 4): “por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e consequentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência”, a democracia é uma extensão desse direito, pois os homens, sábios ou ignorantes, ambos, por apelo natural e desejo genuíno, unem-se; e, por apelo racional, o fazem regidos mais pela razão que pelos afetos quando em uma cidade. O estado civil é uma decorrência natural e prima pela liberdade em sua melhor formatação, que é a democracia. Citamos Spinoza (T.P., X, § 8):

Um governo que tem por projeto liderar os homens pelo medo reprimirá muito mais os seus vícios que excitará suas virtudes. É necessário governar os homens de modo que eles não se sintam levados, mas que eles se acreditem livres de viver como bem entendem e segundo sua própria vontade, e que eles tenham como regra de conduta o amor à liberdade, o desejo de aumentar sua fortuna e a esperança de conseguir honrarias.

A razoabilidade, parece, e não a Razão, é mola do pacto civil. Aqui entendemos como o movimento de um governo se faz benéfico no tanto que ele se exime de atuar por meio da força e da coerção e, em contrapartida, incita aos indivíduos a participação nas coisas públicas por meio do amor à liberdade e aos ganhos pessoais.

Esta passagem, porém, possui duas questões relevantes: a primeira diz respeito ao papel do Estado em estimular as paixões, pois como afirma Spinoza (T.T.P., XVI, § 11), a democracia é a forma mais natural de governo, a que mais se aproxima daquela liberdade que a natureza oferece a todos os homens, pois, num regime democrático ninguém transfere seu direito natural a outrem de modo tão completo que, a partir de então, não seja mais consultado; ele transfere para a maioria de toda a comunidade da qual faz parte. Dessa forma, todos os homens permanecem iguais da mesma maneira como

12 Cf. Tratado Político, II.

eram antes em um estado de natureza, ou seja, a liberdade, centro da defesa do Spinoza no T.T.P., é o centro do qual emana as condições de manutenção da instável sociabilidade; no segundo ponto, ao direcionar o amor aos bens e honras, o governo tem como função conservar a paz (ponto defendido no T.P), pois somente nela os ganhos pessoais ou coletivos tornam-se conhecidos ou partilháveis. Porém, como esquecer que no T.I.E. é exatamente a fortuna e as honrarias aquilo que Spinoza condena?<sup>13</sup>

Ora, é também nesse livro que ele nos dá a resposta para reintroduzi-las na sua política como instrumento do bom governo, pois as honrarias e a busca pela fortuna levam os indivíduos a direcionarem suas forças “no sentido de *agradar* os homens, isto é, evitando o que vulgarmente evitam e procurando o que vulgarmente procuram”. (T.I.E., § 3). Tais paixões conduzem os indivíduos a construírem pactos, a organizarem instituições, a produzirem obras e a convencionarem objetivos; isso significa o emprego da razão (mesmo que instável) na concretização de suas metas. Logo, percebe-se que a democracia estimula o desejo de cooperação racional. E, esta, por ser decisiva, não é excluída do pensamento político ou da essência do que Spinoza entende por função de um governo democrático. No T.P se a questão da liberdade cede para a da proteção, isso acontece porque Spinoza inflaciona o papel das paixões no segundo Tratado, o que Matheron (1988, p. 315-316) confirma em sua análise, pois para ele

[...] a razão já não desempenha nenhum papel. Ela desaparece da exposição dos motivos: está aí a questão da contradição entre conflitos apaixonados e a necessidade de ajuda mútua, mas não mais a do interesse que temos em viver sob

13 Essa questão Matheron analisa e procura demonstrar a tensão existente entre o T.T.P e o T.P, e como no T.P. Spinoza enveredou pela solução de certas contradições na sua proposta política. Por isso para ele já no “... Teológico-Político, outra teoria é esboçada. Alienamos nosso direito natural, diz Spinoza, quando, por vontade ou pela força, nós transferimos para outro a potência da qual nós dispomos. Por vontade ou por força: esta explicação não contradiz a anterior, mas ela a excede incluindo-a como caso particular. Pode acontecer que algumas pessoas, saindo do estado de natureza, se entreguem a um Soberano após uma deliberação coletiva. Porém, nas sociedades atuais, os indivíduos se submetem às leis porque eles percebem a utilidade da vida social, isso podemos entender, porém, ela deixa de ser válida quando a transferência é o resultado mecânico de uma simples relação de força”. (MATHERON, 1988, p. 313).

o comando da Razão, nem o da impossibilidade de desenvolvê-la, num primeiro momento, no estado da natureza. Do mesmo modo, no segundo momento, se a cláusula da reciprocidade subsiste inalterada, a cláusula da unanimidade é profundamente modificada em seu conteúdo: nós não mais prometemos, supondo que ainda haja promessa, de controlar nossas paixões para obedecer à Razão; simplesmente nós renunciamos a nosso direito natural. Em outras palavras, nós renunciamos a seguir nossos desejos socialmente nefastos para deixar prevalecer somente aqueles que a coletividade não proíbe ou encoraja. Entretanto, nada indica que estes últimos se originam da Razão: isso não é impossível, porém não é mais necessário. O contrato social, por consequência, deve agora ser compreendido a partir de um único jogo de nossas paixões.

Logo, o que permanece é a exterioridade da democracia como um conjunto de forças e ações que permitem a manutenção das reciprocidades e das escolhas ativas que produzem ou fortalecem o exercício livre da razão. O segundo gênero de conhecimento se mostra aqui o meio pelo qual a mediação entre indivíduo e o todo se estabelece; pois, esse conhecimento é principalmente firmado nas ideias práticas e na formação das potências individuais.<sup>14</sup> Para completar pode-se afirmar que essa manutenção do jogo das forças é o que afastaria Spinoza, por exemplo, de Hobbes, e, ao mesmo tempo, fortaleceria sua concepção de democracia. Diogo Pires afirma (2009, p. XXXII-XXXIII): “Reconhecendo, com Hobbes, que a natureza do poder é geneticamente democrática, Espinosa nega a possibilidade de alguma vez se poder pensar um abandono do estado de natureza sem cair na utopia, ainda que fosse a utopia jurídica que se insinua no texto de Hobbes.” Ao não romper a relação entre o estado natural e o estado civil Spinoza mantém em aberto todas as possibilidades (desejáveis ou não) da potência da multidão, todas as paixões e todas as contradições que delas emanam, em suma, a democracia não é uma utopia do consenso, mas plano aberto do *agon* infinito.

14 “Para além da segurança, e por meio dela, para além da conservação da propriedade, e por meio de sua igualização, o fim da vida política é a de permitir que todos os indivíduos, tanto quanto possível, completem seu processo de formação, individuação, para reverter os mecanismos de reciprocidade ativa, para conquistar uma atividade real, para tornar-se capaz de uma atividade real “por si mesmo”, para tornar-se capaz de causalidade adequada, de liberdade como ação e razão”. (TOSEL, 1984, p. 289).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mas qual seria o significado, para nós contemporâneos, dessa concepção democrática de uma existência em dissenso e sitiada pelos diversos poderes da Utopia?

Spinoza não exclui ou submete a razão aos devires das paixões, na realidade a vida democrática ou a forma de governo democrático tem como função manter a tensão entre o estado de natureza e o estado civil, somente assim aquilo que é designado na *Ética* como os três gêneros do conhecimento são mantidos no campo das trocas humanas: os signos ou afetos; as noções ou conceitos; as essências ou perceptos, que são modos de existência e de expressão<sup>15</sup>. Se o indivíduo não é capaz de expressar sua potência, bem como de não conciliar sua potência com a comunidade, então a relação de forças que subjaz a construção da democracia é interrompida. Segundo Spinoza: o objetivo final do Estado não é exercer um domínio nem restringir os homens pelo medo ou impedi-los de usufruir de sua independência, mas ao contrário, libertar todos os homens do medo para que possam viver em segurança o máximo possível. (T.T.P, pref.). O Estado não pode submeter ou destruir os aspectos essenciais da expressão humana, não pode “transformar os homens de seres racionais em fera ou fantoches (*automata*)”. É exatamente contra essa situação que hoje a filosofia de Spinoza mais do que nunca pode nos ajudar. Deleuze soube expressar esse desalento ao afirmar o “mundo desagradável” no qual pessoas e instituições procuram comunicar afetos tristes, o que diminui nossa potência de agir “Os poderes estabelecidos precisam das nossas tristezas para fazer de nós escravos. (DELEUZE, 2004, p. 79-80).<sup>16</sup>

15 Cf., DELEUZE, GILLES, *Critique et clinique*, p. 172.

16 Deleuze lembra em, *Spinoza: philosophie pratique* que existem três tipos de homem: o homem das paixões tristes; o homem que explora essas paixões tristes e as utiliza para manter seu poder e o homem que se entristece com a condição humana e as paixões do homem em geral, em suma: o escravo, o tirano e o padre. Ora, é muito longe dessas paixões que se constrói e se cria uma vida mais plena, afirma Deleuze (2003, p. 39): “A verdadeira cidade propõe aos cidadãos o amor à liberdade” e não a segurança dos bens. Somente aos escravos se promete recompensas por sua conduta. Nisso, basicamente Deleuze está citando a frase de Spinoza (T.T.P., XVI) que diz que o verdadeiro escravo é aquele que vive sob o domínio do prazer e que não pode ver nem fazer aquilo que seria para o seu próprio bem, ao passo que livre é aquele que vive sinceramente sob a orientação única da razão.

Quanto mais uma ideia é universal em Spinoza, mais há uma tonalidade natural, um *ethos* revelado nos modos de ser dos indivíduos, por isso ele pode dizer, referente aos afetos no prefácio da terceira parte da *Ética* que sobre eles os filósofos falam de coisas fora da natureza, desprezando o que não podem desprezar, valorizando o que não possui real sentido para o modo de existir dos homens. Ao buscar na natureza, e aqui não entraremos no tema do teor desse materialismo, Spinoza encontra o meio pelo qual constrói uma verdadeira “física” das paixões, estabelece o plano de ação dessas paixões, e a lógica relacional que produz afetos não subjetivados. Spinoza substitui alguns dos conceitos centrais da teologia e da filosofia moral, pois ao substituir a vontade livre pela potência imanente ele constitui um novo procedimento para a condução da ação. A filosofia de Spinoza já não atende aos critérios do poder, à finalidade da transcendência e a obediência à relação equivocada entre teoria e prática. Tal procedimento evidentemente coloca em risco as instituições montadas sobre os valores morais ou culturalmente condicionados, os elementos tradicionais pré-fixados das sociedades. A sua filosofia coloca em evidência as contradições dos governos, e a fragilidade da democracia quando esta é ameaçada ou aniquilada pelas novas configurações do poder. Perguntarmos até que ponto os governos tornaram-se (mesmo nas democracias) totalitários é uma forma de recolocar o problema da liberdade. Podemos nos perguntar, até que ponto estamos liberados da superstição que envolve os signos de nossa contemporaneidade? Esta é uma questão urgente para a vida hodierna, pois em escala global tornamo-nos cada vez mais dimensionados por forças planetárias que determinam e coagem nossa existência ao controle de instituições e órgãos nacionais e transnacionais.



#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALAIN. **Spinoza**. Paris: Éditions Gallimard, 1986.
- AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In. SPINOZA, Baruch. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- DELEUZE, Gilles. **Spinoza Philosophie pratique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.
- DELEUZE, Gilles. **Critique et clinique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1993.
- DELEUZE, Gilles. PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução de José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2004.
- JAMES, Susan. A democracia e a boa vida na filosofia de Espinosa. In. HUENEMANN, Charlie (Org.). **Interpretando Espinoza: ensaios críticos**. Tradução de Getulio Schanoski. São Paulo: Madras, 2010.
- MATHERON, Alexandre. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.
- MUGNIER-POLLET, Lucien. **La philosophie politique de Spinoza**. Paris: VRIN, 1976.
- SPINOZA, Baruch de. **Tratado da Reforma da Inteligência**. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SPINOZA, Baruch de. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- SPINOZA, Baruch de. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SPINOZA, Baruch de. **Ética**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- TOSEL, André. **Spinoza ou le crépuscule de la servitude: Essai sur le Traité Théologico-Politique**. Paris: Editions Aubier Montaigne, 1984.



# NOTA INTRODUTÓRIA À TRADUÇÃO DE *MÁS ALLÁ DEL MÉRITO* (DIEGO TATIÁN)

FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA \*

## A ATUALIDADE POLÍTICA DO PROBLEMA DO MÉRITO

“*Más allá del mérito*”, texto publicado no livro *Spinoza y el amor del mundo* (2004) de Diego Tatián, dialoga de perto com um problema que vem sendo cada vez mais experimentado no campo da educação e, em especial, no campo das políticas educacionais do Brasil: a meritocracia. Quem já conhece o estilo e o traço do professor argentino sabe que uma nota introdutória simples e curta não seria absolutamente necessária. Este texto, como vários outros do autor, se justifica por si mesmo pela relevância do tema e pelo modo de argumentar, podendo causar o interesse de estudiosos da Filosofia, do Direito, da Sociologia, da Economia e de áreas semelhantes. No entanto, o motivo de traduzi-lo decorreu de um interesse profundo da área da Pedagogia. Tatián, professor de Filosofia na Universidade Nacional de Córdoba (UNC), escreveu, entre outros livros, *La cautela del salvaje* (2001), *El lado oscuro* (2004), *Baruch* (2012), *Lo impropio* (2013) e *Spinoza. Filosofía terrena* (2014); já esteve no Brasil, onde ministrou cursos e proferiu palestras. Entre tantos textos assinados por ele, todos dignos de tradução, convém explicar o porquê de termos escolhido justamente “*Más allá del mérito*” para oferecer agora em língua portuguesa<sup>1</sup>.

O grupo político que assumiu ilegitimamente o governo federal brasileiro em 2016 delegou para o Partido Progressista (PP), na pessoa de Mendonça Filho, o controle do Ministério da Educação (MEC). Apesar disso, segundo informações circuladas na grande mídia (CAFARDO, 2018), o nome forte da pasta era a

secretária executiva, Maria Helena Guimarães de Castro, que ocupara a Secretaria da Educação do Estado de São Paulo durante uma das gestões do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB) entre 2007 e 2009. Há tempos administrado por este partido, o Estado de São Paulo tem conduzido a pasta da Educação mediante uma política educacional de orientação meritocrática com estratégias de “valorização dos bons talentos” estudantis e de concessão de “bônus” para escolas e professores ditos produtivos e eficientes. Em certos grupos sociais, há muita convicção em torno da ideia de que o mérito (ou a política pública baseada na noção de mérito) possa vir a produzir bons resultados<sup>2</sup>.

O discurso em defesa da meritocracia que circulou em 2018 na campanha eleitoral de Geraldo Alckmin (PSDB) para a presidência da República serve de espelho da segurança com que alguns políticos se autorizam a lançar mão das noções complexas de *prêmio* e *punição*. Em sua marcha eleitoral para granjear eleitores, Alckmin afirmou que a “profissão docente” era “uma questão central”, afinal, “não tem escola boa se não tiver bons professores”. Para ele, assim como o “reconhecimento” profissional, o “aperfeiçoamento permanente” e a “valorização” da “carreira” com bom “salário” são aspectos também importantes para a educação.

2 Como veremos adiante, de acordo com Renato Meirelles, o brasileiro é majoritariamente a favor meritocracia. Os dados disponíveis sobre o assunto, presentes nas redes, são controversos. Para Livia Barbosa (2014, p. 85), os funcionários de organizações brasileiras são em sua maioria contra a meritocracia. “Por que”, pergunta a autora, “a sociedade e o público interno das organizações brasileiras desenvolvem mais discursos que rejeitam do que demandam a meritocracia? Por que, por um lado, a ideologia meritocrática é criticada e/ou temida como algo externo e ameaçador ao tecido organizacional e à própria sociedade, mas por outro, o mau desempenho, a ausência de responsabilização pelos próprios resultados e os privilégios não parecem causar danos?”. Diante do impasse, afirmamos que a aceitação do discurso da meritocracia ocorre em certos “grupos sociais”.

\* Doutor em Filosofia pela UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO e Professor na UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO - UFRJ.

1 Em português, Diego Tatián já publicou dois textos: com tradução de Mariana de Gainza, o artigo “Filosofia e revelação no *Tratado Teológico-Político* de Espinosa” (2005) e, com tradução de Cristina Antunes, o capítulo “A invenção e a herança: notas preliminares para uma universidade aberta” (2015).

Como atrair o jovem da universidade, os melhores talentos, os melhores quadros, para o magistério? Nós até estudamos uma “bolsa professor futuro”, onde nós vamos identificar na universidade bons talentos, dar a ele [ao jovem] uma bolsa, estimulá-lo, depois também na universidade, para que ele se dedique ao magistério.

O ex-governador e ex-candidato não teve dúvida de como seria entendido por quem ele desejava ser entendido ao afirmar: “Eu sou favorável à meritocracia, sou favorável a você dar estímulos, para obter resultados” (G1, 2018).

Ao longo da gestão encabeçada por Maria Helena Guimarães de Castro na Secretaria Executiva do MEC de Michel Temer, de 2016 a 2018, o discurso da meritocracia rondou – ora mais, ora menos – os debates educacionais no Brasil. Por mais que atualmente (2019) a gestão corrosiva do MEC de Jair Bolsonaro esteja impondo outros obstáculos para os educadores e estudantes brasileiros que lutam por uma educação democrática, o tema do mérito permanece atual<sup>3</sup>.

Espinosa, filósofo que se colocou sempre contra a lógica de premiação-castigo, oferece uma injeção crítica contra o princípio da meritocracia. Ele implode, “objetiva e explicitamente” a “ideia de mérito”, conforme afirma Tatián. A análise construída em “*Más allá del mérito*” tem a qualidade de contextualizar o debate sobre o mérito no século XVII – o século em que viveu Espinosa – e, ainda que indiretamente, dialogar com os impasses do Brasil e da educação brasileira neste princípio de século XXI.

Como introdução pedagógica para a leitura do texto de Tatián, cabe entender como o discurso da meritocracia aparece nos meios de comunicação brasileiros e se apresenta para o senso comum. Exporemos, brevemente, o que unifica essas manifestações em defesa da meritocracia e, em seguida, mostraremos como o trabalho de Tatián contribui para a negação do que chamamos de uma *concepção mercadológica da vida*.

## O SENSO COMUM EM TORNO DA MERITOCRACIA

Na edição do dia 17 de maio de 2011 do telejornal “Bom dia Brasil” da Rede Globo de Televisão<sup>4</sup>, a âncora Renata Vasconcellos solicitou ao jornalista Alexandre Garcia<sup>5</sup> comentários sobre o livro *Por uma vida melhor* (BRASIL, 2011), distribuído pelo MEC para as escolas. Este volume continha uma série de orientações que visavam extirpar o preconceito linguístico do espaço escolar. Indicado durante o governo da presidenta Dilma Rousseff, do Partido dos Trabalhadores (PT), o livro causou uma série de polêmicas, pois diversos setores da mídia o condenaram veementemente por supostamente banalizar a língua culta e a gramática normativa. Entretanto, como veio a ser posteriormente esclarecido, pouquíssimos efetivamente leram o material e mesmo os que leram não parecem ter entendido o intuito da obra. A âncora, ao conceder a palavra a Garcia, advertiu: “o Ministério da Educação esclareceu que a norma culta da Língua Portuguesa vai ser sempre exigida nas provas e nas avaliações. Que isso fique bem claro!”. Inútil advertência. Na parte central de seu recurso argumentativo de ataque ao *Por uma vida melhor*, Garcia afirmou que, no Brasil, “alunos analfabetos passam automaticamente de ano para não serem constrangidos” e que “se aprova a frase errada para não constranger” o estudante. Até esse ponto nada surpreende, pois facilmente reconhecemos a malevolência com que a grande mídia sempre tentou arruinar governos progressistas. O caso em pauta parece ser apenas mais um gesto da ofensiva de certos grupos da grande imprensa contra políticas ou ações favoráveis às minorias e aos seus direitos.

O curioso do episódio é que, sob o invólucro de uma crítica superficial a um livro que explicitamente não leu, Garcia expôs a propaganda de um ideal de educação que se coaduna perfeitamente com a diretriz que o MEC passou a adotar ostensivamente depois do golpe de 2016. O discurso, apesar de ser jornalístico e opinativo, é um exemplo de como no Brasil – contraditoriamente – o pensamento

3 A grande mídia informa que a meritocracia continua sendo o grande princípio dos grupos que defendem o Programa “Future-se”, proposto pelo atual ministro da Educação Abraham Weintraub, empossado em abril de 2019 (G1, 2019).

4 Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ym6d0APxnP4>> Acesso: 20 nov. 2019.

5 Alexandre Garcia, atuante no jornalismo nacional desde os quinze anos, trabalha na empresa acima mencionada; tornou-se porta-voz do general-presidente Figueiredo durante a fase final da ditadura militar.

educacional geralmente idealizado tende a se construir em chave autoritária, pela defesa da educação tradicional e rígida, muito mais de tipo jesuíta do que propriamente liberal, como seria de se esperar.

Assim inicia o jornalista: “Quando eu estava no primeiro ano do grupo escolar e a gente falava errado, a professora nos corrigia, porque ela estava nos preparando para vencer na vida”. Garcia, nascido no final de 1940, provavelmente frequentou o “grupo escolar” na segunda metade dessa década, e deve ter obtido alguma formação humanista, pois já aos quinze anos atuava como locutor na rádio. A escola do final dos anos 1940 era – como sabem os historiadores da educação brasileira – uma escola voltada a formar com requinte de qualidade as crianças que nela chegavam com um mínimo de cultura burguesa. Contudo, as crianças despidas da cultura burguesa e distantes, por sua condição social, dos conteúdos e conhecimentos veiculados nessa escola, fracassavam sistematicamente quando chegavam a frequentá-la. O Censo de 1940 revelou que a taxa de analfabetismo no Brasil era de mais de 56% em população com idade superior a quinze anos (BRASIL, s/d).

A escola do tempo de Alexandre Garcia – tenha sido ela pública ou privada – foi uma escola excludente<sup>6</sup>. Se sua professora, de fato, atuava pedagogicamente para que seus alunos “vencessem” na vida, ela provavelmente desconhecia a realidade nacional (desigual e injusta) do país ou era, como ele, liberal de estilo contraditoriamente autoritário. Os privilegiados e favorecidos da escola de cultura burguesa não são, nessa concepção, nem privilegiados, nem favorecidos, mas parte de uma família que, no passado, teve sua oportunidade e lutou para aproveitá-la até sagrar-se com glória (FREITAS, 2018). Na lógica educacional de Garcia, o professor cumpre seu mandato didático porque retifica (ele “corrige”), reprova (não aprovaria um estudante “analfabeto”) e censura (adverte a “frase errada”). Ao censurar, reprovar e

6 Em *Grandezas e misérias do ensino brasileiro*, Werebe (1963) descreve a escassez de recursos do Estado para a educação entre as décadas de 40 e 60 (p. 67-68); a situação de precariedade das escolas brasileiras se exprime na limitada expansão das escolas no Brasil (p. 90) e, inclusive, no ensino do Rio Grande do Sul (Estado natal de Alexandre Garcia). Ver também a abordagem de Valle & Ruschel (2009, p. 183) a respeito da seletividade do ensino brasileiro entre 1930 e 1945.

retificar as crianças que não “trazem de casa” a norma gramatical bem sedimentada, o professor estaria, nas palavras do jornalista, “libertando” os educandos, pois fortaleceria sua “capacidade de se comunicar”. Entenda-se bem: corrigindo, excluindo e censurando é que se educa.

Conquanto seja justamente o oposto do que os linguistas e pedagogos estão dizendo nos últimos cem anos, Garcia acredita que pela censura e pela reprovação do modo de falar das crianças oriundas da classe trabalhadora é que, em suas palavras, “a educação liberta e torna a vida melhor, porque nos livra da ignorância que é essa condenação a uma vida difícil”. Um jogo entre liberdade e condenação é posto em pauta: a educação, ao libertar o sujeito da ignorância, evita a condenação a uma “vida difícil”.

Uma vida difícil?

O sentido do argumento dá a entender que a educação prepara o indivíduo para que possa ter uma vida fácil, trabalhando pouco, em boas condições, com um salário digno e realizador. Ocorre que, como de praxe nas teses educacionais liberais, esquece-se que no interior de uma sociedade como a brasileira, estruturalmente desigual, historicamente autoritária e profundamente excludente, as oportunidades faltam e, de qualquer maneira, mesmo que todos tenham oportunidade e saibam aproveitá-la, alguém terá de realizar o “trabalho difícil” da produção capitalista que mantém as riquezas e os luxos de uma minoria. A teoria liberal despreza sistematicamente a quantidade de pessoas que nunca teve oportunidade efetiva na vida, bem como a quantidade daqueles que, tendo aproveitado com excelência suas oportunidades, mesmo assim, por pressão social e econômica do sistema e das crises, nunca puderam chegar a lugar nenhum.

Apesar desses lapsos da memória liberal, o fato é que o discurso de Garcia se queixa da orientação de *Por uma vida melhor* porque “abole o mérito”<sup>7</sup>. Ao finalizar seu discurso

7 Nas palavras do jornalista: “Na moda do politicamente correto, [*Por uma vida melhor*] defende o endosso ao falar errado para evitar um preconceito linguístico. Ainda hoje, todos vimos o chefão do FMI algemado. Aqui no Brasil, ele não seria algemado, porque não ofereceria risco à sua custódia. No Brasil, algemas constroem o detido. Aqui no Brasil, alunos analfabetos passam automaticamente de ano para não serem constrangidos. *Aboliu-se o mérito*, e agora se aprova a frase errada para não constranger” (itálicos inseridos por nós).

(consciente ou inconsciente) contra as minorias que enfrentam desigualdades absurdas na vida cotidiana por seu modo de usar a linguagem, ele declara que a Coreia e a China cresceram nos resultados internacionais da avaliação educacional, oferecendo uma “educação rígida, tradicional, competitiva e premiando o mérito”. E arremata: “Aqui [no Brasil], com a chancela para a ignorância que infelicita, estamos apontando para o sentido contrário”.

A posição acima descortina um misto de dois tipos de consciência que Paulo Freire (2002, p. 68; 71), a partir da teoria de Álvaro Vieira Pinto, designou de “consciência intransitiva” e “consciência transitivo-ingênua”. A primeira forma de consciência, fatalista e fanatizada, resiste à transição, tende a uma forma vegetativa de vida. A segunda forma, incapaz de ir à raiz dos problemas que a realidade oferece, contempla ingenuamente a transformação como um ato mágico; neste caso, o modelo sempre é a tradição, os professores de antigamente, o mundo de antigamente. As palavras de Garcia explicitam uma nítida incapacidade de apreender o que escapa à sua esfera vivencial mais imediata.

Há também casos típicos de uma pura consciência transitivo-ingênua a respeito do mérito, uma consciência que já é capaz de perceber claramente a necessidade da transição e da mudança nos procedimentos meritocráticos, mas que resulta ingênua por não fazer com a devida profundidade a análise histórica, incidindo em argumentos de frágeis pressupostos. Exemplo desse tipo de posição foi a do executivo brasileiro Renato Meirelles no Programa Voz Ativa<sup>8</sup>.

Ao tratar do que chamou de “falsa polêmica entre meritocracia e oportunidade”, Meirelles analisou o conflito entre as posturas da direita e as da esquerda quanto ao problema do mérito. Segundo ele, a direita, sob a orientação do ditado “não se deve dar o peixe mas ensinar a pescar”, incentiva a lógica do mérito em um país com baixíssimo índice de igualdade social; a esquerda, por sua vez, combate a doutrina do mérito sob a alegação de que é uma absoluta falácia. Visando seguir uma espécie de terceira via, o entrevistado de Voz Ativa se posicionou assim:

Eu defendo a meritocracia. Eu e a grande maioria dos brasileiros. Eu defendo o direito de

que se possa saber que quanto mais ralar e quanto mais trabalhar, mais longe vai conseguir chegar. Agora, eu sou um homem, branco, terceira geração de universitários da minha família, que nasceu em São Paulo. E só pelo simples fato de ser um homem branco que nasceu em São Paulo eu ganho 60% mais do que uma mulher negra de ensino superior que nasceu em São Paulo. Então, eu não ganhei os 60% a mais que eu ganho porque eu tive mais mérito que essa mulher negra. É porque eu larguei na frente. E não existe meritocracia sem existir igualdade de oportunidades. Só que a esquerda e a direita só ficam em torno dessa falsa polêmica. É condição da meritocracia todos largarem do mesmo lugar.

Por que uma posição como essa, apesar de descobrir os limites do mero elogio à meritocracia, persiste ainda em uma compreensão ingênua do problema? O diagnóstico é preciso: o “simples fato” de ter nascido homem e branco em uma cidade como São Paulo já determina por si mesmo, de antemão, toda uma série de vantagens que não se pode atribuir, no Brasil de hoje, a uma mulher negra. Mas a conclusão de que a “condição da meritocracia” é uma questão de “largada” com todos na mesma linha evidencia a ingenuidade do raciocínio para o qual, iniciada a “corrida” em condições de igualdade, então já poderemos premiar e punir a cada um mediante o mérito ou o demérito próprio. A fraqueza da conclusão obtida por Meirelles se deve à incapacidade de adiantar uma pergunta: se todos largarem no mesmo lugar, haverá algum sentido em se manter a meritocracia? Ora, se cada um puder ir – graças a uma igualdade social finalmente instituída – ao máximo de suas potencialidades individuais e puder, além disso, ver todos os outros também alcançando o que puderam alcançar, qual será o motivo para premiar alguém que fez o que naturalmente podia fazer, ou para punir alguém por não ter feito o que naturalmente não podia fazer<sup>9</sup>.

A gênese da incapacidade de passar para a pergunta que revela a falsidade do pensamento oferecido ao público tem como força motriz a ideologia segundo a qual a vida é (ou pode vir a ser) uma corrida justa, na qual o mais qualificado sempre vence. Nessa vertente, a natureza das coisas guarda miticamente a lei

8 Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Lmkurs5QXFM>> Acesso: 20 nov. 2019.

9 Empregamos “naturalmente” para assinalar o máximo que cada um pode fazer mediante a constituição singular de sua própria natureza, uma vez liberada – em condições de igualdade com as demais – para atingir o seu máximo.

da competição; viver é competir e a política é a arte de estabelecer uma competição justa. Mas de onde poderá vir a justificação última dessa lógica meritocrática, senão de quem tem uma concepção mercadológica da própria vida?

#### **POR UMA DESCONSTRUÇÃO DA CONCEPÇÃO MERCADOLÓGICA DA VIDA**

A palavra “mérito”, de acordo com a abordagem de Tatián, se liga ao mesmo campo semântico dos vocábulos “mercenário”, “salário” “mercado” e “mercadoria”, donde não vem a ser nenhum disparate que todos os que argumentam em favor da lógica da meritocracia tenham, consciente ou inconscientemente, uma visão mercadológica da existência.

Sob a ótica espinosana – interpretada rigorosamente por Tatián – nem a felicidade, nem a inteligência, nem a vida livre podem ser entendidas como mercadorias, isto é, como um resultado do mérito; “procedem sim de uma atividade”, mas devem ser “cuidadosamente distinguidas” da noção de mérito ou de qualquer outra similar. “Nenhuma ação é digna de recompensa, da mesma maneira que não é uma árvore que dá seus frutos”. Espinosa (2009, p. 134) mostrou no *Tratado Político* (X, §8) que as estátuas e os símbolos públicos são, como outros “incentivos à virtude”, dignos de serem atribuídos a escravos e não a seres livres. No entender de Espinosa, de acordo com as palavras de Tatián, “mérito e demérito só são formas da imaginação que promovem condutas e paixões sem lugar nenhum no homem livre”. O ser humano capaz de entender “que não é sujeito de sua própria potência, ou melhor, da potência que ele mesmo é” (pois sabe que nenhuma de suas ações pode ter dependido exclusivamente dele mesmo para existir) não vê como justo o prêmio que ganha por ter agido de tal maneira, ou o castigo que recebe por ter feito esta ou aquela coisa.

É bem verdade que Tatián não menciona, em seu brilhante escrito, o problema da educação, tampouco discute a meritocracia aplicada às políticas públicas para a educação; sua argumentação é filosófica e conceitual, pois se vale do repertório de estudos sobre o tema do mérito e da leitura que outros filósofos, posteriores a Espinosa, fizeram dele. Mas no escólio da proposição 55 da Parte III da *Ética*, quando o filósofo afirma que a mente se

entristece cada vez que contempla sua própria impotência, emerge uma íntima relação entre a prática de atribuir prêmios ou castigos e a forma de educar as crianças. “Os homens”, escreve ele, “são por natureza inclinados ao Ódio e à Inveja, ao que se ajunta a própria educação. Pois os pais costumam incitar os filhos à virtude somente com o estímulo da Honra e da Inveja” (ESPINOSA, 2015a, p. 325).

Espinosa, na passagem acima transcrita, problematiza a honra – e não o mérito – como meio de estimular a prática da virtude. Entretanto, no contexto educacional e pedagógico, a honra e a desonra são alcançadas com base no recurso a prêmios e castigos, práticas que se articulam, respectivamente, às noções de mérito e demérito. Cada vez que um educador (seja pai ou professor) incentiva na criança a busca do bom desempenho pelo desejo de ter o mérito de ser “o primeiro da turma” ou pela aversão a ter o demérito de ser o segundo, o terceiro ou o último, ele nada faz senão reforçar a inclinação natural daquele indivíduo às paixões tristes; educa-o para a servidão, não para a liberdade. Conforme assegura o *Tratado da Emenda do Intelecto* (§5), a honra representa um grande problema, uma vez que para consegui-la necessitamos adaptar a nossa vida ao modo de pensar dos outros, e com isso, ficamos sempre a fugir do que em geral todos fogem e a procurar o que todos igualmente procuram (ESPINOSA, 2015b, p. 29). A educação para a liberdade, ao contrário, é aquela que reforça no indivíduo o desejo de agir independentemente, sob o império da própria razão, e não das determinações alheias.

Já afirmamos que pedagogia de Alckimin tem rondado o Ministério da Educação com intensidade cada vez maior nos últimos três anos. Ela se orienta para reforçar nos aprendizes o desejo de reconhecimento definido por critérios extrínsecos de avaliações em larga escala; ao mesmo tempo, se empenha em produzir a lógica segundo a qual o professorado deve procurar todos os meios de atingir resultados estipulados por instâncias estranhas à escola. Todos os móveis da ação pedagógica (de aprender e de ensinar) vêm de fora. Frequentemente tais políticas de reconhecimento do mérito e de atribuição de bônus nos impedem de pensar a que visam e a qual resultado chegam. Por um lado, valendo-se da contínua manutenção das

desigualdades de aprendizagem, premia os que se submetem ao sistema de provas e castiga os menos aptos ao enfrentamento da selva delirante dos exames. Por outro lado, valendo-se da contínua manutenção da precarização do trabalho docente, bonifica os professores que dispõem dos melhores meios de adequação aos critérios rigidamente estabelecidos de avaliação docente, onerando, ainda mais, os que carecem de todos os meios necessários para ensinar. Nos dois casos, em relação ao estudante e ao professor, o processo é marcado por um soldo, uma mercadoria: o primeiro ganha bolsa, o segundo, bônus.

Tatián, embora não tenha tido esse objetivo, mostra-nos como a meritocracia em educação desenvolve um sistema de ensino – inclusive do ponto de vista etimológico – mercenário<sup>10</sup>. A visibilidade desta face mercenária do mérito no âmbito dos processos de ensino se manifesta com mais nitidez na versão negativa, ou seja, naqueles que não alcançam o bônus, naqueles que não conseguem a bolsa; a esses, a meritocracia só tem a oferecer a promessa de “aperfeiçoamento permanente”, já que, criado o jogo mercenário, o aperfeiçoamento dos “imperfeitos” só poderá mesmo ser permanente, e jamais alcançável.

“Para além do mérito”, em língua portuguesa, pode contribuir para organizarmos uma crítica à meritocracia brasileira a partir da Filosofia da Educação, afinal, o trabalho de superação do mérito passa por uma questão filosófica essencial, e que é justamente aquela pela qual Tatián começa seu escrito: o livre-arbítrio.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL. **Mapa do analfabetismo no Brasil**. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP) / Ministério da Educação (MEC), s/d. Disponível em: <<http://portal.inep.gov.br/informacao-da-publicacao//assetpublisher/6JYIsGMAMkW1/document/id/485756>> Acesso em: 13 out. 2018>.

BRASIL. **Por uma vida melhor**: intelectuais, pesquisadores e educadores falam sobre o livro. São Paulo: Ação Educativa, maio/jun. 2011.

BARBOSA, Livia. **Meritocracia e sociedade brasileira**. *Pensata*, São Paulo, v. 54, n. 1., jan-fev 2014, p. 80-85.

CAFARDO, Renata. **Maria Helena Guimarães deixa Ministério da Educação** (07.05.2018). Disponível em: <<https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,maria-helena-guimaraes-deixa-o-ministerio-da-educacao,70002298474/>> Acesso em: 20 nov. 2019.

ESPINOSA, Baruch. **Tratado Político**. Tradução: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ESPINOSA, Bento. **Ética**. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015a.

ESPINOSA, Bento. **Tratado da Emenda do Intelecto**. Tradução: Cristiano Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015b.

FREITAS, Luiz Carlos. **A BNCC e a salvação dos pobres pela resiliência**. 08/03/2018. Disponível em: <<https://avaliacaoeducacional.com/2018/03/08/a-bncc-e-a-salvacao-dos-pobres-pela-resiliencia/>> Acesso em: 13 out. 2018.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

G1. **Alckmin diz que vai investir em educação infantil e universalizar matrículas na pré-escola**, 15/08/2018. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/noticia/2018/08/15/alckmin-diz-que-vai-investir-em-educacao-infantil-e-universalizar-matriculas-na-pre-escola.ghtml>> Acesso: 20 nov. 2019.

G1. **Future-se deverá priorizar fundações de apoio em vez de organizações sociais**, 06/08/2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com>>

10 Em tempo: “mercenário” significa “que é assoldado”, que “serve por um preço ou soldo ajustado”; “que age ou trabalha apenas por interesse financeiro”, “por (...) algo que represente vantagens materiais”.

com/educacao/noticia/2019/08/06/future-se-devera-priorizar-fundacoes-de-apoio-em-vez-de-organizacoes-sociais-e-incluir-ate-concurso-publico-propoe-confies.ghtml> Acesso: 20 nov. 2019.

TATIÁN, Diego. ***Spinoza y el amor del mundo***. Buenos Aires: Altamira, 2004.

TATIÁN, Diego. **Filosofia e revelação no Tratado Teológico-Político de Espinosa**. Tradução: Mariana de Gainza. In: *Cadernos Espinosanos*, nº XII, São Paulo, p. 63-83, 2005.

TATIÁN, Diego. A invenção e a herança: notas preliminares para uma universidade aberta. Tradução: Cristina Antunes. In: ROCHA, André; CALDERONI, David; JUSTO, Marcelo. **Construções da felicidade**. Belo Horizonte: Autêntica / NUPSI-USP, 2015, p. 233-244.

VALLE, Ione; RUSCHEL, Elizete. A meritocracia na política educacional brasileira (1930-2000). **Revista Portuguesa de Educação**, Braga, v. 22, n. 1, p. 179-206, 2009. Disponível em: <[http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0871-91872009000100008&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0871-91872009000100008&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso: 07 dez. 2019.

WEREBE, Maria José. **Grandezas e misérias do ensino brasileiro**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.





# TRADUÇÃO

## PARA ALÉM DO MÉRITO \*

DIEGO TATIÁN \*\*

TRADUÇÃO DE FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA

Uma das discussões teológicas principais desde a Reforma, e que terá na Holanda do século XVII uma intensidade particular inclusive no próprio interior do Protestantismo, entre suas diversas seitas, é a que manteve, por um lado, os partidários do “livre-arbítrio” e, por outro, os partidários da predestinação e da salvação só pela graça. No centro dessa disputa encontraremos a noção de mérito e o problema se reduz ao que se segue: pode o homem agir de modo tal que lhe seja dado esperar de Deus uma recompensa – a felicidade eterna – concretamente?

A essa pergunta, no século XVI, Lutero e Calvino responderam negativamente. O teólogo alemão, aduzindo a corrupção intrínseca da natureza humana desde a queda, sustentou que todas as ações humanas se encontram determinadas pelo pecado (“em toda boa ação pecava o justo”; “a boa ação, melhor feita, era um pecado venial”). Calvino, para quem só através da graça é possível a salvação de uma natureza humana corrompida como a nossa, denuncia a teoria do mérito como uma autoglorificação da criatura de Deus, exatamente a essência do pecado. E ainda que depois de disputas ferozes com a igreja de Roma se concede, no *Livro da concórdia*, que as boas obras podem ter vantagens temporais e algum prêmio accidental no céu, a Reforma é, em essência, uma afronta à ideia de mérito e da moralidade católica que nela se funda – ideia que, ademais, havia sido extensamente fixada no Concílio de Trento<sup>1</sup>.

A última proposição da *Ética* [de Bento de Espinosa], uma das mais concisas e perfeitas afirmações de inocência que à filosofia foi possível pensar, acerta com sensibilidade o coração da concepção moral da existência, invertendo a equação última, sem a qual se arruinaria, a saber, a condicionalidade – nesses mesmos termos – entre virtude e felicidade. O que a filosofia de Espinosa objetiva e explicitamente desconstrói é a ideia de “mérito”. Se, como sugerimos aqui, essa é a mais elementar das noções do discurso moral, o ideal espinosista – a existência ética – é o de *uma vida para além do mérito* e, por conseguinte, para além de um conjunto de conceitos que lhe são concomitantes, tais como os de reconhecimento, prêmio, castigo..., todos pertencentes a uma lógica da transcendência que o espinosismo expurgou em todos os seus níveis. Se quiséssemos

\* “Más allá del mérito”. In: Tatián, D. *Spinoza y el amor del mundo*. Buenos Aires: Altamira, 2004, p. 77-88.

\*\* Professor da Universidade Nacional de Córdoba (UNC) - Argentina.

1 Sobre o significado que o *Tratado Teológico-político* dá a respeito dessa disputa, cf. Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1985, Capítulo 1. No século XVII, e já fora do contexto polêmico originado pela Reforma, encontraremos na filosofia prática kantiana uma teoria moral que prescinde da ideia do mérito, considerado uma concepção imoral e egoísta. A conformidade de nossos atos com os imperativos categóricos, com os ditados práticos da razão, não têm base em uma vontade divina que impõe ao homem o cumprimento da lei moral, nem uma instância heterônoma qualquer sobre a qual ele fundamente a obrigatoriedade de sua observância. Ao contrário, os imperativos da razão prática valem por si mesmos e é uma dignidade puramente humana a subordinação deles à vontade. Em suma, os homens não se sujeitam à lei superior da razão para alcançar a felicidade, nem para obter de Deus uma recompensa eterna, nem deve a existência moral ser concebida como um meio que se orienta a uma finalidade exterior a ela mesma – ainda que, segundo Kant, Deus articule a felicidade com a virtude, porém não como recompensa a um mérito que seria, por assim dizer, sua causa, mas simplesmente como uma não contraposição, como uma harmonia entre o cumprimento da razão prática e a tendência elementar dos homens à felicidade.

reconduzir a filosofia de Espinosa à polêmica teológica antes referida – na qual, não obstante, Espinosa não interveio de forma direta –, veremos que sua posição é irreduzível aos termos da polêmica, e poderia ser formulada do seguinte modo: as obras salvam, porém, não há mérito, de tal forma que a salvação não será concebida como prêmio da bem-aventurança eterna, mas como uma felicidade terrena do homem enquanto *pars naturae* [parte da natureza]. As obras salvam, mas porque são já indícios de salvação – pois o que são as obras senão o efeito necessário de certo estado de potência, de virtude e de felicidade?

Como dizíamos, a última proposição da *Ética* diz o essencial: “*Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eâdem guademos, quia libidines coërcemus; sed contrà quia eâdem guademus, ideò libidines coërcere possumus*” (“A felicidade não é o prêmio que se atribui à virtude, mas a própria virtude, e não gozamos dela porque reprimamos nossas concupiscências; ao contrário, podemos reprimir nossas concupiscências por gozarmos dela”) (E, V 62). Se não é um resultado, nem uma compensação da vida reprimida, nem o efeito que deve seguir necessariamente ao mérito como um prêmio transcendente a ele (sem o qual não encontraria motivação nenhuma), nem é o que advém pelo cumprimento de um mandato, pela prática da virtude ou pela observância de um preceito qualquer, então a felicidade será pensada como um *dom* cujo gozo torna possível a boa vida, que não se institui enquanto obrigação, mas que deriva da felicidade como as propriedades de uma esfera derivam de seu conceito. Não é possível ser feliz e não ser virtuoso, ainda que o inverso não seja necessariamente válido.

O texto transcrito parece poder se decompor em dois momentos: a primeira parte da proposição postula a equivalência entre felicidade e virtude (*Beatitudo est... ipsa virtus*), só que aqui a ordem dos termos altera o conceito. O significado da proposição “a felicidade é a virtude”, segundo a formulação de Espinosa, não é o mesmo que da proposição “a virtude é a felicidade”, quer dizer, não é o mesmo definir a felicidade pela virtude que definir a virtude pela felicidade, algo que corresponderia melhor ao segundo momento da proposição, quando intervém uma sequencialidade, um hiato causal na equivalência *beatitudo/virtus*; isto é, “não gozamos dela (a felicidade) porque reprimamos nossas concupiscências (porque sejamos virtuosos no sentido clássico da palavra, de maneira que a felicidade não remete à virtude como sua causa), mas que, ao contrário (*sed contrà*, esta locução adverbial é a que rompe com a reversibilidade dos termos), podemos reprimir nossas concupiscências (quer dizer, ser virtuosos) porque gozamos dela” (de maneira que implica a virtude como sua consequência natural). Por conseguinte, Espinosa parece estar nos dizendo: o gozo da felicidade ou é fácil (posto que está dado) ou é impossível; se dá ou não; é imediato ou alcançável.

Não obstante, as últimas palavras da *Ética* – no escólio que corresponde à proposição transcrita – são as seguintes: “Se a via que, segundo mostrei, conduz a esse logro parece muito árdua, deve ser o que muito raramente se encontra. Com efeito, se a salvação estivesse ao alcance da mão e pudesse ser alcançada sem grande trabalho, como poderia suceder que quase todos a desconheçam? Porém, tudo o que é excelso é tão difícil quanto raro (*Omnia praeclara tam difficilia, quàm rara sunt*)”. A própria *Ética* é um instrumento de intervenção sobre a vida tal como é dada, sobre a *communis vita*, para sua transformação; de outro modo, que sentido teria tê-la escrito? Com segurança, pouco importava a Espinosa a admiração, o reconhecimento ou a transcendência pela obra. Mais ainda, segundo o testemunho de seu amigo Jarig Jelles, que fez o prólogo e editou as *Opera posthuma* [de Espinosa] imediatamente depois da morte de seu autor,

Espinosa nem sequer queria assinar a *Ética*<sup>2</sup>. A obra maior de Espinosa é o mapa que registra as vias – com todos seus acidentes e relevos – que conduzem da escravidão à liberdade; liberdade “rara”, com efeito, “que não se alcança sem grande trabalho”, porém, em todo caso, este trabalho nada terá que ver com uma repressão de nossas concupiscências. Contrariamente, a raridade e a dificuldade remetem no texto latino a um vocábulo que a palavra “excelso” da versão espanhola<sup>3</sup> não traduz; o adjetivo *praeclarus* na última linha da *Ética* (que na versão francesa de Rolland Cailliois soa “*Mais tout ce qui est très précieux est aussi ficcicile que rare*” e em uma antiga tradução inglesa de A. Boyle, “*But all excelent things are as difficult as they are rare*”) remete antes de tudo à compreensão e ao entendimento. Segundo palavras de J. Jelles no já mencionado Prefácio das *OP*, “(Espinosa) considera que tão somente é útil aquilo que ajuda a entender, e que é mal aquilo que pode impedir que entendamos”. Não devemos, portanto, conceber a *Ética* como um conjunto de preceitos a respeito de como agir e como viver, mas como um instrumento de compreensão da liberdade, sem o qual a obra seria completamente ineficaz; o entendimento corrige a passionalidade má sem sair do território afetivo, pois “o conhecimento verdadeiro do bem e do mal não pode reprimir nenhum afeto na medida em que esse conhecimento é verdadeiro, mas somente na medida em que é considerado ele mesmo um afeto” (E, IV, 14).

Em todo caso, nem a felicidade, nem o entendimento, nem a liberdade são a *mercatura* do mérito<sup>4</sup>; procedem sim de uma atividade, de uma experimentação, que devem, porém, ser cuidadosamente distinguidas dele.

Nenhuma ação é digna de recompensa, da mesma maneira que não é uma árvore que dá seus frutos. Dito em outros termos: “esse conhecimento faz com que, depois de realizarmos algo excelente, não nos arroguemos disso [...] mas que, pelo contrário, tudo quanto fazemos, atribuímos a Deus, já que ele é a primeira e única causa do que realizamos e executamos”<sup>5</sup>. Isso não só se traduz em uma ética da desapropriação; ademais, “nos liberta da tristeza, do desespero, da inveja,

2 Tanto na capa como em outros lugares, o nome de nosso escritor só é impresso com as iniciais pela delicada razão de que, pouco antes de morrer, ele mesmo expressou o desejo de que não se pusesse seu nome na *Ética* que se dispunha a imprimir [e que no último momento, como se sabe, retirou da impressão, em razão da agitação que havia causado nos teólogos a mera iminência de sua aparição: “Quando me inteirei de tudo por homens dignos de crédito que me disseram, ademais, que os teólogos tramavam contra mim por todas as partes, decidi deferir a edição que preparava até ver em que daria o assunto [...]” (Carta 68 a Oldenburg)]. Ainda que não tenha dado explicação alguma, em nossa opinião, o único motivo de tal decisão é que não quis que sua doutrina fosse designada com seu próprio nome, já que no capítulo 25 do apêndice da parte IV da *Ética*, afirma que quem deseja ajudar os outros com seus conselhos e ações a desfrutar juntos do sumo bem, não desejará que sua doutrina receba deles o seu nome; e, ademais, na terceira parte da mesma obra, na explicação da ambição (E, III, Def. Af. 44, expl.), tacha abertamente de ambiciosos os que fazem isso (Jarig Jelles, “Prefácio” a las *Opera Posthuma* (1677). In: Atilano Domínguez (comp.), *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid, 1995, p. 48).

3 *Ética*, tradução de Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 392.

4 *Meritus*, participação passado de *mereo* ou de *mereor*, “merecedor”, “que merece”, remete ao mesmo campo etimológico ao qual pertencem os substantivos *merces* (salário), *mercennarius* (“mercenário”, ou “subornado” e outras acepções como *liberalitas mercennaria*, “generosidade interessada”, etc.), *mercatus* (mercado), *mercatura* (“mercadoria”, porém também “tráfico”, “comércio”). A secularização do conceito de *meritum* em uma sociedade cujo segredo, segundo nos ensina Marx, radica no estatuto da mercadoria em seu poder como “fetiche”, alcança seu estado último em uma “sociedade meritocrática” de compleição econômico-técnica, que já em 1958 foi ridicularizada pelo sociólogo inglês Michael Young em seu relato *The Rise of Meritocracy*, segundo o qual no século XXI um conjunto de procedimentos técnico-científicos de medição de rendimentos psicológicos e econômicos permitiriam fazer real, com uma exatidão absoluta, a ideologia da adjudicação justa segundo o rendimento. A mercantilização total da existência no capitalismo avançado resulta reversível com o princípio meritocrático como critério único de regulação da vida comum. Para uma crítica do neoconservadorismo meritocrático, cf. Helmut Dubiel, *Wae ist Neokonservativismus?*, Suhrkamp, 1985.

5 Espinosa, *Tratado breve*, versão de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1990, p. 138-139. Seja na esfera teológica, seja na esfera metafísica ou na esfera ética, Espinosa é um dos poucos filósofos (se não o único, ao menos com sua radicalidade) que, desde o cristianismo e até Schopenhauer e Nietzsche, não confere nenhum estatuto ao conceito de vontade (cf. o escrito de Karl Löwith “Spinoza. *Deus sive natura*”. In: *Gott, Mensch und Welt in der Mataphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967, capítulo IX).

do medo e de outras paixões”<sup>6</sup>. Mérito e demérito só são formas da imaginação que promovem condutas e paixões sem lugar nenhum no homem livre, isto é, no homem que *entende*, que entende que não é sujeito de sua própria potência, ou melhor, da potência que ele mesmo é. De modo que a vaidade, a zombaria, o louvor, o desprezo, a admiração, a honra, a vergonha, a competência, o reconhecimento, e tudo o que pudesse resultar da comparação entre os homens<sup>7</sup>, não são senão formas de ignorância. Ou melhor: “[...] do fato de que (os homens) consideram a si mesmos como livres – diz Espinosa em E, I, Apêndice – saíram noções tais como Louvor, Vitupério, Pecado e Mérito”.

A ruptura com o que poderíamos chamar de “prejuízo do mérito” afeta desde sua base não só a religião, mas também a ordem social, ambas sustentadas pela implementação de castigos e prêmios, ameaças e promessas, temores e esperanças<sup>8</sup>, enfim, tudo aquilo que Espinosa chamava “os incentivos da virtude”: “[...] as estátuas, os emblemas e outros incentivos da virtude são mais propriamente signos de escravidão que de liberdade, pois é aos escravos, e não a homens livres, que se outorgam prêmios por sua virtude”<sup>9</sup>. Porém, será no âmbito da religião em que a desestabilização espinosista parecerá não ter volta, como bem compreendeu Oldenburg em uma série de cartas enviadas ao filósofo entre 1675 e 1676, quer dizer, pouco antes de sua morte. “Você parece – escreve o secretário da *Royal Society* de Londres – implantar a necessidade fatal de todas as coisas e ações; pois bem, concedida e afirmada tal necessidade, dizem eles (seus leitores “atormentados”), se corta o nervo de todas as leis, de toda virtude e religião, e se tornam inúteis todas as remunerações e penas [...] não alcançam compreender qual lugar resta para a culpa e as penas [...]”<sup>10</sup>. A primeira resposta de Espinosa<sup>11</sup>, ambígua e pouco clara (“[...] eu não submeto Deus, de modo nenhum, à fatalidade, porém concebo que as coisas seguem da natureza de Deus com uma necessidade inevitável [...]”; “[...] os homens são inescusáveis ante Deus tão somente porque estão em seu poder como o barro em poder do oleiro, que da mesma massa faz uns vasos para a honra e outros para a desonra [...]”, etc.), fará com que seu interlocutor repita a objeção na carta seguinte, quase nos mesmos termos em que havia feito antes. Ao que Espinosa finalmente responde: “[...] você argumenta que se os homens pecam por necessidade de sua natureza, são escusáveis; não explica, não obstante, o que pretende deduzir daí: que ou bem Deus não pode enojar-se com eles, ou que eles são dignos da felicidade, quer dizer, do conhecimento e amor de Deus. Se você

6 Spinoza, *Tratado breve*, op. cit., p. 139.

7 Em uma passagem do chamado *Segundo Discurso*, Rousseau, que havia sido leitor de Espinosa, em particular, do *Tratado Teológico-político*, faz uma crítica semelhante ao mérito e a todos os seus implícitos enquanto emergência derivada da desnaturalização do homem. A partir de então, “tudo começa a mudar de aspecto. Os homens [...] se acostumam a considerar diferentes objetos e a fazer comparações (*à faire des comparaisons*); adquirem insensivelmente as ideias do mérito (*mérite*) e de beleza que produzem sentimentos de preferência [...] Todo mundo começou a ver os demais e a querer ser visto, e a estima pública teve um preço [...]: dessas primeiras preferências nasceram, em parte, a vaidade e o desprezo e, de outra parte, a vergonha e a inveja [...]” (*Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*). In: *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau*, tomo III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1964, p. 287).

8 “[...] acreditam que a moral e a religião e, em geral, tudo que estiver relacionado à fortaleza do ânimo são cargas de cujo peso esperam se libertar depois da morte, para receber o prêmio da escravidão, isto é, o prêmio da moralidade e da religião; e não só essa esperança, mas também – e principalmente – o medo de serem castigados com suplícios cruéis depois da morte; isso é o que os induz a viverem conforme as prescrições da lei divina quanto permitem sua fraqueza e seu ânimo impotente [...]” (E, V, 41, esc.). Também na Carta 43 a Ostens, na qual Espinosa responde a um panfleto de Velthuysen contra o *TTP*: “[...] acredito ver onde está atolado esse homem. Com efeito, como não encontra na própria virtude, nem no entendimento nada que lhe agrade, preferiria viver segundo o impulso de seus afetos, se não o impedisse uma só coisa: o temor do castigo. Por conseguinte, se abstém das más ações e cumpre os preceitos divinos como um escravo [...]. Daí que ele acredite que todos aqueles que não se contêm com esse medo, vivem desenfreadamente e abandonam toda religião” (*Correspondencia*, versão de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, p. 287-289).

9 Spinoza, *Tratado Teológico-político*, tradução de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, p. 217.

10 Spinoza, *Correspondencia*, op. cit., p. 289.

11 *Ibid*, p. 391-394.

pensa do primeiro modo, concedo totalmente que Deus não se enoja [...] porém, nego que daí se siga que todos devem ser felizes, já que os homens podem ser escusáveis e, não obstante, carecer da felicidade e ser atormentados de muitas maneiras. Assim, o cavalo é escusável de ser cavalo e não homem, e, contudo, deve ser cavalo e não homem”<sup>12</sup>.

A felicidade não tem nada a ver com a obediência, mas com a existência; demolição da justificação moral do mundo: nem a felicidade se merece, nem se é “digno” dela, ao contrário, é a virtude mesma, se “por *virtude*, entendo o mesmo que por *potência*”; isto é [...] a virtude, enquanto referida ao homem, é a essência mesma ou a natureza do homem enquanto tem a potestade de levar a cabo certas coisas que podem ser entendidas através somente das leis de sua natureza” (E, IV, def. 8). *Virtus sive potentia* [Virtude ou potência], porém ambos os termos radicalmente alterados em seu sentido com respeito à tradição. Se, como vimos, a *virtus* espinosista não remete para além de si, nem é o cumprimento de nenhum preceito geral transcendente a sua própria singularidade, a potência não assume aqui o sentido da *dynamis* aristotélica: é exercício, não possibilidade; plenitude, não carência; corresponderia melhor ao conceito de *enérgeia*.

Pura heteronomia de nossa capacidade de afirmação – de afetarmos e de sermos afetados – o *meritum* não só aliena o exercício da nossa liberdade, na medida em que subordina nossos atos a prêmios e os regula mediante mandamentos – uns e outros transcendentem à potência de incrementar uma existência e expressar uma singularidade – mas que, ademais, configura a vida comum dos homens em razão não daquilo que compõe, mas em função de temores, rancores, inveja e desconfiança; de uma rivalidade em virtude da qual desata uma lógica do reconhecimento determinada pela vontade de me sobrepor a meu semelhante, cuja impotência é o correlato necessário da minha ambição, e que estabelece, assim, as relações como relações de domínio<sup>13</sup>.

Contra o mérito: imanência absoluta da vida realizada a cada instante, compreensão e gozo de ser uma *pars naturae*, uma existência que só pode ser considerada “imperfeita” pela imaginação, porém que, concebida em sua singularidade positiva, revela somente o caráter expressivo de uma existência sem para quê: “[...] entenderei por perfeição, em geral, como disse, a realidade, isto é, a essência de uma coisa qualquer enquanto existe e opera de certo modo [...]”.



---

<sup>12</sup> Ibid, p. 403-404.

<sup>13</sup> Ainda que em virtude de um princípio de prudência de grande alcance crítico não nos tenha deixado demasiados indícios para uma determinação positiva de sua forma, podemos presumir que na sociedade comunista intencionada por Marx a noção de mérito não ocorra em nenhum sentido; a conciliação do homem consigo mesmo e com seus semelhantes a exclui necessariamente. O ideal antidemocrático de Marx tem, ademais, uma definição perfeita: “de cada um segundo sua capacidade e a cada um segundo sua necessidade”.



# TRADUÇÃO

A BIBLIOTECA DE SPINOZA \*

NOURRISSON \*\*

TRADUÇÃO DE GIONATAN CARLOS PACHECO \*\*\*

Seria um estranho engano acreditar que os gênios, mesmo dotados da originalidade mais poderosa, não devem nada a seus antecessores e que, sem nunca ter consultado os monumentos do passado, eles tiraram todas as suas ideias de recursos próprios. Descartes, no entanto, excelente em invenção, afetado, é verdade, de ignorar de certa forma até mesmo que existissem homens. Por outro lado, seu biógrafo Baillet garante que ele constantemente tinha em mãos duas obras: a Bíblia e São Tomás. E, sabemos, que quando um cavalheiro que pediu para ver sua biblioteca, a única de Egmont, ele afastou uma cortina que cobria peças de anatomia, e disse: “Eis os meus livros!”. Disso se seguiria, todavia, que Descartes teria se contentado em ler a si mesmo, ou o grande livro da natureza e do mundo? Certamente que não. Seus contendores e críticos, Huet encabeçando, incorreram no erro imperdoável de censurá-lo por ter dissimulado suas muitas leituras, e são como difamadores ao elaborar uma lista do que chamaram de “pilhagem”. Seria tão injusto quanto ridículo brandir contra Descartes acusações de plágio. No entanto, o antigo aluno de La Flèche, embora sua ciência não tivesse nada de “livresco”, certamente tirou grande vantagem, não só das lições de seus mestres, mas de suas próprias leituras, o que, com efeito, é fácil de ver, especialmente em sua correspondência, nas referências explícitas e repetidas. Ele próprio escreveu com excelência: “A leitura de todos os bons livros é como uma conversação com os homens mais honestos de séculos passados que foram os seus autores, e até mesmo uma conversa erudita, na qual descobrimos o melhor de seus pensamentos”<sup>1</sup>. Certamente, não se conheceu, no século XVII, erudito mais universal do que Leibniz e, ao mesmo tempo, quem mais fingiu ser em tudo o seu único mestre, αυτοδίδακτος, [autodidata]. Este “maravilhoso Saxão”, como o chamou Boinebourg, nenhum ensinamento recebeu dos livros? Tal declaração teria parecido uma blasfêmia estúpida a um erudito incomparável que, ainda criança, vagava prazerosamente pela biblioteca de seu pai, quando foi finalmente aberta a ele, e que, desde então, se aplicou a nada mais do que demonstrar como as ideias antigas e as modernas são perpetuadas em uma filosofia de fluxo ininterrupto, *perennis quadam philosophia*. Portanto, remover de Leibniz essa biblioteca em Hanover, que ele ao longo de anos eles organizou e continuou a enriquecer<sup>2</sup>, é

\* Publicado originalmente: *La bibliothèque de Spinoza*. **Revue des Deux Mondes**, Paris, v. 112, n. 4. p. 811-833, out, 1892.

\*\* Jean-Felix Nourrisson (1825 - 1899).

\*\*\* É discente do Doutorado em Filosofia do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA. Possui graduação em Filosofia (2012-2016) e mestrado (2017-2019) pela UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Metafísica e Filosofia Moderna.

1 *Discurso do Método*, 1ª parte.

2 *Essais de théodicée*, etc., por Leibniz, acrescida pela história da vida e pelas obras do autor, pelo Chevalier de Jaucourt, Amsterdã, 1747, 2 vols. em 12, t. Eu p. 232. “Leibniz havia formado uma biblioteca muito bela, da qual (em sua morte) o príncipe se contentou com o direito, que há no eleitorado hanoveriano, de ficar com um terço do que o estrangeiro possuía. Além disso, sua biblioteca era tão confundível com a do rei que dificilmente se distinguia os livros de um e de outro”.

retirar deste Anteu, se assim posso dizer, a terra na qual pisa, onde suas forças se conservam e o seu vigor renova.

O caso não poderia ser outro sobre Spinoza. E, de fato, é geralmente admitido o quanto ele pegou emprestado, ora da filosofia hebraica, ora da filosofia cartesiana. Além disso, ao estudar seus escritos, especialmente suas cartas, é possível descobrir facilmente frequentes traços de suas leituras. Mas, quais eram exatamente os livros que Spinoza havia lido, e quais ele leu mais, seja para converter ideias em sua própria substância e incorporá-las à sua doutrina, seja para procurar instrumentalmente os conhecimentos que lhe faltava? Completamente entregue às especulações mais elevadas, nunca se entregou a leituras para o simples deleite da mente? Enfim, quaisquer que fossem, os trabalhos que Spinoza usara formaram, estritamente falando, uma biblioteca que lhe pertencia? Não deveria parecer improvável que suas meditações tivessem composto uma? E, de qualquer forma, não deveria ser considerado absolutamente ocioso indagar como ela poderia ter sido? Não seria, de fato, colocar ao bel prazer uma pergunta insolúvel?

No entanto, contra todas as expectativas, esse problema se encontra hoje resolvido, e uma publicação recente veio esclarecer todas as obscuridades, dissipando todas as dúvidas. É intitulada: *Inventário dos livros que formam a biblioteca de Benedict Spinoza, publicado a partir de um documento inédito, com notas biográficas e bibliográficas e uma introdução por A.-J. Servaas van Rooijen, arquivista de Haia, e notas de cunho de Dr. David Kaufmann, professor em Budapeste*<sup>3</sup>. Devemos a Servaas saber que Spinoza realmente tinha uma biblioteca e, graças à sagacidade penetrante do erudito holandês e suas laboriosas investigações, possuímos agora o autêntico catálogo de livros que foram reunidos para o uso próprio do famoso autor de *Ética*. Mas se esse é o principal resultado, não é o único que Servaas obteve como recompensa por seus esforços. Enquanto examinava os arquivos, pesquisando nas bibliotecas públicas de Haia, Amsterdã e Utrecht, examinando muitos arquivos e até minutas de notário e minutas de leiloeiros, Servaas teve a boa sorte que mereceu e descobriu obras que, em mais de um ponto, completam ou retificam as principais biografias de Spinoza, que são a *Vida de Spinoza*<sup>4</sup>, atribuída ao médico Lucas, de Haia, seu contemporâneo e amigo, também aquela que, logo após a morte de Spinoza, escreveu Jean Colerus, ministro da igreja luterana de Haia: *Vida de B. de Spinoza, extraído dos escritos deste famoso filósofo e do testemunho de várias pessoas dignas fé que o conheceram particularmente*<sup>5</sup>; e, finalmente, as páginas dedicadas a ele por Sébastien Kortholt em seu livro *Trois imposteurs [Três impostores], De tribus impostoribus magnis liber* (que são Herbert de Cherbury, Thomas Hobbes e o próprio Spinoza), às quais Christian Kortholt acrescentou novas informações no prefácio da segunda edição do livro de seu pai<sup>6</sup>.

## I

Foi em 21 de fevereiro de 1677 com pouco mais de quarenta e quatro anos, morreu em Haia, Baruch Despinoza, cujo nome, por sucessivas modificações, foi alterado para Baruch d'Espinoza, e finalmente Benedict de Spinoza; ao nome judaico de Baruch, Spinoza substituiu, como frequentemente acontecia a seus correligionários, um nome cristão, o de Bento [Benedict] ou Benoit. Spinoza morreu quase inesperadamente na modesta casa que, por cerca de cinco anos,

3 La Haye, 1888, petit in-4°; W.-C. Tengeler. [*Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédicte Spinoza, publié d'après un document inédit, avec des notes biographiques et bibliographiques et une introduction ^ par A.-J. Servaas van Rooijen, archiviste de La Haye, et des notes de la main de M. le Dr. David Kaufmann, professeur à Budapest*].

4 Amsterdam, 1719, in-8°. [*la Vie de Spinoza*]

5 La Haye, 1706, in-12. Esta biografia apareceu pela primeira vez em holandês. Utrecht, 1698. [*la Vie de B. de Spinoza, tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi qui Vont particulièrement connu*].

6 Hambourg, 1701, in-4°.

alugou no Pavilionengracht, em casa do Sr. Van der Spyck, pintor de retratos, e talvez também, segundo Servaas, pintor de edifícios, homem de uma probidade reconhecida, com o qual nosso filósofo mantinha tratamento muito familiar. “De uma constituição muito fraca, doentia, magra e atacada de tísica por mais de vinte anos”<sup>7</sup>, Spinoza só precisou da extrema frugalidade e do regime severo que ele se impôs para conseguir prolongar seus dias. Por outro lado, parece que ele sozinho governava sua saúde. Pois foi apenas nas últimas, e sem dúvida avisado por sintomas alarmantes, que ele decidiu trazer seu amigo, o médico Louis Meyer, de Amsterdã. Este chegou bem a tempo de vê-lo, no mesmo dia, seguir prescrições inúteis e, de repente, dar o último suspiro. Era domingo. Seu anfitrião, que de manhã iniciou uma conversa a qual prometeu continuar, mas que interrompeu para ir ao sermão; ao voltar da igreja, seu convidado teve a surpresa angustiante de saber que ele acabara de falecer. Quanto a Meyer, Colerus relata que “naquela mesma tarde, retornou a Amsterdã no barco da noite sem preocupar-se o mínimo que fosse pelo defunto”<sup>8</sup>. Colerus nem temeu observar que Meyer se “absteve de cumprir com esse dever tanto mais rapidamente quanto que depois da morte de Spinoza se havia apoderado de um ducado de prata e um pouco de dinheiro que o defunto havia deixado sobre a mesa, assim como de um punhal de cabo de prata, e se retirou com seu butim”. Tirando o dinheiro, não seria mais uma lembrança e uma relíquia que Meyer havia recebido ou que achava que poderia se apropriar? Ou, como imputar furto ao homem distinto e dedicado a quem Spinoza tratava como um excelente amigo, *amicus singularis*, com quem mantinha constantemente uma correspondência tão frequente e íntima, e que sempre é encontrado à primeira vista classificado entre aqueles que assumem a tarefa de defender sua doutrina e publicar seus escritos? De qualquer forma, Spinoza morreu, tudo o que restava proceder com o enterro. E isso teria sido feito sem demora, se um farmacêutico, chamado Schroder, não se opusesse, querendo antes ser pago por alguns medicamentos que ele havia fornecido ao filósofo durante sua última enfermidade. Sua memória, que somava 16 florins e 2 sous, foi quitada por Spyck, e foi possível retornar a Spinoza e seus últimos deveres. Seu funeral foi no dia 25 de fevereiro e, segundo Colerus, foi honrado. “O corpo foi sepultado”, diz ele, “acompanhado por muitas pessoas ilustres e seguido por seis carroças. Ao retorno do enterro, que se fez na nova igreja junto ao rio Spuy, os amigos particulares ou vizinhos foram regalados com várias garrafas de vinho, segundo o costume do país, na casa do hospedeiro do defunto”.

No entanto, permanece um detalhe triste, sobre o qual Colerus não falou e que Servaas nos revela com a mais dolorosa precisão. Spinoza, aquele pensador, a quem muitas pessoas reverenciavam como um semideus e o consultavam como um oráculo, aquele inovador ousado que já havia enchido a Europa com o som de sua reputação, aquele homem a quem, passados duzentos anos, e apesar dos anátemas em que sua doutrina havia incorrido, foi até necessário, em nome do mundo erudito, erguer solenemente em Haia uma estátua<sup>9</sup>, o amigo de Jean de Witt, foi fatalmente jogado em uma espécie de vala comum. “Pesquisando em um dos livros funerários”, escreve Servaas, “encontrei sob o número 162, uma vala alugada no qual Spinoza foi enterrado em 25 de fevereiro”. No dia 20, esse poço já havia recebido um cadáver; no dia 25, dois cadáveres haviam precedido o de Spinoza e, alguns dias depois, três outros cadáveres lá o seguiram. No final de um curto período de tempo, todos esses restos miseráveis tiveram que ser exumados para dar espaço a recém-chegados e, na vala comum onde seus ossos estavam reunidos, nada veio a distinguir e marcar, dentro dessa poeira, o menor vestígio do que fora Spinoza.

<sup>7</sup> Cf. Colerus.

<sup>8</sup> Usamos aqui a tradução de Fragoso, disponível em <<http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>>. (acesso: 16/10/2019).

<sup>9</sup> Ver o eloquente discurso pronunciado, durante esta solenidade, ao 12 de Fevereiro de 1877, pelo Sr. Renan.

Onde, então, nos perguntamos, e o que estavam fazendo seus muitos discípulos a essa altura? E, especialmente, como explicar a indiferença da família de Spinoza? Spinoza, de fato, ainda tinha uma família.

## II

Devemos nos apressar em reconhecê-lo. Durante sua vida, como após sua morte, os discípulos de Spinoza testemunharam a ele, a seu modo, um apego invariável. Em vida, após esforçarem-se, mas em vão, para fazê-lo aceitar uma existência confortável, eles contribuíram pelo menos para a publicação de suas primeiras composições. Da mesma forma, após sua morte, eles se contentaram em garantir a Spyck as despesas fúnebres de seu hóspede (porque com Spyck eles deviam se precaver), foi com cuidado religioso que se preocuparam, assim que perderam o mestre, em imprimir suas obras póstumas. Foi o médico Louis Meyer que se comprometeu a apresentar ao público, em um prefácio elogioso, o primeira escrito da pena de Spinoza, esta *Exposição* muito pouco lida dos *Princípios de Descartes*<sup>10</sup>, que haviam sido de fato, para o jovem professor, uma oportunidade de separar, com certo brilho, daquele que então era considerado seu inspirador, e reivindicar, não sem um acento altivo, sua própria originalidade. O *Apêndice* que termina o volume é realmente um manifesto verdadeiro, e traz com todas as letras escrito o nome: *Benedictus de Spinoza Amstelodamensis*. Também foram seus amigos que, presumivelmente, o apoiaram na publicação que ele próprio fez em 1670 de seu *Tractatus theologico-politicus*, mas desta vez buscando as mais minuciosas precauções, embora as mais ilusórias, para garantir o anonimato<sup>11</sup>. O que é indubitável é que foram eles que empreenderam, e sem dúvida às suas próprias custas, a edição das obras póstumas.

Sabíamos por Colerus, que lhe contou o próprio Spyck, que este, pela ordem que Spinoza o havia deixado, imediatamente após sua morte foi enviado a Amsterdã, a Jean Rieuwerts, editor da cidade, uma escrivanhinha na qual estavam contidos os papéis do falecido. Em uma carta enviada em 25 de março de 1677 a Spyck, Rieuwerts admite ter recebido a escrivanhinha em questão e, ao fim, acrescenta “que os pais de Spinoza gostariam de saber a quem ela fora endereçado, porque imaginavam que ela estava cheia de dinheiro, e eles não deixaram de se informar com os barqueiros a quem ela fora confiada. “Mas,” diz ele, “como não mantemos os registros de pacotes de Haia que são enviados para cá pelo barco, não vejo como eles podem ser esclarecidos, e é melhor que não eles não saibam nada”.

Rieuwerts, que já havia impresso em 1663 a primeira obra de Spinoza, provavelmente também foi o editor das obras póstumas que apareceram em 1677, sem o nome de lugar nem de editor, simplesmente com as iniciais B.D.S., iniciais que se encontram ao redor de um pensamento do sinete pessoal de Spinoza, no qual se lê esse expressivo e característico mote: *Caute*, cautela. Eles foram precedidos por um prefácio que havia sido escrito em holandês por um dos discípulos mais zelosos de Spinoza, Jarig Jelles, e que Louis Meyer traduziu para o latim. Além disso, dois tratados que permaneceram inacabados: o *Tractatus politicus* e o *de Emendatione intellectus*, e ao mesmo tempo um *Compêndio de gramática hebraica* e, infelizmente, um número reduzido de cartas, e incluíram o famoso livro da *Ética*, já concluído há mais de cinco anos, no qual o autor expusera, à maneira dos geômetras, sua doutrina definitiva, mas que não ousara publicar abertamente. Pois as

10 *Renati Des Cartes Principiorum philosophiæ pars i et ii, more geometrico démonstratæ per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt ejusdem Cogitata metaphysica, etc., Amstelodami, apud Johannem Riewerts, 1663, petit in-4º.*

11 Este tratado, sem nome do autor, traz a menção: *Hamburgi, apud Henricum Kunrath*, embora tenha sido impresso em Amsterdã e, aparentemente, por Rieuwerts.

tempestades acumuladas em sua cabeça pelo *Tractatus theologico-politicus* o haviam intimidado e também o boato de que seus oponentes tinham o prazer de lhe credenciar, insinuando que neste novo trabalho Spinoza pretendia provar que não existe Deus. Desde então, felizes coincidências permitiram encontrar outros escritos de Spinoza, que provavelmente não estavam contidos na escrivadinha. Assim, em 1862, o Sr. J. Van Vloten publicou, além dos trabalhos de Spinoza<sup>12</sup>, novas informações bibliográficas e fragmentos interessantes de sua correspondência, dois tratados dos quais apenas os títulos eram conhecidos e que se acreditavam perdidos para sempre, um Tratado sobre o arco-íris, *de Iride*, e especialmente o curto, mas importante, *Breve Tratado sobre Deus o homem e seu bem-estar*, um esboço da Ética que Spinoza havia expressamente composto para seus discípulos e que, quase imediatamente, para facilitar a difusão, havia sido traduzido do latim para a língua vulgar. Se observarmos, por um lado, que este tratado também inclui um capítulo *de Diabolo*, que foi apontado por Murr em suas *Annotationes*, e Mylius em sua *Biblioteca dos anônimos*, e, por outro lado, que a apologia escrita em espanhol por Spinoza, para justificar-se por ter abandonado a sinagoga, presumivelmente, assim como o próprio Bayle conjectura<sup>13</sup>, passa a substância do *Tractatus theologico-politicus*, segue-se que, exceto por uma tradução do *Antigo Testamento* para o flamengo, que, pouco antes de sua morte, o próprio Spinoza jogou no fogo, podemos comemorar por possuir toda a obra do filósofo de Haia. Portanto, é justo observar que foram seus discípulos e seus amigos que, em suma, ergueram esse monumento, o mais durável e o melhor, glorificando seu nome, imortalizando sua memória. Em nenhum momento eles pensaram em erigir outro. De certa forma, eles haviam coletado todo o espírito de Spinoza: o que importava para eles era o que importava para o mestre deles, o destino de um corpo considerado em si mesmo é “como uma coisa do nada [*néant*]?”.

### III

A família de Spinoza, por razões totalmente outras, não teve mais cuidado de garantir aos seus restos um asilo honroso. Consistia em duas irmãs, Rebecca e Miriam, a última casada com um judeu português, Samuel Caceris, e mãe de um filho chamado Daniel. A separação pública de Spinoza de seus correligionários e também os conflitos de interesse que, após a morte de seu pai, ele teve que sustentar com suas irmãs, aparentemente haviam relaxado muito, se não rompido seus laços de parentesco. No entanto, se não ocorreu a sua família que ela teria o dever de preservar suas cinzas da profanação, ela teve o cuidado de não negligenciar o legado que ele poderia ter deixado para trás. Mal ouviram que Spinoza havia expirado (o envio de sua escrivadinha de pronto os tocou singularmente), que Rebecca Spinoza e Daniel Caceris, a irmã e o sobrinho, correram para Haia e, com todo a rigor que se poderia esperar, e ganância, além disso, tristemente humana, não tinham nada mais urgente do que obter dos escrivães uma espécie de remessa em posse. A ganância deles prostrou-se desapontada.

Quando Leibniz morreu, sua sucessão, ao que parece, não chegou a menos de sessenta mil coroas, uma fortuna certamente considerável para a época. Isso não foi tudo. Além disso, em seu quarto, segundo o biógrafo, o cavaleiro de Jaucourt, foi encontrada uma grande quantia em dinheiro que ele havia escondido; seriam dois ou três anos de sua renda. “A descoberta deste último tesouro”, diz Jaucourt, “foi funesta para a esposa do único herdeiro de Leibniz, Sr. Loefflerus, filho de sua irmã uterina e pastor de uma vila perto de Leipzig. Esta mulher, ao ver esse dinheiro que caindo em suas mãos, ficou tão tomada pelo prazer que morreu subitamente”. E Jaucourt

12 *Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia, Supplementum, Amstelodami*, 1862, in-12.

13 *Dicionário filosófico*, verbete Spinoza.

acha que deve ser sentenciosamente notado e, com grande reforço de citações, estabelecido que “não devemos imaginar que ela seja a única pessoa no mundo, que a alegria, por assim dizer, foi sufocada”. Rebecca e Daniel eles não estavam expostos a esse perigo.

Kortholt, que não hesita em afirmar, “que Spinoza era excessivamente ganancioso por glória a tal ponto que ambicionou a ser despedaçado, como foram seus amigos de Witt, desde que ele adquirisse com isso, ao preço de uma curta existência, uma fama imperecível”; Kortholt confessa, por outro lado, que o filósofo não tinha sede de ouro, *auro plane non inhiabat*. Colerus, por sua vez, nos ensinou que com aquela frugalidade parcimoniosa, tanto pelo gosto quanto pelo cálculo e pelo regime, viveu Spinoza, quão bem ele era um bom administrador e, levando em consideração todas as suas despesas, teve muito cuidado em ajustar exatamente suas contas todos os trimestres<sup>14</sup>. O próprio Spinoza gostava de repetir aos seus convidados “que ele era como a serpente que forma um círculo com a cauda na boca, para assinalar que não lhe restava nada do que tinha ganho durante o ano”. Ele acrescentou “que não era sua intenção nada acumular além do que seria necessário para ser enterrado com alguma conveniência”. É claro que, se ele consentisse em receber, na íntegra, a pensão que lhe fora legada de Jean de Witt, ou as recompensas que um de seus discípulos, Simon de Vries, gostaria de lhe entregar, Spinoza se veria em muito boa hora forte ao largo. Mas seu desinteresse era absoluto, e certamente ele não saberia ser jamais como um professor de escola contemporâneo, exigindo um orçamento imperioso de seus adeptos. Ele insistia, acima de tudo, em não viver à custa dos outros, e estava ansioso por não dever nada a ninguém, senão a si mesmo.

Foi nesse pensamento, mais do que em conformidade com os preceitos da legislação judaica, que ele aprendeu o ofício de polidor de lentes para óculos, microscópios e telescópios. Uma profissão da qual ele logo fez uma arte, à qual acrescentou a arte do desenho, a qual o levou ao estudo dos problemas mais delicados e eruditos da óptica. No entanto, esse trabalho era uma espécie de sustento, e não, como por exemplo, para Rousseau era seu trabalho de copista musical, uma ocupação sobretudo de fachada. Além disso, ele estava acostumado a dizer que “como seus pais não lhe deixaram nada, seus parentes e seus herdeiros não deviam aguardar beneficiar-se muito com sua sucessão”. De fato, Rebeca e Daniel foram rápidos em ver como essa sucessão foi reduzida. Dinheiro, não havia necessidade de procurá-lo. Louis Meyer não tirara o último ducado? Restavam os móveis, dos quais, no mesmo dia da morte de seu hóspede, Spyck, como homem sábio, havia, na presença de testemunhas, feito uma declaração autenticada pelo notário Van den Hove. “Inventário de bens e móveis deixados pelo falecido Benedict Spinoza, nascido em Amsterdã, que morreu hoje na casa do Senhor Henri van Spyck, tudo em conformidade com a declaração do Sr. Spyck”. Os selos foram então afixados na sala que continha os móveis inventariados. Agora, assim que eles verificaram a nomenclatura, os herdeiros de Spinoza apressaram-se em desaparecer, para nunca mais voltar. Não foi com a maior graciosidade do mundo que eles abandonaram a Spyck os espólios de seu anfitrião e os reconhecerem aos seus cuidados.

Mas esses espólios foram o ordenado natural do proprietário, e este último, que pagou as dívidas de Spinoza, e especialmente as despesas de seu funeral, exigiu, antes de tudo, que fosse reembolsado por seus adiantamentos. Rebecca “antes de pagar ela quis ver claro e saber se, as dívidas e encargos pagos, lhe restaria alguma coisa da sucessão de seu irmão”. Por sua conta e

14 “Descobriu-se”, escreve Colerus, “que ele viveu um dia inteiro com uma sopa ao leite preparada com manteiga, que lhe custou três soldos e uma vasilha de cerveja de um soldo e meio; um outro dia, não comeu mais do que farinha de cereal preparada com passas e manteiga, e este prato lhe custou quatro soldos e meio. Nessas mesmas contas não se faz menção a mais do que duas meia-pintas de vinho, quando muito por mês”.

risco, Spyck teve que proceder a liquidação. Por conseguinte, em sua moção, em 2 de março, os selos foram levantados, e o mesmo notário Van den Hove elaborou um segundo inventário “da propriedade e dos móveis abandonados pelo falecido Benedict de Spinoza, nascido em Amsterdã, que morreu em 21 de fevereiro de 1677, na casa do Sr. Spyck, residente em Haia, tudo de acordo com o que estava na casa do referido Spyck”. Acima de tudo, o que é de extrema importância aqui é que esse segundo inventário incluiu os livros, como já apontados pelo primeiro. Mas, desta vez, esses livros não são mais simplesmente mencionados em bloco. Todos os volumes são listados separadamente neste segundo inventário, e cada obra é objeto de um artigo separado.

#### IV

Spyck, no entanto, achava que não precisava descartar os móveis imediatamente, e foi somente depois de duas intimações legais inutilmente endereçadas em 30 de março e 12 de setembro de 1677 aos herdeiros de Spinoza para pagar a propriedade, ele decidiu vender os espólios do ilustre falecido. A *Gazette de Harlem* de 2 de novembro anunciou esta venda nos seguintes termos: “Propõe-se vender publicamente na próxima quinta-feira, 4 de novembro, às nove da manhã, na casa do Sr. Hendrick van der Spyck, pintor, em Pavilionensgracht, em frente ao Dubelet Straat, ao maior e último lance, os móveis deixados pelo falecido Sr. Benedict de Spinoza, livros, manuscritos, lentes de aumento, lupas, entre outros vidros polidos e vários instrumentos para polir vidros, entre outros moinhos e grandes e pequenas placas de metal, etc”. A venda foi efetivamente realizada no local e nas datas indicadas, como atesta o relatório do leiloeiro Pieter de Graeff. “Em 4 de novembro de 1677, a pedido do Sr. Hendrick van der Spyck, neste caso autorizado pela justiça de Haia, para vender os móveis deixados pelo falecido Benedict de Spinoza, na casa do falecido em Burgwal; a quantia foi de 430 florins e 13 sous<sup>15</sup>. Despesas deduzidas, a quantia era de apenas aproximadamente 392. O preço desta venda sendo registrado, Rebecca parou por aí; mas tendo-se convencido de “que após o pagamento dos gastos e encargos restaria pouca coisa ou nada, ela desiste de sua oposição e de todas suas pretensões”. Uma herança realmente miserável, sobre a qual Colerus poderia escrever, “Basta passar os olhos sobre esta conta, para julgar no mesmo instante que se trata do inventário de um verdadeiro filósofo”. E acrescentou: “encontre-se alguns pequenos livros, algumas gravuras ou estampas, alguns pedaços de lente polidas, os instrumentos para as polirem, etc”.

Então, coisa singular! Colerus, que tinha a conta das vendas à sua frente, e que tomou as minúcias para informar os preços de alguns dos objetos vendidos<sup>16</sup>, Colerus não menciona os livros que compunham a biblioteca Spinoza e que o próprio *Gazette de Harlem* havia anunciado. Servaas parece surpreso com isso, e a princípio estamos surpresos com ele.

Colerus não é, de fato, um biógrafo comum. Embora por convicção e por estado ele se declare hostil de todas as maneiras às doutrinas de Spinoza, ele não pode deixar de sentir um verdadeiro afeto por sua pessoa, e é, em última análise, por simpatia que ele se comprometeu a escrever a vida do homem que chama de “esse homem infeliz”. Essa simpatia se estende até a tudo que toca Spinoza. É assim que se ouve parabenizá-lo por morar no Veerkay, na casa da viúva Van Velden, exatamente o mesmo quarto que ocupara desde sua instalação em Haia, o autor

15 Cf. Servaas, obra citada.

16 “Um casaco de camelo e um calção foram vendidos a vinte e um florins e quatorze soldos; um outro casaco cinza, doze florins e quatorze soldos; quatro lençóis, seis florins e oito soldos; sete camisas, nove florins e seis soldos; uma cama e um travesseiro, quinze florins; dezenove colarinhos, um florim e onze soldos; cinco lenços, doze soldos; duas cortinas vermelhas, uma colcha e um pequeno cobertor de cama, seis florins; sua ourivesaria consistia em duas vasilhas de prata, que foram vendidas a dois florins”.

do *Tractatus theologico-politicus*. Do mesmo modo, ele se felicita por ter “em sua posse um livro inteiro de retratos que Spinoza havia feito de pessoas ilustres”, e é com uma notável complacência que ele descreve aquilo em que o filósofo se representou sob o traje de um pescador napolitano, que ele acredita ser Masaniello. Como, então, se pode explicar que ele não diga uma palavra sobre os livros deixados por Spinoza e que, ao que parece, deveria ter sido mais caro para ele do que gravuras ou desenhos? Servaas supõe que, lançando um olhar distraído para o inventário, Colerus tenha estupidamente confundido os livros com os folhetos em que talvez tenha apostado que contivessem apenas notas de pequenas despesas. Suposição livre e, se pensarmos, completamente inadmissível! Servaas, de fato, não percebe que, se Colerus viu a conta de vendas, não se segue que nem o primeiro nem o segundo inventário, que é qualquer outra coisa, passaram diante de seus olhos.

E mais. O próprio Servaas acha que os livros certamente foram vendidos em Amsterdã pelo livreiro Rieuwerts. Nesta hipótese (e aparentemente não é uma hipótese simples), como alguém pode se surpreender com o silêncio de Colerus, que parece estar apenas ciente da venda em Haia? E sobre esse assunto, alguns pontos de interrogação exigem respostas precisas. Por que e como os livros do inventário foram suprimidos da venda feita em Haia? Para com os livros, assim como para os manuscritos, Spycck havia sido encarregado por Spinoza de uma espécie de confiança? Mas então, como estavam esses livros no inventário onde os manuscritos não aparecem, embora livros e manuscritos também sejam mencionados pela *Gazette de Harlem*? Se esses livros, mesmo que fossem vendidos e estivessem em Amsterdã, não o foram publicamente, e o preço desta venda, aumentando a herança de Spinoza, não se tornaria, para a irmã Rebecca, o objeto de uma nova e finalmente frutífera apreensão? Ou, se foram clandestinamente, como explicar ou qualificar esse processo? Há muitos detalhes que demandam esclarecimentos. Servaas sequer pensou neles.

Seja como que for, o que permanece constante é que Spinoza possuía livros e que esses livros formavam uma parte totalmente distinta do inventário definitivo elaborado pelo notário Van den Hoven e que Servaas nos dá transcritos integralmente; este inventário especial que termina com estas palavras: *Vijf Paccetjes, cinco pacotes pequenos*. São esses cinco pequenos pacotes que, talvez deixados em Haia sem valor, teriam sido, segundo Servaas, tomados por Colerus como os livros de Spinoza!

Não precisamos nos deter na primeira parte do inventário, cujos vários artigos estão incluídos sob o nome de *Objetos de lã e linho*. “*Objetos de lã*: primeiro uma cama, um travesseiro; duas almofadas; duas cobertas, uma branca e uma vermelha; duas cortinas, uma aba e uma colcha; um casaco turco preto; um casaco turco de cor; um pano em tecido colorido com uma camisola de couro; calções fechados em tecido colorido; um hábito turco preto e calções turcos pretos; um vestido velho de sarja; um par de meias pretas; dois chapéus pretos; uma manga preta com um par de luvas; dois pares de sapatos, preto e cinza; uma velha bolsa de noite feita de material listrado, com um boné com capuz. – *Linho*: dois pares de lençóis; seis fronhas; dois pacotes de roupas íntimas; sete camisas, dezenove batas e outra de gola; dez pares de punhos; quatro lenços de algodão e um lenço xadrez; catorze pares de chinelos de linho e um par; uma gravata de algodão com dois colarinhos; duas toalhas usadas”. É suficiente observarmos que, se esse guarda-roupa não era muito rico, e apesar de Colerus relatar que “no que diz respeito às suas roupas, Spinoza era descuidado”, seu outro biógrafo, o médico Lucas, no entanto, estava suficientemente autorizado a escrever, pelo contrário, que Spinoza era extremamente limpo e nunca saía, a menos que suas roupas mostrassem o que geralmente distingue um homem honesto de um pedante. Não apenas

o filósofo não deixou de ter, ao mesmo tempo que algumas roupas de cama, roupas adequadas à sua condição; mas quem teria imaginado que Spinoza, como os elegantes do tempo, usava mangas? Depois do linho veio a designação dos livros; mas Servaas nos adverte que, devido à grande importância dessa parte do inventário, ele prefere nomear antes os móveis. A última parte do inventário é realmente dedicada ao que é chamado de *Marcenaria (Boiserie)*. Ora, queremos saber no que consistia essa marcenaria? Ela era: “uma pequena mesa feita de carvalho; outra mesinha de carvalho e três pés; duas pequenas mesas quadradas de madeira de abeto, cada uma com uma gaveta; um baú preto; um armário de livros de madeira de abeto com cinco prateleiras; um baú velho; um pequeno jogo de xadrez amarrado em uma sacola; um moedor e instrumentos, com algumas lentes de aumento, mas em mau estado, dentre os quais uma em bom estado, com uma pequena quantidade de tubos de vidro e estanho. – *Quadros*: uma cabeça em uma moldura preta<sup>17</sup>; *item* um funil de medida. – *Objetos de prata*: um par de fivelas de prata; um pingente de letreiro em uma chave de ferro”. Tais eram os móveis que mobiliaram essa câmara modesta, na qual Spinoza recebeu, por sua vez, os primeiros do Estado, estrangeiros de distinção como Hénault e sábios como Leibniz; neste quarto onde, ao amanhecer, ele era visto sentado em sua bancada e, onde à noite, sob a luz de uma lâmpada, ele continuava por muitas horas seus estudos e suas sublimes meditações, perdendo-se como em êxtase no “Ser único, infinito, do ser, que é todo o ser, e nada sem Ele pode ser nem ser concebido”<sup>18</sup>. Se Pascal estava certo ao afirmar que “toda a infelicidade dos homens vem de uma coisa, que não é saber descansar em um quarto”, Spinoza era certamente o mais feliz dos homens. Insensível a todas as delícias de Haia, às agradáveis sombras que cercam esta cidade encantadora, às severas belezas do mar que se desenrola em ondas quase às suas portas, às vezes o permitia passar três meses sem pôr os pés fora de sua casa. “Essa vida oculta não impediu”, disse Bayle, “o roubo de seu nome e reputação”.

Analisar, no segundo e último inventário, a lista dos móveis, certamente pouco magníficos, pertencentes ao filósofo e sobre os quais, estranha particularidade!, Não há assento de nenhum tipo, é impossível não ser atingido antes de tudo pela menção de uma “estante de livros de abeto com cinco andares”. O primeiro inventário mencionou expressamente “um armário no qual existem vários livros”. Ora, não havia menos de cento e sessenta. Era evidentemente a biblioteca de Spinoza.

## V

Nada é mais incompleto, mais incorreto e mostra precipitação mais lamentável do que o catálogo elaborado por Rieuwerts dos volumes que compõem a biblioteca de Spinoza. Na maioria das vezes, Rieuwerts apenas indica e abrevia os títulos dos livros, sem adicionar os nomes dos editores, ou mesmo por vezes sem indicar o local e a data das edições. Servaas, portanto, sensatamente considerou indispensável suprir todas essas insuficiências e, em um trabalho paciente parece, em geral, ter conseguido multiplicar as informações. Isso não é tudo. O método de classificação de Rieuwerts foi extraordinariamente grosseiro, e diz-se que ele foi, de fato, menos um livreiro do que um empacotador. Simplesmente divide os cento e sessenta volumes em quatro grupos: vinte e quatro in-fólio, cinquenta e seis in-quarto, trinta e nove *in-octavo*, quarenta e um *in-doze*, e é de acordo com esta gradação de formatos, sem levar em conta a natureza dos assuntos, que ele procede a mais sucinta enumeração. Certamente estamos autorizados a seguir uma ordem

17 Servaas supõe que essa cabeça possa muito bem ser o retrato de Spinoza e a mesma imagem que agora pertence à jovem rainha dos Países Baixos.

18 *Ética*, I, p. 15: *Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.*

mais racional, apresentando esses volumes, pois, além disso, é de uso corrente, organizar em concordância com a própria ordem dos assuntos que neles são tratados. Considerados deste ponto de vista, eles se reduzem a oito tópicos principais: 1º filologia; 2º Escrituras e comentários; 3º filosofia; 4º filologia e medicina; 5º física, matemática e astronomia; 6º política e história; 7º poesia; 8º romances e viagens.

Além do alemão, o flamenco e o português, que eram suas línguas naturais, Spinoza também dominava o espanhol, o italiano e o hebraico e, para se familiarizar com todas essas línguas, nunca deixou de falar nelas e de empenhar-se em aperfeiçoá-las. Isso é atestado pelos inúmeros dicionários e livros de gramática que ele havia adquirido: *Aquinatis dictionarium ebræo-chaldæo-talmudico-rabbinicum*, Lutet., 1629; *Dictionarium rabbinicum*; *Sepher Dieduck, grammatica hebraica*; *Buxtorfii Thesaurus grammaticus linguæ hebraicæ*; *Munsteri grammatica Ebraica*; *Tesoro de la lengua Castellana*, 1611, Madrid; *Franciosini Vocabulario Ital. et Spagn.*; *El Criticon*, vol. 3; *Raetken Spaens. grammatica*; *Dictionarium, Lat. Gall. Hispan.*, 1599, Bruxelles. Foi, portanto, como um verdadeiro filólogo, que Espinosa praticou a maioria das línguas da Europa, e ele próprio, como dissemos, não havia composto um compêndio da gramática hebraica? Contudo, e em boa hora, Spinoza não ignorou o quão prejudicial era para ele não conhecer grego nem latim. E foi para aprender isso que ele se colocou sob a disciplina daquele estranho aventureiro chamado Van den Enden, o qual pereceria na França de modo trágico como resultado da ridícula conspiração tecida pelo Chevalier de Rohan, e que compartilhava com sua filha Claire-Marie o cuidado de instruir seus alunos. Spinoza confidenciou ingenuamente: essa jovem, por seus talentos e graças à mente, mais do que por sua beleza, havia produzido em seu coração uma impressão profunda, e ele declarou que pretendia desposá-la. Infelizmente, ele foi deposto por um rival mais rico, chamado Kerkerinck, a quem, mais tarde, e depois de se converter do luteranismo ao catolicismo, Claire-Marie concedeu sua mão. Foi o único romance que passou pela vida do filósofo.

A parte disso, os ensinamentos que recebeu de Van den Enden foram proveitosos para Spinoza. Na verdade, parece que ele obteve um conhecimento completo do grego, e ele próprio o admitiu modestamente. Pois, no momento de examinar os livros do Novo Testamento pelo mesmo método aplicado aos do Antigo (e a exegese alemã contemporânea é apenas uma reprodução tardia de todo esse método), ele se desculpa por várias razões, e em particular porque não é, diz ele, suficientemente versado na língua grega para ousar realizar uma tarefa tão difícil<sup>19</sup>. Quanto ao latim, pelo contrário, ele o dominou completamente, e é nessa língua especialmente que ele se corresponderá com seus amigos e publicará suas obras. Além disso, é preciso apenas consultar a biblioteca dele para assegurar-se que o latim era uma língua que ele sempre gostou de cultivar. Assim, encontramos, entre outros volumes, os seguintes livros: *Lexicon Scapulæ græco-latinum*, 1652, Lugd.; *Vossius, de Arte grammatica*, Amstel., 1635; *Lexicon Schrevelii græco-latinum e latino-græcum*, 1654; *Dictionarium Lat. Belg.*; *Rhenii tyrocinium linguæ græcæ*; *Vossii institutiones linguæ græcæ*; *Schiopperi grammatica philosophica latina*; *Vossii rudimenta linguæ græcæ*; *Calepinus, Dictionarium novem linguarum*. Se considerarmos apenas o título de um último volume intitulado *Dialogues françois*, mas cujo assunto permanece mal definido, poder-se-ia pensar que Spinoza havia se iniciado em nossa língua. No entanto, é necessário notar isso? não era como um filólogo puro que Spinoza estudava línguas e apenas para as línguas em si mesmas. As línguas eram, acima de tudo, instrumentos para ele, por meio dos quais ele procurava penetrar nos arcanos mais secretos do pensamento. É por isso que, como a religião era sua principal preocupação, é preciso

<sup>19</sup> *Tractatus thologico-politicus*, cap. X.

esperar encontrar infalivelmente as *Escrituras* entre seus livros. E, de fato, sua biblioteca contém várias cópias e em várias línguas: *Buxtorfii Biblia, cum Tiberiade; Tremellii Novum Testamentum cum interpretatione Syriaca, typis ebr.*, 1659; *Biblia en lengua espagnola; Nathanis Concordantiæ Ebraicæ; Pagnini Biblia*, 1541; *Biblia Ebr. cum comment; Biblia Junii et Tremellii*.

Por outro lado, não eram apenas os textos que o audacioso autor do *Tractatus theologico-politicus* podia manter, convencido de que era “aquilo que, conforme nos conformamos aos sentimentos e ao alcance do povo, quando a Escritura foi produzida pela primeira vez, é da liberdade de cada um explicá-la de acordo com sua iluminação e ajustá-la aos seus próprios sentimentos”. Daí a abundância de comentários contidos na biblioteca de Spinoza: *Moris Nebochim, Venetiis; Rabb. (Rambam, Rabbi)*, traduzido do árabe para o hebraico; *Precationes Paschalis Rabb., id est Haggada; Pignorii Mensa Isiaca, Amstel.*, 1669; *Sandii Nucleus, Hist. Eccles.*, 1676, Col. *cum tractatu de Script. Vet. Eccles.*; *l'Empereur, Clavis talmudica, hebraice et latine; Præadamita*, 1655; *Sepher Tabuith Haical, Tableau du Temple; Explicatio v lib. Moses*; Máximas de Mischna e Talmud, em hebraico; os *Novos pontos de vista*, em hebraico; *Pereirus in Daniele*, 1602, *Lugd.*; *Wolzogen de Scripturarum interprete; Velthusius de usu rationis in theologia; Joseph del Medico, abscondita sapientia; Ben Israel, Esperança de Israel; Obra devota de La cuna; Calvini Institutiones hisp.; Grotius, de Satisfactione; Dom. Johannis a Bononia de predestinatione*.

Voltaire, que geralmente trata Spinoza com mais delicadeza e que até alimenta uma ternura velada a Spinoza, Voltaire às vezes também o chama de “um mau judeu”. A verdade é que, na grande ira da sinagoga, da qual ele era a esperança, e que em vão, por promessas de dinheiro, por vezes ameaças, se esforçou por preservar o ainda jovem Spinoza. Tendo deixado de ser judeu, por esse motivo, ele não entrou em nenhuma das muitas comunhões cristãs no meio das quais viveu, e cuja influência não deixa de se fazer notar não apenas em suas máximas, mas até mesmo nas próprias expressões que ele usa. Ele não era judeu nem cristão, nem admitiu ser cartesiano ou averroísta, então o que era Spinoza? Nada, senão spinozista. Sim, com orgulho incomensurável, nas ruínas de todas as filosofias e de todas as religiões, foi apenas o spinozismo que ele propôs estabelecer. E, no entanto, não era sua doutrina, sem dúvida, a de qualquer outra palavra que pudesse ter sido dita: *prolem sine matre creatam*. Pois, na inspeção das obras que ele prefere ler, está claro o quão profundamente ele teve que penetrar profundamente nas ideias judaicas, cristãs e cartesianas. De qualquer forma, foi à filosofia que o discípulo do rabino Morteira teve que acabar por se dedicar inteiramente. “Ele abandonou a Teologia”, escreveu Colerus, “para fixar-se inteiramente na Física. Refletiu muito tempo sobre a opção que faria por um mestre cujos escritos lhe pudessem servir de guia em seu projeto. Mas enfim, as obras de Descartes caem em suas mãos, as quais leu com avidez; e em seguida, frequentemente declarou que tirou de lá, o conhecimento que tinha em Filosofia. Ele estava encantado com a máxima de Descartes, que estabelecia que não se deve jamais nada receber como verdadeiro que não tenha sido anteriormente provado por boas e sólidas razões”.

Muitas vezes dissertamos e podemos escrever novos volumes sobre a relação entre Descartes e Spinoza. Assim como as *Escrituras* lhe emprestou suas ideias sobre Deus, mas distorcendo as palavras de um São Paulo ou um São João, para ser inspirado por comentaristas como Maimônides (por causa do dogma da criação, ele substitui uma doutrina de emanção ou processão); do mesmo modo, é de Descartes, mas alterando-os, que Spinoza delineia a maioria de seus princípios. Por isso, Leibniz achou que estava justificado em declarar “que era uma mistura de cabala e cartesianismo e, enfim, seus princípios corrompidos dos quais formou seu dogma monstruoso” ou ainda “que

Spinoza não fez mais do que cultivar certas sementes de Descartes, e que começa onde Descartes termina, no naturalismo, *in naturalismo*". De tudo o que se pensa dessas apreciações de Leibniz, não se pode contestar: que embora Spinoza tenha feito, desde o início, como sua questão de honra se separar de Descartes (por exemplo, ele observa com vivacidade, em sua correspondência com Oldenburg, o que ele considera como erros de Descartes), foram as obras de Descartes que abriram os olhos tanto dele, quanto os de Leibniz. Além disso, as obras de Descartes, em seu texto em latim e algumas até traduzidas para o holandês, ocupam em sua biblioteca, até mesmo repetidas, um lugar considerável: *Descartes Brieven*; *Descartes Proeven*; *Renati Descartes de prima philosophia*; *Renati Descartes de geometria*; *Renati Descartes de philosophia prima*; outra cópia; *Descartes, de Geometria*; outra cópia; *Descartes opera philosophica*, 1650; *Descartes, de Homine*. Além dos tratados de Descartes, são adicionados tratados de cartesianos: *Claubergii Defensio cartesiana* (em holandês); *Claubergii Logica*; *Kekkermanni Logica*, e detalhes curiosos! *Logique ou l'art de penser* (de Port-Royal); o que tenderia a confirmar-nos a opinião de que Spinoza não ignorou completamente nossa língua [no caso, o francês]. Além de Descartes, Spinoza também reprova Bacon e mostra pouca estima pelo método do filósofo inglês, que, segundo ele, só pode levar a uma pequena história da mente, *historiola animae*. Encontram-se ao menos, entre seus livros, os *Essais moraux* do Chancelier, *Verulamii Sermones fideles, ethici, politici, oeconomici*.

Teria Spinoza, então, se limitado a um certo número de filósofos modernos de maneira mais ou menos restrita, e toda a antiguidade teria permanecido completamente indiferente e desconhecida? Com o soberbo intelecto que o caracteriza, Spinoza não hesita em declarar que Sócrates, Aristóteles e Platão não possuem para ele grande autoridade, *non multum apud me auctoritas Platonis, Aristotelis ac Socratis valet*. E, no entanto, ao estudá-lo de perto, observamos que ele não deixa de tomar desses filósofos os mais importantes empréstimos. Assim, seria a teoria do conhecimento o que desempenha um papel essencial em sua filosofia? Ela parece literalmente retirada do livro VII da *República* de Platão. Spinoza, no começo de seu *Tratado da Emenda do Intelecto*, descreve os falsos bens para mostrar a vanidade do que os homens geralmente perseguem? Isso se diria de páginas precisamente traduzidas do livro I da *Ética a Nicômacos*. De fato, nem Platão nem Aristóteles lhe eram desconhecidos. Sua biblioteca inclui a *Retórica*, a *Poética*, a *Política* e a *Ética* de Aristóteles, *Aristoteles*, 1548, 2 vols., e se não vemos um único escrito de Platão, há um Santo Agostinho, onde Platão aparece de certa forma: *Epitome Augustini operum omnium*, 1539. Na biblioteca de Spinoza, a parte da antiguidade é bastante pobre, e não temos mais, para concluirmos com os antigos, do que transcrever os títulos de três volumes, todos relacionados à moralidade: *Brieven van Seneca*; *Senecae epistolae*; *Epicteti Enchiridion cum Tab. Cebetis cum Wolfii anot.* Antes de esgotarmos o que diz respeito à filosofia propriamente dita, mencionaremos outras duas obras, que Spinoza não recebeu em por entre seus livros, embora sejam, ou talvez até porque sejam, dirigidas contra ele. Estas são duas refutações ao *Tractatus theologico-politicus*, ou melhor, duas violentas diatribes, uma de Blijenbergh, um de seus discípulos que se tornou seu oponente mais feroz: *Tegen Tract. theol. polit.*; o outro, assinado por Reynier de Mansvelt, professor em Utrecht e sucessor de Voetius: *Adversus anonymum Theologo-Politicum*.

Embora ele mantivesse tudo a volta da moral, e em sua dissertação sobre a natureza e o destino do homem, ele ficou muito perto de considerar o homem como uma mente pura, Spinoza não deixa de considerar os corpos em geral e o corpo humano em particular como os objetos de estudo mais interessantes. Descartes comparou a filosofia a “uma árvore, que tem a metafísica por raízes, a física de tronco e cujos galhos, que saem deste tronco, são todas as outras ciências,

reduzidas a três principais: medicina, mecânica e moralidade”<sup>20</sup>. De sua parte, em sua *Emenda do intelecto*, Spinoza professa que temos que, “além disso, dedicar-nos à Filosofia Moral, bem como à Doutrina da Educação dos meninos; e porque a saúde não deixa de ser um meio importante para conseguir esse fim, é mister estudar todas as partes da Medicina; e, ainda, como pela arte se tornam fáceis muitas coisas que são difíceis, podendo nós por ela ganhar muito tempo e muita comodidade da vida, não se deve desprezar de modo algum a Mecânica”<sup>21</sup>. Isso é como reproduzir textualmente Descartes. Não é de surpreender, depois disso, que a biblioteca do filósofo da Ética, juntamente com os tratados sobre moralidade, incluísse um número suficiente de obras de fisiologia e anatomia: *Nicotius*, 1613, *Francof. Aphorismos Hippocratis; Hippocratis* 2 vols., 1554; *Veslingii Syntagma anatomicum, Patavii*, 1647; *Riolani Anatomica, Paris*, 1626; *Kerckingii Spicilegium anatomicum*, 1670; *Kerkring in currum triumphalem antimonii* (o Sr. Servaas acredita que esse Kerkring é o mesmo que o antigo rival de Spinoza); *Bartolini Anatomia*, 1651; *Tulpia Observationes medicae*, 1672; *Velthusius de liene et generatione; Stenonis Observationes anatomicæ; Pharmacopœa Amstelodamensis*.

Ao ler esta lista, certamente se pensará: não era apenas o conhecimento teórico que Spinoza tinha procurado em tais obras, mas também indubitavelmente indicações úteis para o cuidado de sua própria saúde. Pode-se dizer também: é, em grande parte, através da prática de seu trabalho de cortador e polidor de vidros, que pouco a pouco ele se engajou em amáveis, mas difíceis, estudos que revelam os livros de física, de matemática e astronomia que ele acumulou. Esses livros também não explicam sua acentuada preferência por manifestações à maneira dos geômetras, *more geometrico?* – *Elementa physica; Euclides; Diophanti Alexandrini Arithmeticonum libri 6, Paris*, 1621, gr. lat.; *Longomontani Astronomia Danica cum appendice de stellis novis e cometis*, 1640, *Amstel.*; *Vieta, Opera mathematica, Lugd. Batav.*, 1646; *Hugenii Zulichemii horologium oscillatorium, Paris*, 1673; *Sphæra Johannis de Sacrobosco; Schooten Exercitationes mathematicæ; Een Rabbinsch Matematisch Boeck; Snelii Tiphys Batavus; Gregorii Optica promota, Lond.*, 1663; *Schooten Principia matheseos univers.*, 1651; *Stenon de Solido, Florentiæ*, 1669; *Algebra door Kinckhuysen*; outro tratado sobre álgebra e geometria do mesmo estudioso; *Lansbergii Comm. in motum terræ, Middelb.*, 1630; *Lansbergii Cyclometria nova; Lansbergii Progymnasmata atronomiæ restituiæ; Lansbergii Apologia pro Lansbergio; Scheiner Refractiones cœlestes; Wouter Verstrap arithmetica; Bartholini Dioristica sive œquationum determinationes; Keppleri Eclogæ chronicæ; Metii Alcmariani Institut., astronom. Libri 3; Metii Astrolabium; Ephemerides* (das ciências físicas e matemáticas); *Geometria de Graefis; Neri Ars vitraria*, 1668, *Amst.*; *Boyle, de Elasticitate et gravitate aeris*, 1663, *Lond.*; *Boyle, Paradoxa hydrostatica*.

No entanto, assim antes de tudo Spinoza não separou da metafísica o estudo das leis que governam o universo dos corpos, da mesma forma não foi em pura especulação que ele refletiu sobre as várias manifestações da atividade humana. Se ele pretendeu atribuir regras a essa atividade, não era apenas a moralidade, mas também a política, e não foi suficiente para ele determinar a relação do homem com Deus, ele queria, além disso, considerar o homem em suas relações com o estado e como cidadão. Tal é o pensamento dominante do *Tractatus theologico-politicus* e, mais expressamente, o do *Tractatus politicus*. Além disso, na época, no país e no meio do círculo em que ele habitava, como Spinoza poderia ter se desinteressado da política? “Ele frequentava”, escreve Kortholt, “os personagens principais e mais doutos, que o procuravam mais do que ele próprio,

20 Os *Princípios da Filosofia*, Prefácio.

21 No trecho citado usamos a tradução de Carlos Lopes de Mattos, In: *Espinosa*, São Paulo: Abril. Coleção “Os Pensadores”, 1983, p. 45. (nota do tradutor).

e conversavam em sua sociedade sobre os assuntos do estado. Ele se orgulhava de ser político, *politici enim nomen affectabat*, e com seus pensamentos penetrando no porvir, muitas vezes conseguia derrotar as previsões de seus convidados que analisavam os eventos”. Suas leituras, sem dúvida, contribuíram para desenvolver em Spinoza essa sagacidade natural e suas conversas com o Sr. de Witt ou com o Sr. La Cour, e outros políticos holandeses, aparentemente foram menos instrutivas do que seu comércio com Maquiavel, a quem ele próprio chamou *acutissimus Florentinus*, ou mesmo com Thomas Hobbes, de quem se defende suficientemente mal a ponto de adotar seus princípios. Não é sem interesse, então, que passamos pela nomenclatura das obras políticas que ele tinha especialmente em vista e às quais, como tantas luzes esclarecedoras da política, estão entrelaçadas com importantes obras de história: *Opera de Machiavelli*, 1550; *Machiavelli, Basil*; *Hobbes Elementa philosophica*; *Morii Utopia*; *Politicke Discourssen*, 1662, *Leyde*; *Clapmarius de arcanis rerum publicarum libri sex*; *Daniel Mostarts Sendbrief schryver*; *Grotius, de Imperio sumumarum potestatum circa sacra*; *Fabricii Manhemium et Lutrea Cæsarea*; *le Visione poliche*, 1671, *Corona Gothica Hispan.*, 1658; *las Obras de Perez*, 1644; *Arrianus de Exped., Alexandri Magni, Amst.*, 1668, *Julius Caesar*; *Salustius*; *Tacitus cum notis Lipsii, Antverp*, 1607; outra cópia; *Livius*, 1609, *Aureliæ Allobrogum, Flav. Josephus, Basil*, 1540, *Curtius, Justinianus, História de Carlos II* (em holandês).

Alguém estaria naturalmente inclinado a supor que, absorvido nas meditações mais abstrusas da metafísica, ou preocupado com os problemas mais árduos da física e da geometria, Spinoza não devia ter inclinação ao lazer das letras. Seria um erro. Sua inteligência, tão aberta a todas as ciências, não era menos que a todos os tipos de literatura, tanto antigas quanto modernas. Ele possuía, em várias línguas, várias das principais obras-primas, e parece ter se deleitado, às vezes com as páginas sérias e eloquentes dos escritores de prosa, às vezes com a graça dos poetas e com suas ficções brilhantes ou engenhosas. Assim, ele deixaria as cartas de Plínio para tomar as de Cícero, passaria de Homero a Horácio e Virgílio, ou da *Sátira de Petrônio* e dos *Diálogos de Lucien*, às *Metamorfoses* de Ovídio, às *Tragédias* de Sêneca, ora às *Comédias* Plauto, e depois de saborear as páginas de Petrarca sobre *A vida solitária*, ele se deleitaria com as *Poesias* de Gongora, nos *Diálogos de Amor*, de Léon Abarbanel, ou mesmo nos *Baisers* de Jean Second. Aqui, de fato, vale lembrar quais eram, no catálogo elaborado ao acaso por Rieuwerts, as obras literárias contidas na biblioteca de Spinoza: *Virgilius, cum notis variorum*, 1646, *Amstel.*; *Phrases Virgil. et Horat.*; *Virgilius*; *Poesias de Quevedo*, 1661; *Léon Abarbanel, Dialogos de amor*; *Plautus*, 1652; *Ciceronis epistolae*; *Petrarcha, da Vita solitaria*; *Todas las obras de de Gongora, Madri*, 1633; outra cópia; *Comedia famosa del Perez de Montalvan*; *Petronius Arbiter cum comm.*, 1669, *Amstel.*; *Luciani Mortuorum dialogi*; *Pinto Delgado Poema de la Regina Ester*; *Homeri Ilias, graece*; *Bundii Epistolae et Orationes*; *Martialis cum notis Farnabii*; *Plinii secundi Epistolæ cum Panegyrico*; *Ovidius*, 3 vol.; *Ovidii metam.* t. II; *Johannis Secundi opera.* — Se ainda mencionarmos dois livros: *Novellas exemplares de SAVEDRA* (o autor de *Dom Quixote*) e *Voyage d’Espagne*, 1666 (outro título em francês), finalmente teremos fechado esse outro, e talvez o mais longo, inventário dos livros que compunham a biblioteca Spinoza, livros que, no entanto, exigem comentários amplos e sugerem reflexões abundantes! A considerá-los, entra-se no interior da mente de Spinoza, por assim dizer, *apparet domus intus*.

E, para dizer a verdade, se há alguns volumes que estamos um pouco surpresos em encontrar nesta biblioteca, há outros, por outro lado, que estamos surpresos por não encontrar lá. Como pode ser, por exemplo, que nenhum tratado de Platão apareça nele, especialmente, nenhuma obra deste Jordano Bruno, cujas doutrinas sobre a causa, o princípio e o uno (*de la causa, principio et*

*Uno*), sobre o infinito, o universo e os mundos (*de l'infinito, universo et Mondi*) são tão próximos daqueles que Spinoza assumiu pessoalmente a tarefa de analisar, e aos quais ele mesmo, mais de uma vez, faz alusões diretas? De fato, seria imprudente ou bastante irracional concluir que Spinoza não conhecia outras obras além daquelas que possuía. Pelo contrário, é muito provável que suas leituras e estudos se estendessem muito além dos livros que ele colecionou; e que ele teve que tirar o máximo que pôde de outras bibliotecas que não a sua, inclusive daquelas de seus ilustres amigos. Os livros que acabamos de listar foram, não podemos duvidar, os seus livros familiares e mais usuais.

O que aconteceu com esses volumes e qual foi o destino deles? Os discípulos de Spinoza, em memória de seu mestre, os disputaram com o público geral e, assim, os preservaram da destruição? Alguns desses volumes, se não a maioria, não conteriam anotações análogas àquelas com que Spinoza enriqueceu uma cópia do *Tractatus theologico-politicus* e que foram publicadas pelo Sr. de Murr e o Dr. Dorow? Aparte isso, e se esses volumes não pereceram, não seria desejável recuperá-los? É por isso que entendemos muito bem o desejo que Servaas expressa de que os felizes titulares dos livros de Spinoza, se os houver, não privem o público filosófico das observações que seu primeiro proprietário foi capaz de gravar lá. Mas, enquanto nos associamos a esse desejo, temos poucas esperanças de que algum dia seja preenchido.

Também é necessário, mesmo no que diz respeito aos maiores homens, mostrar respeito até mesmo à superstição, e seria pueril atribuir a umas poucas linhas rabiscadas por eles um valor diferente daquele que é comumente concedido a um autógrafo. Certamente, devemos lamentar eternamente a prudência excessiva que levou Descartes a privar a posteridade de seu *Tratado sobre o mundo*. Mas o que perderíamos, se o Sr. Cousin – a quem tanto devemos por tudo o que diz respeito a Descartes – não encontrasse e publicasse uma nota endereçada por Descartes ao seu relojoeiro? Quanto a Spinoza, o que poderíamos esperar de inédito, que mereceria alguma atenção? Pode ser que daqui e dali colecionemos algumas de suas cartas, as quais certamente seria errado ignorar. Mas, no final, não existe uma lacuna real no trabalho de Spinoza a preencher. No momento, temos e conhecemos de Spinoza e de suas doutrinas tudo o que pode ser tido e tudo o que pode ser conhecido, e, de minha parte, garanto que não há atualmente, entre os modernos, a filosofia cujos documentos são mais completos, ou até tão completos quanto os documentos dessa filosofia irreduzível, que, sob o rígido aparato de fórmulas, permanece uma filosofia viva, onde parece se refletir, com as brumas da Holanda, o céu ardente do leste; filosofia de prestígio, que, dissolvendo de certa forma a personalidade humana, repleta de contradições e baseada em postulados inaceitáveis, mas uma poderosa filosofia, que já seduziu e seduz muitas gerações de pensadores, porque responde a paixão irresistível do homem pela unidade, e que Spinoza estabelece vitoriosamente que existe um, e apenas um, ser necessário, em quem é sozinho verdadeiramente a substância, que pode emendar nossas fraquezas e, libertos de toda ilusão, descansaremos, em plena luz, no nosso amor.





# TRADUÇÃO

## DISCUSSÕES: A MORAL ANTIGA E A MORAL MODERNA <sup>1</sup>

ANTONIN-DALMACE SERTILLANGES <sup>2</sup>

TRADUÇÃO DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO<sup>3</sup> E MARIA LILIANA CORREIA DOS ANJOS<sup>4</sup>  
REVISÃO DE CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES<sup>5</sup>, DANIELA RIBEIRO ALVES<sup>6</sup> E KARINE VIEIRA MIRANDA<sup>7</sup>

**A** *Revista Filosófica da França e do Estrangeiro*<sup>8</sup> publicou sob este título, no penúltimo número, um artigo de Victor Brochard<sup>9</sup>, o eminente professor da Sorbonne. O artigo tem por objetivo assinalar as diferenças profundas que se manifestam entre as concepções morais dos antigos e as dos modernos, revelar a causa e concluir a atitude que convém assumir hoje na filosofia moral.

Quanto ao fato assinalado, estamos inteiramente de acordo com a opinião do autor: o ponto de vista da moral antiga difere do ponto de vista moderno *toto caelo*, e o nó destas divergências reside que os filósofos antigos não são jamais elevados até à ideia de dever, de obrigação, nem, por conseguinte, de consciência imperativa, de responsabilidade moral e de pecado. Mas no que toca a causa destas omissões surpreendentes, não poderíamos aceitar o pensamento de Brochard, e como são as causas que regem aqui as conclusões, pedimos a permissão de submeter ao autor algumas observações que ele acolherá, nós o esperamos, no espírito muito amigável que as ditou.

Brochard, querendo indicar a causa que impediu a moral antiga de se elevar até à ideia do dever, exprime-se assim:

O objetivo que se propõe expressamente em todas as escolas de filosofia antiga, tanto na escola estoica quanto na de Epicuro ou na de Platão, é alcançar a vida feliz. E a felicidade em questão é a felicidade da vida presente.

Sem dúvida, os diversos sistemas se distinguem pela maneira de definir o soberano bem. Todos o procuram: mas, em nenhuma parte, ocorre ao espírito separá-lo da felicidade. Porque, o que seria um bem que não oferecesse ao seu possuidor nem aprovação nem vantagem? – As coisas sendo assim, como, nessas diversas morais, se poderia dar lugar à ideia de obrigação ou à de dever? Não seria absurdo ou irrisório dizer ao homem que ele é obrigado a fazer o que lhe é vantajoso, e assumir um ar cominatório<sup>10</sup> para lhe prescrever sua própria felicidade? As duas ideias

1 Nota de tradução (NT): Título original: *Discussions - La morale ancienne et la morale moderne*. Publicado originalmente na *Revue Philosophique de la France et du l'Étranger*, volume LI, vingt-sixième année, Janvier a Juin 1901, p. 280-291.

2 NT: Antonin-Gilbert Sertillanges, nascido Antonin-Dalmace Sertillanges (1863-1948), foi um filósofo e teólogo francês, muito conhecido pelos seus estudos sobre Santo Tomás de Aquino e por seus escritos sobre Henri Bergson. Foi professor de Filosofia Moral no INSTITUTO CATÓLICO DE PARIS.

3 Professor de Filosofia na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e Coordenador do GT BENEDICTUS DE SPINOZA.

4 Discente de Graduação em Filosofia na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE.

5 Doutorando em Filosofia na UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC e membro do GT BENEDICTUS DE SPINOZA.

6 Doutoranda em Ciências Naturais na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e membro do GT BENEDICTUS DE SPINOZA.

7 Doutoranda em Filosofia na UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC e membro do GT BENEDICTUS DE SPINOZA.

8 NT: No original: *Revue Philosophique de la France et du l'Étranger*.

9 NT: Trata-se do artigo de Victor Brochard (1848-1907) intitulado *La morale ancienne et la morale moderne* [A moral antiga e a moral moderna], publicado originalmente na *Revue Philosophique de la France et du l'Étranger*, volume LI, vingt-sixième année, Janvier a juin 1901, p. 1-12. Este texto foi traduzido para o português por Jaimir Conte e publicado nos *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 8, 1/2006, p. 131-133.

10 NT: Termo que remete à *cominação*, que significa “ameaça de castigo, malefício ou pena” e de uso entre os católicos significando “ameaça de castigo que visa aos pecadores não arrependidos”.

de obrigação e de mandamento só teriam razão de ser numa moral onde o bem é distinguido da felicidade. E esta é, uma vez mais, uma distinção que os gregos jamais fizeram<sup>11</sup>.

Ouso dizer que esta análise do pensamento grego parece-me insuficiente.

Sem dúvida, os gregos não tinham nenhuma tendência a separar o verdadeiro bem da felicidade, no que eles tinham absolutamente razão; porque isso teria sido como acusar a natureza – e os gregos tinham o instinto profundo do bom direito intangível da natureza –, da necessidade *natural* a qual Kant denominaria mais tarde de *reino dos fins*, ou seja, a ordem do mundo pondo-se a serviço da virtude e lhe aportando a sua recompensa. Engajados neste otimismo, e não podendo dar a ele nosso além luminoso como seu domínio, eles o obrigaram, a despeito da evidência, a fazer sua parte na vida presente.

Mas por não separarem efetivamente o soberano bem da felicidade considerada como um estado de prazer, necessariamente deve seguir-se que eles os confundissem? – Entre separar e confundir há um terceiro termo, é o distinguir. E o que poderia impedi-los de fazer esta distinção necessária? – “Que seria, diz Brochard, um bem que não ofereceria ao seu possuidor nem aprovação nem vantagem?” – Sem dúvida! Mas por que esta vantagem não seria simplesmente, para o homem, ser o que ele deve ser, de se sentir conforme a reta razão que é seu juiz, e por que, a esta vantagem, a “aprovação”, não deveria ser em caso de necessidade sacrificada?

Por outro lado, porque seria absurdo tornar uma obrigação para o homem o trabalhar para o seu próprio bem, se este bem, ao mesmo tempo em que é o bem do homem, passa a ser um bem em si, e se tem um valor *aos olhos* do homem, ao mesmo tempo em que *para ele*?

Enfim, pretender que o bem não é jamais distinguido da felicidade, entre os gregos, parece-me um paradoxo absolutamente insustentável. Não foram os gregos os primeiros a afirmarem a identidade do bem e do ser, e isso não era atribuir ao bem um valor ontológico, e não somente subjetivo? Quando então eles falam do bem do homem, considerado como objetivo supremo da moral, não está claro que eles deveriam entendê-lo como o que faz do homem uma coisa boa segundo a sua espécie, e não somente como o que lisonjeia sua sensibilidade, por mais elevada que nós a compreendamos?

Existe ali, me parece, uma confusão de ideias que não é muito difícil de esclarecer.

Para os filósofos gregos, a palavra felicidade, εὐδαιμονία [eudaimonía]<sup>12</sup>, concebida como soberano bem, não soa como para nós. Ela não designa, em primeiro lugar, um estado de prazer; mas, de uma maneira mais geral, um bem que é afortunado para o homem alcançar, qualquer que seja a razão que se deva dar depois por seu preço. A prova que tal é bem o sentido da εὐδαιμονία considerada como fim supremo, é que Aristóteles, por exemplo, sente a necessidade de dizer que a beatitude é uma coisa deleitável, ao mesmo tempo que bela e excelente: ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον

11 **NT:** Texto original em francês de Victor Brochard: *En effet, le but que l'on se propose expressément dans toutes les écoles de philosophie anciennes, aussi bien dans l'école stoïcienne que dans celle d'Épicure ou de Platon, c'est d'atteindre la vie heureuse. Et le bonheur dont il s'agit est le bonheur de la vie présente.*

*Sans doute les divers systèmes se distinguent par la façon de définir le souverain bien. Tous le cherchent mais, nulle part, il ne vient à l'esprit de Je séparer du bonheur. Car que serait un bien qui n'offrirait à son possesseur ni agrément ni avantage? Les choses étant ainsi, comment, dans ces diverses morales, une place pourrait-elle être faite à l'idée d'obligation ou à celle de devoir? Ne serait-il pas absurde ou dérisoire d'aller dire à l'homme qu'il est obligé de faire ce qui lui est avantageux et de prendre un air **comminatoire** pour lui prescrire son propre bonheur? Les deux idées d'obligation et de commandement ne sauraient avoir de raison d'être que dans une morale où le bien est distingué du bonheur. Et c'est, encore une fois, une distinction que les Grecs n'ont jamais faite.* (Grifo nosso. A parte citada encontra-se na página 4 do texto original em francês. Na tradução para o português de Jaimir Conte, a parte citada encontra-se na p. 136).

12 **NT:** Revisão, tradução e comentário das citações em grego por José Wilson da Silva (Professor de Filosofia na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE).

καὶ ἡδιστον ἢ εὐδαιμονία.<sup>13</sup> – Seria necessário afirmar que temos prazer em sermos felizes, no sentido em que entendemos este termo? Aristóteles recusa à criança a felicidade, qualquer sentimento de prazer ou plenitude – nós diríamos hoje de felicidade – que experimenta. Ele concede que, numa certa medida, um homem pode ser dito afortunado após sua morte, – e entende por isso uma felicidade humana e terrestre – unicamente pelo bem-estar e pela virtude das suas crianças, as quais, ele diz, são como que um prolongamento da sua vida. –“Prolongamento”, sem dúvida eles o são, em virtude da solidariedade humana; mas é um prolongamento da vida no qual não se está e que, por conseguinte, não pode proporcionar nem alegria nem dor. Não é esta a prova de que a felicidade em questão é totalmente objetiva, e que nenhum sentimento de prazer faz parte da sua essência? Ademais, esta concepção da felicidade está presente em toda a doutrina de Aristóteles. Porque se, para ele, a felicidade não é outra coisa que o fim do homem, por outro lado afirma continuamente que o *fim* e o *bem* são apenas um. E o que ele entende é do *bem em si* e não de um estado subjetivo, é o que sobressai desta outra afirmação muitas vezes repetida e aplicada a todos os tipos de atividade possível, a saber, que o fim nada mais é do que a *forma*, isto é, a aquisição do grau de *ato*, de *perfeição* a qual tem direito o ser considerado em virtude de sua natureza.

Uma prova a mais de que tal é realmente a concepção grega de beatitude, é que os melhores entre os filósofos gregos, para não dizer quase todos, aconselham a devoção ao bem até à morte, o que supõe evidentemente, feita a distinção do bem e da felicidade considerada como um prazer, do bem *em si* e do bem *para si*. A resposta famosa: “Não sei se o grande rei é feliz; porque não sei o quão instruído e virtuoso ele é”, tem sido frequentemente interpretada no sentido causal, como se significasse que é a ciência e a virtude que *produzem* a felicidade. Não penso que tal fosse o pensamento de Sócrates. E não seria ainda o de Aristóteles. Aos seus olhos, a ciência e a virtude não *produzem* a felicidade, elas a *constituem*. O que elas produzem é o prazer, ἡδονή, que é “o acidente próprio” da felicidade, mas não a sua essência mesma.

Devemos então distinguir cuidadosamente, no ponto de vista do pensamento grego, o que chamarei a *felicidade-estado* e a *felicidade-sentimento*. Alguns filósofos antigos, como Eudoxo<sup>14</sup>, Aristipo de Cirene<sup>15</sup>, Epicuro<sup>16</sup>, quiseram reduzi-los um ao outro; mas não o confundiram, no entanto, e esta proposição: a felicidade consiste no prazer, era para eles uma proposta dogmática e não uma definição verbal. Além disso, todos os outros, principalmente Sócrates, Platão, Aristóteles, e com mais razão, os estoicos, refutam esta proposição, mesmo que se entenda como o prazer mais elevado, e mesmo daquele que produz a virtude.

Para eles, em particular para Aristóteles, que distinguiu todas as coisas com sua sagacidade habitual, a felicidade consiste numa atividade conforme a razão e à natureza do homem. A definição que dá, ele a extrai da consideração do que nós somos, e não do que podemos desejar ou sentir. Sua análise é muito objetiva. A felicidade, para ele, é essencialmente *perfeição*; o prazer digno do homem resulta dela, mas não a constitui. Segue-se naturalmente que a felicidade como nós a entendemos hoje, isto é, como um estado de prazer, encontra-se, para Aristóteles, ligado à perfeição moral; mas que não é o objetivo – quero dizer, o objetivo primeiro –, desejado para si

13 **NT:** Aristóteles (384-322 a.C.), *Ética a Nicômaco* (EN, I, 8, 1099a25). Tradução: “É a melhor, pois, a mais bela [ou louvável ou nobre] e aprazível, a felicidade”. No texto, pode-se interpretar que Aristóteles está concluindo um raciocínio: Logo, a felicidade é a melhor, a mais bela e aprazível de todas as coisas.

14 **NT:** Também conhecido como Eudoxo de Cnido (408-355 a.C.), foi um astrônomo, matemático, escritor, geógrafo e filósofo grego.

15 **NT:** Conhecido simplesmente como Aristipo (435-356 a.C.), foi um filósofo grego e o primeiro dos discípulos de Sócrates a ser remunerado por seus ensinamentos.

16 **NT:** Também conhecido como Epicuro de Samos (341 a.C.- 271 ou 270 a.C.), foi um filósofo grego do período helenístico.

mesmo. Se quisesse permitir-me uma maneira de dizer aparentemente paradoxal, mas que tem o mérito de reunir e distinguir completamente estas duas noções, eu diria que, para Aristóteles, a felicidade torna as pessoas felizes, mas não consiste propriamente em ser feliz.

Encontramos também o reflexo desta doutrina em São Tomás de Aquino, que se inspirou tão amplamente na moral de Aristóteles, e a comentou com o cuidado escrupuloso que dedicava a todas as coisas. Ele se pergunta se o prazer, considerado de uma maneira muito geral, mesmo enquanto podendo resultar do bem perfeito, é a mesma coisa que a beatitude, e responde: não. A beatitude é a posse perfeita de bem que convém ao homem. O prazer é apenas o acidente próprio, inseparável, mas não constitutivo da sua essência. Como a risibilidade, diz ele, é um acidente próprio em relação ao homem, cuja essência é ser um animal racional. E respondendo mais adiante a esta objeção: De onde vem então que todos procurem o deleite por ele mesmo, parecendo assim torná-lo o fim do homem? Ele dá esta luminosa resposta: “É pelo mesmo movimento que procuramos o bem e que procuramos o deleite, porque este não é outra coisa que o repouso do apetite no bem possuído. Não é pela mesma tendência natural um corpo pesado cai em direção ao centro e aí repousa? Assim como o bem é desejado por si mesmo, e não por um objetivo ulterior, o mesmo ocorre com o prazer que se obtém, se entendermos por isso que um e outro são igualmente termos em relação ao movimento que leva a ele. Mas se, no lugar de falar causa final, consideramos a causa formal ou a causa motora (em outros termos a essência das coisas e o motivo que o faz procurarem), então o deleite é desejável, não mais por causa dele mesmo, mas por causa do bem, da posse da qual ele resulta. Porque este bem é seu *objeto*, e, por conseguinte, seu *princípio*, e conseqüentemente é ele que dá ao deleite a sua *forma* e o seu valor. O deleite é, com efeito, desejável apenas enquanto é o repouso do bem.” (*Summ. Theol.*, I<sup>a</sup>, II<sup>a</sup>, q. II, art. 6, ad 1<sup>m</sup>).

Esta admirável doutrina não é outra senão a de Aristóteles. Quem desejar ler a *Ética a Nicômaco* (Livro I e X) convencer-se-á sem dificuldade. Ela constitui o que Janet<sup>17</sup> chama um *eudemonismo racional*, isto é, uma doutrina da felicidade não como um apetite mais ou menos bem disposto a julgar e a exigir, mas tal como é posto pela razão, e extraído por ela da própria natureza do homem.

Vemos de imediato que, nesta doutrina, o bem moral e a felicidade no sentido moderno não se confundem minimamente. É melhor para o homem ser o que deveria ser do que desfrutá-lo, e se, por impossível, – o mundo sendo mal feito, a ordem do mundo não estando em harmonia com a virtude, como o requeria Kant –, poderia ser que só o sofrimento estivesse ligado àquele estado digno do homem que Aristóteles chama beatitude, que não deixaria de ser a verdadeira felicidade, aquela que seria bom alcançar, e que deveríamos aconselhar aos homens, sem grande esperança de convencê-los. O homem assim disposto ainda seria o homem feliz, e ele deveria achar a sua sorte preferível à do injusto cheio de bens.

Não é este o sentido de Platão, quando ele declara que o justo crucificado é mais feliz que o ímpio que triunfa? Existe algo de semelhante no que diz o Evangelho: “Bem aventurados os que sofrem perseguição pela justiça!” Evidentemente, o Evangelho não se propõe a dizer que o sofrimento seja uma coisa feliz em si mesma; mas declara que, no entanto, é feliz o homem que sofre assim. E a razão desta felicidade, aos seus olhos, é “a vida eterna”; para Platão, seria a beleza moral, o valor do homem imolado voluntariamente para o bem; mas não importa, tanto num caso como no outro, distingue-se entre felicidade e felicidade: uma que é chamada pelo instinto, a outra que a sua razão determina; uma que consiste em *ser*, a outra que consiste em *sentir*.

---

17 **NT**: Paul Alexandre René Janet (1823-1899). Filósofo francês.

Não ignoro que, falando como eu acabei de dizer, Platão supõe no sacrifício do justo certa alegria. Mas, antes de tudo, esta *certa* alegria está muito distante do que comumente chamamos de beatitude, e por isso somos advertidos de que o objetivo da moral platônica não é unicamente, assim como diz Brochard, e nem mesmo é principalmente fazer-nos alcançar a vida feliz, a vida feliz aqui embaixo. Além disso, por reconhecermos uma alegria em um homem que morre pela virtude, não se segue que aquilo que achamos de feliz em seu caso se confunda com essa alegria em si mesma. Tal não é certamente o pensamento de Platão, e seria menos ainda o de Aristóteles, e muito menos ainda o dos estoicos. Repito que, para eles, a beatitude é essencialmente o bem que convém ao homem, a forma de vida que a sua natureza chama e que a sua atividade tem por objetivo realizar. Tem, por conseguinte um valor em si, independente da sensibilidade subjetiva. É um *objeto*, e não uma afecção do sujeito. O homem que possui a beatitude assim compreendida é então feliz no sentido que atribuímos a este termo; mas esta *felicidade-alegria* não constitui, portanto, sua beatitude. Um está no outro, mas não é o outro. O homem virtuoso é o que põe a sua alegria na virtude, a qual é o bem para o homem, e conseqüentemente a sua felicidade. Todas as noções: felicidade, perfeição, virtude, beleza moral, prazer digno do homem, são conexas, mas não se confundem. A perfeição é a principal, a beleza moral é o seu resplandecer, a virtude é o seu meio, o prazer é o seu resultado, a felicidade a qualifica como desejável aos olhos da razão. E se alguém perguntar por que a perfeição é desejável aos olhos da razão, se não é precisamente por aquilo que traz prazer, um Grego só pode fornecer uma resposta: É o desejo da natureza, é a realização e o desenvolvimento completo do homem como homem. Procurar a perfeição é, portanto, percorrer o bom caminho, pois é o que conduz à realização de um bem em si e à exaltação do que tem de mais divino no homem. *Seja o que tu és*: esta fórmula moderna seria inteiramente adotada pelo pensamento grego. A lei do homem é a de ser um homem, e é na análise de si mesmo que encontra os motivos da sua ação e a forma que deve assumir.

Mas existe uma *obrigação* no sentido moderno para realizar este tipo de homem perfeito? – os gregos jamais o disseram. Por quê? Ouso afirmar mais uma vez que não pode ser pela razão apresentada por Brochard. Atribuir a felicidade como meta ao homem, dada a forma inteiramente objetiva e ontológica como esta felicidade é concebida, isso não poderia de forma alguma impedi-los de falar em obrigação moral. Se a felicidade de que estamos falando é a felicidade *racional*, objeto de uma escolha em certa medida desinteressada, dado que se dirige ao *homem em si mesmo* e não à sensibilidade subjetiva, dado que tem o homem individual como teatro e mais como matéria do que como beneficiário e fim, não vemos como a investigação de tal felicidade não poderia ser conciliável com uma obrigação moral. Será suficiente dizer que o homem é obrigado a seguir a razão; que deve trabalhar para aperfeiçoar o seu ser; que esta máxima: *seja o que tu és*, tenha um caráter imperativo. É possível, em filosofia pura, se elevar até esta concepção? Brochard não pensa assim, e de acordo com ele, se os filósofos antigos não falavam de obrigação moral, de lei moral, de dever, é porque apenas eles permaneceram puramente filosóficos, enquanto os filósofos modernos confundem indevidamente o ponto de vista filosófico e o ponto de vista religioso.

Não podemos subscrever esta tese.

Para dizer a verdade, somos tão contrários quanto o autor a certas definições da moral que parecem de fato estarem ligadas inconscientemente – e indevidamente, visto que se trata de filosofia – ao pensamento religioso. O que define, por exemplo, a filosofia moral: *a ciência do dever* sugere que a noção de dever lhe é fornecida por algo diferente da própria

filosofia. Caso contrário, como observa com bastante razão Brochard, esta definição contém uma petição de princípio. A moral é essencialmente a regra das ações humanas; mas se esta regra deve ser tomada do que chamamos de *dever*, é uma proposição a ser estabelecida no primeiro capítulo da ciência, e não uma proposição evidente que possamos introduzir na sua definição. Toda a questão, aqui, é de saber se esta noção do dever, ignorada pela filosofia grega, repousa necessariamente sobre uma ideia religiosa, entendendo por isso uma doutrina fundada sobre uma revelação. Isso é o que nós não pensamos.

Com efeito, assim que concebemos Deus como a causa total e consciente da natureza e do homem; assim que a dependência de nosso ser em relação à sua vontade nos parece estabelecida, estamos em condições de construir uma moral filosófica baseada na ideia do dever. Porque se Deus, diremos, achou por bem nos calar; se por outro lado, ele nos fez apenas pela metade, contando com nós mesmos – a natureza clama por nós – para completar nosso ser, temos justificativa para concluir que a vontade criadora se estende a essa completude do homem, que nossa atividade realiza. O princípio *seja o que tu és* toma um valor absoluto, dado que é o *Absoluto* que o dita. Se este ditado se faz sob a forma de revelação, teremos uma certeza mais palpável, mais ao alcance de todos; mas, para o filósofo, esta certeza não será maior. O que preciso ouvir sobre o que está escrito na própria natureza das coisas? Sei que devo honrar o meu pai, sem que o meu pai diga: honre-me. Sei que devo entrar nas intenções divinas, logo que souber que há intenções divinas. E se estas intenções me forem conhecidas com evidência; se sei que Deus quer que eu seja homem, dado que me fez homem; na medida em que esta humanidade é colocada em minhas mãos e depende de mim quanto ao seu desenvolvimento, seu progresso, e – negativamente pelo menos – quanto à sua própria persistência, concebo claramente que existem deveres para mim; tenho tudo o que é necessário para fundar uma *lei*, para falar de *obrigação verdadeira*, de *imperativo* da consciência, de *virtude* no sentido moderno e de *pecado*.

Que Brochard observe que a maior parte dos teólogos, que não pode ser acusada de ignorar a ideia de *dever*, fez, no entanto, uma análise da lei moral quase inteiramente conforme com a ideia grega. Não se limitaram à ideia do *mandamento divino*, assim como parece pensar nosso autor. Eles relacionaram a lei moral com a *natureza das coisas*, e quando se referem a Deus, não o consideram unicamente, ou mesmo principalmente, como *vontade*, mas como *razão* reguladora, a qual se impõe a nós não precisamente porque *quer* se impor, mas porque ela constitui em si mesma um absoluto, cujo valor, reconhecido pela razão humana, funda a *lei*. Neste primeiro estado, a lei é então, aos seus olhos, a *própria ordem das coisas*, tal como a concebe a inteligência criadora, tal como se impõe conseqüentemente, anterior a qualquer promulgação que não seja a da consciência, a toda inteligência resultante da primeira inteligência, a toda atividade que participa da sua atividade. Na ordem humana, então, a lei será ainda definida: *dictamen rationis*<sup>18</sup>. Encontraremos sua origem não exatamente na *vontade* do legislador; mas em sua *razão*, supostamente correta, isto é, conforme a *ordem das coisas* e, finalmente, à suprema *Razão*.

Não resulta daí que, em vez do antropomorfismo que o autor lhes atribui, ao dizer que “imaginaram” a vontade divina por analogia com a vontade de um legislador ou um rei, ao contrário, considerar que eles se esforçaram por relacionar esta última com o que chamam *Lex æterna* [*Lei eterna*], isto é, a própria razão de Deus manifestada pela natureza das coisas. Para estabelecer esta ideia da *Lei eterna*, não apelam em absoluto à revelação, como seria tão natural para os teólogos fazerem; eles se fundamentam na razão pura; eles invocam a ideia de *providência*,

18 **NT:** Expressão em latim que significa “ditame da razão”.

tal como a pode conceber um filósofo que prova Deus pela ordem do universo. Eis por exemplo como se exprime Santo Tomás de Aquino: “*Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in primo habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo, sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem.*” (*Summ. theol.* I<sup>a</sup>, II<sup>a</sup>, q. XCI, art. 1).<sup>19</sup>

Aos olhos do grande doutor, a ideia de lei, portanto, tem sua origem primeira na ideia de razão, em que a lei é em primeiro lugar uma regra, uma medida da atividade de todos os seres, e a lei torna-se *imperativa* somente porque a razão de que se fala assume um caráter absoluto, o que é o caso da razão de Deus.

Vincular a razão humana à razão de Deus é, portanto, a condição necessária, mas suficiente, para criar uma moral do dever. E é unicamente porque os gregos não souberam estabelecer esta relação, pelo menos de uma maneira suficientemente firme, que a sua moral permaneceu incompleta. As suas ideias sobre Deus e sobre as suas relações com o mundo eram demasiadas inconstantes. Libertados, por um esforço meritório, do antropomorfismo mitológico, eles não tiveram a felicidade ou a força para encontrar uma noção de Deus que se mantivesse a uma distância igual deste antropomorfismo justamente condenado e das concepções profundas, mas indecisas, onde se detiveram. O cristianismo trouxe a luz; mas esta luz, resultante da revelação, contudo, não transforma a natureza do objeto que ilumina, e não vemos por que a ideia do dever, que dele depende se tornaria, por esse fato, de essência *teológica*.

O fato de mais de um filósofo ter falhado em querer estabelecer essa ideia do dever na filosofia pura, é o que teremos o cuidado de não contestar. Somos, por exemplo, inteiramente da opinião de que Kant o entrega à arbitrariedade. Seu *imperativo categórico* não tem nenhum fundamento, a menos que atribua à *humanidade um fim em si* e um valor ontológico, e não o vincule a um absoluto, o que retornaria à nossa tese, mas ao custo de uma contradição manifesta e um retorno aos *ídolos metafísicos*, tão ruidosamente rejeitados. Mas se Kant falhou em sua tentativa, não é, em nossa opinião, porque ele quis ser exclusivamente um filósofo, mas sim porque sua filosofia para ele, Kant, lhe fechava qualquer saída do lado do absoluto divino considerado como a base da moral. O que eu disse? É do próprio *imperativo* que a ideia de Deus deve surgir.

Não gostaríamos de dizer, no entanto, com Schopenhauer, que o imperativo categórico procede em linha reta do decálogo; diríamos antes que procede do instinto moral que cada um de nós leva em si, assim como o instinto de Deus que o funda. E acrescentaríamos o que Brochard nos parece esquecer aqui também, que os gregos possuíam este instinto tanto quanto nós mesmos; que as ideias de dever, de responsabilidade moral, de consciência, de pecado preenchem sua literatura; que todas as suas instituições o testemunham, e que se, a exemplo de muitas outras noções comuns em outros lugares, eles quase não deixaram vestígios nos *sistemas*, a causa é unicamente, assim como dissemos, na impotência dos filósofos em encontrar para essas ideias uma base racional suficiente.

Quanto a atribuir em bloco à religião, assim como nosso autor parece fazer, todas essas manifestações da alma antiga, acreditamos que isso seria inverter os papéis. Esta pretensa mãe do instinto do dever não seria antes a filha? Qual causa mais ativa de construções religiosas se poderia assinalar do que este instinto mesmo, tão profundamente arraigado nos corações que todos lhe prestam homenagem, mesmo combatendo-o?

19 **NT:** Tradução: “É também manifesto que na suposição de que o mundo é governado pela providência divina, como estabelecemos na Primeira Parte, o hábito é de toda a comunidade do universo ser regida pela razão divina. E por essa razão, a própria ideia de governo do mundo em Deus, que é o regedor do universo, tem a natureza de lei”.

O que Spinoza nos diz no texto citado por Brochard não tem maior probabilidade de nos convencer. “A natureza não ensinou a ninguém que se deve alguma obediência a Deus, ele diz, e ninguém mesmo pode chegar a esta ideia pela razão.” É o que nos permitimos contestar, embora observando que talvez haja algum equívoco aqui. Spinoza parece falar aqui de obediência no sentido onde ela é uma virtude especial, regulando as relações dos inferiores com seu mestre, em vez de vê-la como a condição geral de toda virtude, assim como demanda a matéria presente. Esta é uma distração bem pouco digna de um grande filósofo. Está muito claro que se a moralidade da qual falamos deve consistir precisamente em obedecer a uma ordem, isto é, a uma vontade expressa, ou em todo caso, suposta por nós como constituindo propriamente um *preceito*, a necessidade de uma revelação se impõe. Porque, com efeito, nenhuma razão pode nos dizer que Deus deseja nos impor algo *sob o preceito*; pelo contrário, pode querer deixar-nos sozinhos, curioso para saber – se é permitido assim se exprimir – o que as criaturas racionais que nós somos farão de sua razão e de sua liberdade. Mas todos concordarão que tal não seja a pergunta presente. Não se trata de certa espécie de moralidade, trata-se da própria moralidade; não se trata da virtude da obediência, trata-se da obediência incluída em toda virtude, ou melhor, descartando esta palavra equívoca, trata-se da *submissão* à lei do homem, supondo que haja uma lei do homem, e dizemos que a concepção desta lei e o reconhecimento do caráter imperativo que se lhe atribui não postula de forma alguma uma revelação.

“A obediência tem relação com a vontade daquele que comanda, diz Spinoza, e não com a necessidade e a verdade das coisas”. Ainda é a mesma confusão. Mas observaremos mais adiante que, no nível em que nos encontramos, essa concepção de obediência é em si extremamente estreita.

A vontade daquele que comanda não é a razão última do valor imperativo de uma ordem; porque a vontade é por si mesma uma potência cega. É a razão que é a sua medida, a sua regra, e a única que pode lhe dar o direito de regular legitimamente as ações dos outros. “A vontade, diz Santo Tomás de Aquino, só pode ter razão de lei se tomar emprestado de alguma razão a sua própria regra. É assim que é necessário entender que a vontade do príncipe tem razão de lei; caso contrário, a vontade do príncipe seria antes uma iniquidade do que uma lei”<sup>20</sup>. É então à “verdade das coisas” que se relaciona em definitivo a obediência. A vontade do legislador é apenas o intérprete e a garantia desta verdade. E quando a verdade em questão passa a ser a própria verdade divina, a razão eterna manifestada fora, revelada pela essência e pelas relações naturais das coisas, esta verdade assume aos nossos olhos um caráter absoluto que é o fundamento da obrigação, mesmo na ausência de qualquer vontade especial, de qualquer intenção preceptiva, e por mais forte razão, de toda manifestação exterior de uma vontade.

Quanto ao que acrescenta Spinoza, a saber, que a revelação seria “supérflua” se alguém concedesse à filosofia o direito e o poder de se elevar à ideia de obrigação moral, não tenho necessidade de ressaltar tudo o que há de pouco reflexivo em tal afirmação. Spinoza ignorava então que o objeto revelado ultrapassa o da moral natural? Poderia ele ter esquecido, por outro lado, que o motivo religioso é de tal natureza que fornece a este último: 1º uma certeza maior para os seus princípios; 2º uma garantia para as suas conclusões; 3º uma autoridade indiscutível para os seus princípios; 4º e, sobretudo um campo de ação diferentemente considerável do que o da pura filosofia?

Tais são então os motivos pelos quais não podemos subscrever a tese fundamental de Brochard, e pelos quais também, nem é preciso dizer, nós devemos afastar a sua conclusão, formulada de resto com reserva.

---

20 *Summa th.*, I<sup>a</sup>, II<sup>a</sup>, q. XC, art. I, ad III<sup>m</sup>.

Dado que existem duas maneiras de compreender as relações da moral antiga e da moral moderna – e nós dissemos quais, – se nos inclinássemos pela segunda, precisaríamos conceber a moral de um modo inteiramente diferente do que o fazemos comumente. Deveríamos separá-la completamente da teologia, fazê-la mais uma vez descer do céu para a terra e, de alguma maneira, torná-la laica [...] As ideias de obrigação, de dever e as que se ligam a elas seriam eliminadas, não encontrando lugar numa moral puramente científica e racional.<sup>21</sup>

– Aí está que é nos impossível aceitar, pelas razões que dissemos. E não acreditamos ser inútil insistir nisso; porque esta tese tenderia a nada menos do que diminuir e rebaixar a ética natural.

Não sentimos qualquer repugnância em ver este último “laicizado”. Muito pelo contrário. Só temos a ganhar distinguindo sempre claramente o que pertence à filosofia propriamente dita e o que depende de um objeto religioso. A confusão não pode beneficiar ninguém aqui, e prejudica a ciência, engajando-a em falsas vias, sem mencionar o defeito de método que esta confusão implica por ela mesma. A filosofia é “laica” pela sua essência. Se a religião pareceu absorvê-la em certas épocas, nem por isso desconsiderou os seus direitos; ela apenas contestou a eficácia sobre as massas, e estamos felizes de constatar que, sobre este ponto, Brochard ficaria facilmente com ela. Mas tal não é presentemente a questão. Qualquer que tenha sido a sua influência relativa, a religião e a filosofia têm cada uma os seus direitos. Se o concurso da moral religiosa, ou dizendo melhor, da motivação religiosa na moral, é *útil*; se ele se impõe por outro lado ao crente, isso não é motivo para o crente confundir indevidamente dois pontos de vista, e recusar dar o seu apoio àqueles que se esforçam em “associar a lei moral às leis da natureza”. Um trabalho deste gênero não é precioso aos olhos da sua própria fé, visto que lhe aporta uma confirmação dos seus motivos, uma justificação de seu *decálogo*, e que tende a substituir cada vez mais a obediência pura e simples, a humilde, “ingênua e cega”<sup>22</sup> submissão das massas, por uma obediência iluminada, segura do seu progresso e de seus resultados.

Mais uma razão, concordaremos, para que não gostemos de ver diminuir o papel da ética natural. Recusar-lhe o direito de ascender à ideia de lei moral, de obrigação propriamente dita, de dever, de consciência, de pecado, parece-nos ao mesmo tempo excessivo e perigoso. Aliás, não é um motivo suficiente para nos fazer “excluir da moral todos os filósofos antigos sem exceção”. Pelo contrário, estamos muito dispostos a dizer com Brochard: “o que os *Elementos de Euclides* são para a geometria de todos os tempos, o que o *Organon* de Aristóteles é para a lógica imutável, a *Ética a Nicômaco* é para a moral eterna”. Mas é com a condição de nos deixar completar esta última com a única noção que lhe falta: a do absoluto divino, garantindo de maneira clara o valor e o caráter obrigatório do ideal humano.



21 **NT:** A parte citada encontra-se na página 11 do texto original em francês. Na tradução para o português de Jaimir Conte encontra-se na p. 144-145.

22 **NT:** No original: *charbonnière* [carvoeira]. Termo que remete à expressão “*La foi du charbonnier*” que significa uma fé ingênua (*naïve*) e cega (*aveugle*).



# RESUMOS DOS ARTIGOS

## NOTAS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE IMANÊNCIA E MÉTODO EM ESPINOSA

ARION KELLER

### RESUMO

O presente artigo tem como objetivo a análise da relação entre imanência e método para Espinosa. Para tal, partimos das críticas de Hegel a Espinosa, em que o método geométrico é marcado por sua externalidade, formalidade e insuficiência para, em seguida, nos contrapormos a tal leitura. Fazemos isso a partir das críticas de Espinosa à análise cartesiana e à síntese aristotélica presentes no *Tractatus de Intellectus Emendatione*.

### PALAVRAS-CHAVE

Espinosa. Imanência. Método. Síntese. Causa.

### ABSTRACT

This article aims to analyze the relationship between immanence and method for Spinoza. To this, we start from Hegel's criticism of Spinoza, in which the geometric method is marked by its externality, formality and insufficiency to, then, oppose such reading. We do this based on Spinoza's criticisms of Cartesian analysis and Aristotelian synthesis present in the *Tractatus de Intellectus Emendatione*.

### KEYWORDS

Spinoza. Immanence. Method. Synthesis. Cause.



## O CORPO COMUM DA MULTIDÃO

FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA

### RESUMO

O artigo pretende encaminhar uma resposta espinosana para uma questão levantada por Antonio Negri em sua obra *Cinco lições sobre Império*, visando articular as noções filosóficas de comunidade, coerência e democracia absoluta.

### PALAVRAS-CHAVE

Bento de Espinosa. Corpo comum. Multidão. Comunidade. Coerência.

### RESUMEN

El artículo pretende encaminar una respuesta spinoziana para una cuestión planteada por Antonio Negri en su obra *Cinco lecciones sobre Imperio*, con el objetivo de articular las nociones filosóficas de comunidad, coherencia y democracia absoluta.

### PALABRAS CLAVE

Benedictus de Spinoza. Cuerpo común. Multitud. Comunidad. Coherencia.



**ESPINOSA E EPICURO: IMANÊNCIA E FELICIDADE**

JEFFERSON ALVES DE AQUINO

**RESUMO**

Já no século XVII eram atribuídas a Espinosa (1632-1677) as alcunhas de “ateu e epicurista” com claro intuito de depreciação, haja vista o sentido pejorativo assumido pelas expressões naquele contexto, designativas de “libertinismo”, “hedonismo”. Não demorou para que a própria qualificação “espinosista” se somasse às demais. Discutimos neste artigo a legitimidade dessas associações: inicialmente no que diz respeito à real proximidade dos pensamentos imanentistas de Espinosa e Epicuro (341 a.C.-270 d.C) a propósito de sua percepção da Natureza; depois, no tocante à identificação de suas filosofias a um possível ateísmo hedonista, com o que chegamos a uma compreensão no que se diferenciam e no que se identificam as propostas de felicidade em ambos.

**PALAVRAS-CHAVE**

Natureza. Imanência. Felicidade. Amizade.

**RESUMÉ**

Au XVII<sup>e</sup> siècle, Espinosa (1632-1677) était surnommé «athée et épicurien» avec une claire intention de dépréciation, étant donné le sens péjoratif pris par les expressions dans ce contexte, désignant «libertinisme», «hédonisme». Il n'a pas fallu longtemps pour que la qualification «Spinozian» elle-même s'ajoute aux autres. Nous discutons dans cet article la légitimité de ces associations: d'abord en ce qui concerne la proximité réelle des pensées immanentistes d'Espinosa et d'Epicure (341 a.C. – 270 d.C.) quant à leur perception de la Nature; puis, concernant l'identification de leurs philosophies à un possible athéisme hédoniste, avec lequel nous arrivons à une compréhension de ce qui différencie et de ce qui identifie les propositions de bonheur dans les deux.

**MOTS-CLÉ**

NATURE. IMMANENCE. BONHEUR. AMITIÉ.

**ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO GEOMÉTRICO NOS SEISCENTOS: DESCARTES, HOBBS E PASCAL**

JORGE GONÇALVES DE ABRANTES

**RESUMO**

O rigor lógico-formal da estrutura dedutiva dos *Elementos* de Euclides, sobretudo seu êxito demonstrativo, impressionaram grandemente os filósofos seiscentistas, de modo a exercer uma fortíssima inspiração e uma flagrante influência em suas investigações filosóficas. Entre os grandes nomes da filosofia dos seiscentos, nos ateremos somente a Descartes, Hobbes e Pascal. Assim, ao abordar o ponto de vista destes pensadores em relação ao método geométrico euclidiano, sobretudo o modo como se serviram deste método em suas obras filosóficas, este trabalho pretende apontar algumas considerações pertinentes referentes à presença e realização do método geométrico nos seiscentos.

**PALAVRAS-CHAVE**

Método geométrico. Seiscentos. Descartes. Hobbes. Pascal.

**ABSTRACT**

The logical-formal rigor of the deductive structure of Euclid's *Elements*, especially their demonstrative success, greatly impressed the seventeenth-century philosophers, so as to exert a very strong inspiration and flagrant influence in their philosophical investigations. Among the great names in the philosophy of the Six Hundred, let us only refer to Descartes, Hobbes and Pascal. Thus, by approaching the point of view of these thinkers in relation to the Euclidean geometric method, especially the way they used this method in their philosophical works, this paper intends to point out some pertinent considerations regarding the presence and realization of the geometric method in the Six hundred.

**KEYWORDS**

Geometric method, Six hundred, Descartes, Hobbes, Pascal.



**CAUSALIDADE DIVINA E DETERMINAÇÃO HUMANA NA ÉTICA I DE ESPINOSA**

JUAREZ LOPES RODRIGUES

**RESUMO**

Espinosa define Deus na Parte I da *Ética* como a causa eficiente imanente de todas as coisas e não transitiva, um ser necessário, infinito e eterno pela causa. Deus é causa de si mesmo e envolve em sua essência a existência e ao mesmo tempo é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também da essência. Assim, qualquer efeito que segue na natureza possui uma causa determinada, na natureza das coisas nada é dado de contingente, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa. Todavia não há uma finalidade que destine o indivíduo a fazer aquilo que ele faz. Talvez a crítica mais contundente de Espinosa é negar a finalidade na natureza e refutar aqueles que desvendam a sua finalidade. Sendo assim, afirmar que tudo o que é produzido seja efeito de uma vontade livre divina é admitir a possibilidade de tudo ser diferente do que é através de uma projeção antropomórfica. A imaginação, através do finalismo, transforma Deus no monarca absoluto do universo, o qual coloca todos os meios naturais a serviço dos fins humanos. Entretanto, através da ideia de destino os homens pensam numa necessidade desconhecida que rege as suas vidas. Tentaremos mostrar nesse artigo que ao antropomorfizar Deus os homens pensam num fatalismo mais cego do que o próprio determinismo defendido por Espinosa.

**PALAVRAS-CHAVE**

Causalidade. Imanência. Determinismo. Finalismo. Fatalismo. Espinosa.

**ABSTRACT**

Spinoza defines God in the Part I of *Ethics* as the efficient immanent cause of all things and not transitive, a necessary being, infinite and eternal for the cause. God is the cause of himself and involves in its essence the existence and at the same time is the efficient cause not only of the existence of things but also of their essence. So any effect that follows in nature has a determinate cause, in the nature of things nothing is given of contingent, everything is determined by the necessity of the divine nature to exist and to operate of certain way. Yet there is no purpose for the individual to do what he does. Perhaps Spinoza's most striking criticism is to deny the purpose in nature and refute those who

uncover its purpose. Therefore, to affirm that all that is produced is the effect of a divine's free will is to admit the possibility of everything being different from what it is through an anthropomorphic projection. Imagination, through finality, transforms God into the absolute monarch of the universe, which places all natural means at the service of human ends. However, through the idea of destiny, men think of an unknown need that governs their lives. We will try to show in this article that when anthropomorphizing God men think of a fatalism blinder than the determinism espoused by Spinoza.

**KEYWORDS**

Causality. Immanence. Determinism. Finalism. Fatalism. Spinoza.



**ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DA METAFÍSICA PRESENTE NA ÉTICA DEMONSTRADA À MANEIRA DOS GEÔMETRAS DE BARUCH SPINOZA**

MAICON MARTTA

**RESUMO**

O presente artigo apresenta algumas considerações acerca dos conceitos metafísicos contidos na obra magna do filósofo holandês Baruch Spinoza: a *Ética Demonstrada à maneira dos Geômetras*. Com uma linguagem única e com um método rigoroso, Spinoza expôs um dos mais belos sistemas metafísicos da história do pensamento ocidental, travando uma verdadeira luta contra a superstição. Buscando esclarecer os conceitos metafísicos do autor, o artigo objetiva seus principais termos como *substância, modos, atributos*, esclarecendo também o que o pensador holandês entende por *Natureza* e sua relação com Deus, trazendo novas perspectivas sobre o pretense panteísmo apresentado em sua obra.

**PALAVRAS-CHAVE**

Metafísica. Spinoza. Pensamento ocidental.

**ABSTRACT**

The present article presents some considerations about the metaphysical concepts contained in the great work of the Dutch philosopher Baruch Spinoza: the *Ethics Demonstrated in the manner of the Geometers*. With a single language and a rigorous method, Spinoza exposed one of the most beautiful metaphysical systems in the history of Western thought, waging a real struggle against superstition. In an attempt to clarify the author's metaphysical concepts, the article objectifies its main terms as *substance, modes, attributes*, and also clarifies what the Dutch thinker understands by *Nature* and his relationship with God, bringing new perspectives on the alleged pantheism presented in his work.

**KEYWORDS**

Metaphysics. Spinoza. Western thinking.



**PODER E SUJEIÇÃO: A SUPERSTIÇÃO COMO INSTRUMENTO DE RENDIÇÃO**

VALTERLAN TOMAZ CORREIA

**RESUMO**

Este trabalho trata do medo e da esperança, do que eles representam enquanto elementos fundamentais da superstição. Para Spinoza, medo é uma tristeza

instável, enquanto a esperança é uma alegria instável. Ambas, portanto, sustentam a superstição e levam o homem a uma condição de sujeição diante daqueles que detêm certos poderes.

**PALAVRAS-CHAVE**

Poder. Sujeição. Medo. Esperança. Superstição.

**ABSTRACT**

This paper is about fear and hope, what they represent as fundamental elements of superstition. For Spinoza, fear is an unstable sadness, while hope is an unstable joy. Both, therefore, support the superstition and induce man to a condition of subjection before those who have some powers.

**KEYWORDS**

Power. Subjection. Fear. Hope. Superstition.



**A FUNÇÃO DA DEMOCRACIA NO PENSAMENTO DE SPINOZA**

WANDEILSON SILVA DE MIRANDA E ALINA SILVA SOUSA DE MIRANDA

**RESUMO**

Partindo do princípio de que a ética é anterior a política e que a dimensão pública não é uma organização conceitual, mas espaço de choque de forças e extensão das potências individuais, o artigo pretende apresentar a concepção de democracia na filosofia de Spinoza não apenas como modelo de governo, o mais apropriado à natureza humana, mas como uma função interna e externa que organiza, regula e direciona a dinâmica das paixões, permitindo uma compreensão viva e fundamental das forças que permitem a construção das relações políticas.

**PALAVRAS-CHAVE**

DEMOCRACIA. NATUREZA. ÉTICA. LIBERDADE. POLÍTICA.

**RESUMÉ**

Partant du principe que l'éthique est antérieure à la politique et que la dimension publique n'est pas une organisation conceptuelle, mais un espace de choc de forces et d'extension des pouvoirs individuels, l'article entend présenter le concept de démocratie dans la philosophie de Spinoza non seulement comme modèle de gouvernement, le plus approprié à la nature humaine, mais comme fonction interne et externe qui organise, régule et dirige la dynamique des passions, permettant une compréhension vivante et fondamentale des forces qui permettent la construction de relations politiques.

**MOTS-CLÉS**

Démocratie. Nature. Ethique. Liberté. Politique.





# COMO PUBLICAR

**A** **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** 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 - Filosofia de Spinoza** permanecem com o autor, havendo apenas a cessão do direito de primeira publicação à nossa revista. No caso do texto ser publicado noutras revistas ou livros, solicitamos que o autor cite a **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** 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 - Filosofia de Spinoza** 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 - Filosofia de Spinoza** será editada anualmente, no mês de janeiro a março do ano seguinte. Os textos recebidos e aprovados até o dia 30 de novembro serão incluídos na edição da **Revista Conatus -**

**Filosofia de Spinoza** do ano em que foram recebidos. Os textos recebidos após esta data serão incluídos na edição do ano seguinte.



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

Os textos devem ser submetidos através do site da **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** <<https://revistas.uece.br/index.php/conatus>>, seguindo as instruções ali descritas. Na eventualidade de qualquer dificuldade na submissão, pode-se entrar em contato com os Editores nos seguintes endereços eletrônicos: **revistaconatus@terra.com.br** ou **conatus@uece.br**

As submissões serão enviadas pelo Editor, após análise prévia pela COMISSÃO EDITORIAL, aos membros do CONSELHO EDITORIAL, que irão ler, podendo recomendar ou não a sua publicação, solicitando ou não correções.

Adotamos o sistema duplo-cego como critério para a avaliação dos textos enviados para publicação, por ser o mais democrático e com maior possibilidade de imparcialidade. Neste sistema, o texto é enviado sem nenhuma identificação do seu autor a dois pareceristas. A aprovação para publicar ocorrerá após o retorno de no mínimo um parecer favorável à publicação. No caso de pareceres contrários, o texto será enviado para um terceiro parecerista analisar.



**FORMATAÇÃO DO TEXTO A SER SUBMETIDO**

Visando seguir uma padronização, e facilitar o trabalho de editoração final da *Comissão Editorial*, solicitamos aos autores que irão submeter seus textos à **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, 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 EDITOR DE TEXTO). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em 1,0 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 *Résumé* ou *Abstract* e *Mots-Clés* ou *Keywords* com as mesmas formatações.
- 4** Deve-se incluir uma pequena apresentação do autor e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.
- 5** Para a citação das obras de **BENEDICTUS DE SPINOZA** recomendamos para a **ÉTICA** indicar as Partes em algarismos arábicos 1, 2, 3, 4 ou 5, seguida pela abreviatura das divisões internas destas, como por exemplo, DEF para definições, AX para axiomas, P para proposição, S para escólio, C para corolário, etc. acompanhado dos números das mesmas também em algarismos arábicos. Para as outras obras de Spinoza, recomenda-se citar o número dos capítulos e/ou dos parágrafos,

conforme o caso. Por exemplo, para citar o escólio 2 da proposição 40 da parte três da **ÉTICA**, citamos entre aspas (menos de três linhas), com a referência logo após entre parênteses: “O esforço por fazer o mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal que nos foi infligido, chama-se vingança.” (**E3P40S2**).

**6** Deve-se também acrescentar as REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, conforme os modelos a seguir:

#### **6.1 LIVRO**

FREUDENTHAL, Jacob. **Die Lebensgeschichte Spinoza's**. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1899.

#### **6.2 ARTIGOS EM PERIÓDICOS**

FERREIRA, Maria Luisa Ribeiro. Espinosa a partir de um poema. **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v. 1, n. 2, p. 61-68, Dez. 2007.

#### **6.3 LIVROS ORGANIZADOS OU COLETÂNEAS**

TATIÁN, Diego (Comp.). **Círculo Spinociano de la Argentina - Spinoza: Segundo Coloquio**. Córdoba (Argentina): Altamira, 2006.

#### **6.4 CAPÍTULO DE LIVROS SEM AUTOR ESPECÍFICO**

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três Éticas. In: \_\_\_\_\_. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170.

#### **6.5 CAPÍTULOS DE LIVRO COM AUTOR ESPECÍFICO**

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *Spinoza, Descartes y Elisabeth. Una misma pregunta sobre el gobierno de los afectos*. In: FERNÁNDEZ, Eugenio; CÁMARA, María Luisa de la (Edición de). **El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza**. Prólogo de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Editorial Trotta, 2007. (Colección Estructuras y Procesos). p. 495-508.

#### **6.6 TEXTOS CONSULTADOS NA INTERNET**

COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza: por Colerus**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>>. Acesso em: 18 dez. 2020.

#### **6.7 PREFÁCIO E OUTRAS PARTES COM AUTOR ESPECÍFICO**

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilíngue Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos). p. 11-19.



ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA ARGENTUM NOSTRUM EM  
ANTIQUE NO 14, CASLON OPEN FACE, BWGRKL, DAVYS  
DINGBATS 1, CHARTER BT, PCORNAMENTS E SIGNS MT  
EM FORMATO PDF PARA O GT BENEDICTUS DE SPINOZA  
EM DEZEMBRO DE 2020 E JANEIRO DE 2021.